

INTERPRETATION OF THE LETTER TO THE ROMANS

**INTERPRETATION OF
THE LETTER TO THE ROMANS**
in Orthodox Theology, during the Renaissance,
during the Reformation period and
in today's Biblical Studies

28th International Biblical Conference Szeged
28–30 August, 2017



Support by NKA, SZNBK



Patrons of the Conference

DR. GYÖRGY JAKUBINYI archbishop of Alba Iulia,

DR. LÁSZLÓ KISS-RIGÓ diocesan bishop,

PROF. DR. JOACHIM GNILKA†,

PROF. DR. SZABOLCS SZUROMI rector (PPKE),

PROF. DR. LEVENTE BALÁZS MARTOS, member of the Pontifical
Biblical Institute

Edited by

GYÖRGY BENYIK

Publisher's Readers

SZABOLCS CZIRE, MARTIN MEISER, GOTTFRIED SCHIMANOWSKI

Design

ETELKA SZŐNYI

ISBN 978-963-315-372-7

© Editor and authors, 2017

© JATEPress, 2018

Contents

Introduction	13
GREETINGS OF CHURCH LEADERS	21
“With my mind [I]obey the law of God” (Rm 7:25) (BÁBEL Balázs)	23
Conservando et renovando (FABINY Tamás)	25
All who are guided by the Spirit of God are sons of God (FEKETE Károly)	27
Laudatio: TÖRÖK Csaba, József SZÉCSI zum Ehren	33
PAPERS	37
AKIYAMA Manabu János, The “Spiritual Worship” (Rm 12,1) in Contrast with the “Dedication” (Jm 2,21)	39
Introduction	39
1. “The spiritual worship”	40
2. The Liturgy of James	42
3. “λογικός”	43
4. “νέκρωσις”	44
5. Eschatological characteristics of the Eastern liturgy	45
6. Redemption “once and for all” by Jesus	46
7. Characteristics of the James’ <i>Letter</i> and his Liturgy	47
8. Reference to the date of the Passion of Jesus	48
Conclusion	49
Taras BARŠČEVSKI, Lettera ai Romani nelle omelie sui Vangeli domenicali e festivi nel Vangelo didattico di Krill Stavroveckij-Trankvilion del 1619 .	51
Introduzione	51
1. Il contesto liturgico ed omiletico dei Vangeli didattici	52
1.1. L’Apóstolos slavo-bizantino	52
1.2. Vangeli didattici	55

2. Il Vangelo didattico di Krill Stavroveckij-Trankvilion	57
2.1. Il testo dei riferimenti	58
2.2. Il contenuto delle citazioni	60
2.3. Il tema della fede	63
3. Conclusione	67
Bibliografia	67
BENYIK György, Abraham in the interpretation of the Bible and in the Letter to the Romans	69
The tradition of Abraham in the Book of Genesis	70
Abraham in the canonical tradition after the Torah	71
The image of Abraham among the Hellenistic Jews	74
The Law of Abraham and Moses	77
Biblical persons in the Letter to the Romans	77
The image of Abraham in the Letter to the Romans	78
The impact of the image of Abraham depicted by Paul	79
Bibliography	80
CZIRE Szabolcs, Justification as Key Concept of Reformation's Inter- pretation of Romans from the "New Perspective on Paul"	81
Krister Stendahl – the forerunner of the "new approach"	82
Ed Sanders – the starter of the "new approach"	84
Taking further the "new perspective"	86
Räsänen – the emphasize of the Pauline inconsequence	87
James Dunn – who denominates and deepens the "new approach" ...	88
Developments, effects, criticism	91
CSERNAI Balázs, „Paulus, Diener Christi Jesu“ (Röm 1,1) Das Selbstporträt des Paulus im Römerbrief	93
Einleitung	93
Paulus im Römerbrief	94
Persönliche Angaben des Apostels in Röm 15,14–33	96
Ausblick: „Paulus Diener Christi Jesu“ (Röm 1,1) im Römerbrief	101
Literatur	103
HORVÁTH Endre, „Die Sehnsucht der Schöpfung nach der Erscheinung der Söhne Gottes“ (Röm 8,18–25)	105
Literatur	112

Alexandru IONIȚĂ, Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans 9–11: An Overview and Perspectives for the Theological Recovery of a Pauline Text	113
Introduction: which Romans 9–11?	113
The history of interpretation: towards a periodization	115
From Paul to Origen: the First Exegetical Commentary on Romans . . .	116
Conclusions	123
KOCSIS Imre, Die Charismen in Röm 12,3–6	125
Die Charismen in 1Kor 12	126
Die Charismen in Röm 12,3–8	129
Schlussbemerkungen	133
KÓKAI-NAGY Viktor, Erwählung und Verwerfung im Römerbrief	135
Literatur	147
KORMOS Erik, The Method of Pharisaic Exegesis in Paul's Roman letter . .	149
1. The fingerprints of Paul as a Pharisee in His letters	149
2. The heterogeneity of New Testament language	152
3. The importance and complexity of νόμος as a religious technical term	155
4. The new translation perspective of Rom 2,12 and its understanding in mosaic reference	157
5. A certain short analysis of Rom 2,12	159
6. Dedication	161
KOVÁCS F. Zsolt, Der das Gute wollende, aber nicht könnende (christliche?) Mensch nach Röm 7,14–25. Ein panchristliches Problem	163
Einführung	163
I. Ein rätselhafter Satz: Totaler Gegensatz zwischen Wille und Handeln?	163
II. Ein kurzer Blick in die Forschungsgeschichte	164
III. Verständnishilfen aus der klassischen Literatur und Philosophie . . .	166
a. Hintergründe	167
b. Zusammenfassung	169

IV. Das Gesetz Mose in Röm 7	169
a. Die zwei Gesichter der Sünde – eine soteriologische Gegenüber- stellung	169
b. Die Wirkung des Gesetzes – die Erkenntnis der Sündhaftigkeit: Gesetz oder Gesetzlichkeit?	170
c. Zwei Prinzipien im Menschen?	171
d. Die Wahl zwischen Gut und Böse im Judentum und in Röm 7 ..	172
V. Das heilswirkende Handeln Christi	173
a. Entmachtung des Widerspruchs durch Christus in Röm 7,25b? ..	173
b. Erlösung von außen und/oder Umwandlung von innen?	174
c. Umkehr als Folge der Erlösung	176
VI. Schlussfolgerung	176
KRÁNITZ Mihály, Paul's Greetings and System of Relationships	
(Rom 16:1–16)	177
Introduction	177
Biblical examples of women leaders	178
Female names in the Letter to the Romans	179
The Christian Community in Rome	180
Greetings and “kisses”	184
Featured names 01: Phoebe	185
Featured names 02: Prisca and Aquila	188
The translation of names and deepening their significance	190
Conclusions	195
MARTOS Levente Balázs, Foundations of a Theology of Ecology in	
Romans 8? A New Way of Communication in Creation	197
Questions and problems	198
Rom 8,19–22 in its context	200
Theological background of Rom 8,19–22	202
Problems regarding the ecological interpretation of Rom 8,19–22	203
Some aspects of an ecological reading of Romans 8,19–22	204
Conclusion and further perspectives: nature and language	208
Martin MEISER, Anthropologie im Galater- und Römerbrief	211
1. Die Frage nach der Handlungssteuerung in antiker Philosophie	211
2. Handlungssteuerung im Galaterbrief	215
2.1. Zielsetzung des neuen Lebens	215
2.2. Das neue Leben im Geist und das Fleisch: Gal 5,13–26.	217
2.3. Der Stand der anthropologischen Terminologie im Galaterbrief ..	221

3. Anthropologie im Römerbrief	222
3.1. Die Handlungssteuerung des vor- und außerchristlichen Menschen	223
3.2. Handlungssteuerung im christlichen Leben	228
4. Zusammenfassung	231
OLAHA Zoltán, “You do not support the root, but the root supports you.”	
Rom 11:18 and its context in the works of Early Christian writers and Peter Abelard	233
Summary	233
The vitiated relationship between the Ancient Church and the Jews ...	235
Rom 11:18 and its contextual environment in the work of Early Christian writers and Peter Abelard	238
1. The Epistle to the Romans’ place in the canon tells much. First we will speak about this problem.	238
2. The Rom 11 in the works of Early Christian writers	239
Some conclusions	249
Cosmin PRICOP, Johannes Chrysostomos als Interpret des Römerbriefes.	
Leitlinien eines patristisch-exegetischen Beispiels	251
I. Einleitung	251
II. Konkretes Vorgehen	253
II.1. Hermeneutik	255
II.2. Exegese	258
III. Aktualisierung	265
III.1. Nachahmen des Apostels Paulus	265
III.2. Re-kontextualisierung	265
IV. Fazit	266
Mario CIFRAK – Monika PRŠA, “Who Is Weak in Faith” (Rom 14:1)?	
Relationship Between Rom 14 and 1 Cor 8: status quaestionis	267
1. Problematization	267
2. Discussion on the history surrounding the text of the Romans 14:1–15:13	267
2.1. “Weak” are Jewish Christians – “strong” are Gentile Christians .	268
2.2. Weak and strong are not ethnically labeled	271
2.3. Predominantly Gentile audience	272

2.4. Exclusively Gentile Christian audience i.e. Weak and strong are Gentile Christians	273
2.5. Weak are Jews – strong are Gentile Christians	274
2.6. Weak and strong cannot be identified	274
3. Comparison of Rom 14:1–15:13 and 1 Cor 8:1–11:1	276
4. Conclusion	278
 Maciej RACZYŃSKI-ROZEK, Rom. 12,4–8: The Ecclesial-pneumatological or Christological Concept of the Church? Can the Viri Probati Preside over the Eucharist?	279
1. Different names for the services and ministries in the New Testament's period	280
2. From 'prophets and teachers' to presbyters	283
3. The ministry in service of the 'apostolic tradition'	287
4. Conclusion	288
Bibliography	289
 Gottfried SCHIMANOWSKI, „Sola fide“, Röm 3,28. Exegetische Bemerkungen zu einem paradoxen Ba-sistext im Jahr des Reformationsgedenkens 2017	291
1. Übersetzung und erste Einordnung des Basistextes von der Rechtfertigung	293
Exkurs zu Luthers Übersetzung und Erklärung von Röm 3,28	301
2. Der Kontext und die Stellung von Röm 3,28 innerhalb der Argumentation des paulinischen Schreibens an die Römische Gemeinde	307
3. Zusammenhänge mit der reformatorischen Interpretation und der heutigen Auseinandersetzung mit der lutherischen Rechtfertigungslehre	315
4. Abschließende Bemerkungen / Zusammenfassung	320
 Thomas SCHUMACHER, Paul's use of πίστις in the light of the Roman- Latin <i>fides</i> conception: Also a contribution to the πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-debate	325
1. Introduction	325
2. The Latin <i>fides</i> -concept as a starting point for the Pauline statements of faith	326
3. The semantic possibilities of πίστις and <i>fides</i>	328

4. The Roman-Latin <i>fides</i> -conception	329
4.1. The hierarchical structure of the <i>fides</i> -concept	329
4.2. The use of πίστις and <i>fides</i> from a linguistic perspective	332
4.3. <i>Fides</i> as an identity-marker of the Roman Empire	333
5. The Pauline use of πίστις in the light of the Roman-Latin <i>fides</i> conception	334
5.1. „Your πίστις is proclaimed in all the world “ (Rom. 1:8)	335
5.2. Further examples of the use of πίστις in the domain of inter- personal relations	337
5.3. The usage of πίστις in the context of the relation towards God and Christ	345
6. Conclusion	351
SZÉCSI József. Rabbinical Connotations in Few Lines of the Epistle to the Romans, verse 11 (1 6.17.22.26.28.29.)	353
I, „if the firstfruit is holy, the lump also...”	354
II, „and if the root is holy the branches are also...”	355
11,17: And if some of the branches be broken off	356
11,22: ...goodness and severity of God	359
11,26: And so all Israel shall be saved...	361
11,28: but as touching the election, they are beloved for the father’s sake...	362
Bibliography	364
Stelian TOFANA, Six “Imperative-Reasons” for Christian Submitting to Roman Authority, According to Romans 13:1–8	365
1. Preliminaries	365
2. Six “Imperative-Reasons” for Christian Submitting to Roman Authority	367
a. The authority is established by God (13:1)	367
b. The rulers are not a cause of fear (13:3)	369
c. Authority (ἐξουσία) – a minister of God (13:4)	370
d. Authority – an avenger who brings wrath (13:4d)	372
e. Submission – for conscience’ sake (13:5–6)	373
f. Submission of Love (13:7–8)	376
3. Conclusions	377

Vadim WITTKOWSKY, Röm 1,18–32 als „Jerusalem Diskurs“ im Vergleich mit Gal 1–2 und der Eleazar-Rede des Aristeasbriefes	379
1. Gal 1–3 als Grundlage für Röm 1–4	380
2. Der „Jerusalem Diskurs“ (Röm 1,18–32 vs. Gal 1,10–2,10)	384
3. Galaterbrief vor dem Hintergrund des Aristeasbriefes	385
4. Wiederum Röm 1 und die Eleazar-Rede	387
5. Zusammenfassung	390
Literatur	391
APPENDIX	393
Great Personalities of Catholic Bible Study	395
Interview with Professor Dr. Joachim GNILKA	395
György BENYIK interviews József SZÉCSI	411
Bibliography of József Szécsi	423
The Authors of this Volume	433

Introduction

When I announced Szeged Biblical Conference 28 I hoped that we would be able to open up the whole panorama of the exegetic history of the *Letter to the Romans*. Unfortunately, however, the shortness of time and the abundance of the material did not make it possible to achieve this goal of ours. For this reason, and without the attempt of being exhaustive, I would like to give a short list of the more significant interpreters of Paul's *Letter to the Romans* and to refer briefly also to the ecclesiastical and cultural historical background to them. In his commentary on the *Letter to the Romans*¹ Heinrich Schlier,² an excellent Bible scholar appreciated in several confessions, lists the most significant commentators of this epistle systematically up until 1975.

In the ancient Church, the interpretations of the *Letter to the Romans* by Saint Augustine of Hippo³ and by Origen of Alexandria⁴ were decisive for a very long time. Since Origen belonged to the Alexandrian school of exegetists, he was interested in not only the verbatim interpretation but also the hidden meaning. According to the tradition of his school, he wanted to summarize the essence of the holy scripts also by the use of philosophical concepts and he worked out a refined system of allegories. He made an attempt to make a system of his hermeneutical principles in his work entitled *De principiis* (around 240 AD); however, this work is permeated with the polemic against the Gnostics, and this becomes also one of the polemical clues to the interpretation of the *Letter to the Romans*.

In the Middle Ages, the borders between the branches of theology were quite blurred and thus dogmatics, moral theology and especially the part of theology dealing with eschatology and the spirituality interpretation of the Bible were not sharply divided. In the Renaissance, the return to the Greek texts had already started and thus in the Catholic Church the interest towards the original text of the Bible also

¹ The author follows the literature of commentaries up until 1975: Saint Thomas Aquinas, M. Luther, J. Calvin, J. A. Bengel, W. M. L. De Wette, F. Delitzsch, A. E. Vilmar, A. Bisping, J. T. Beck, F. Godet, R. Cornely, B. Weiss, W. Sandaly, E. Köhl., K. Barth, Th. Zahn, O. Bardenhewer, Th. Haering, F. S. Guthjah, J. Sickenberger, H. Lietzmann, C. H. Dodd, M. J. Lagrange, J. Kürzinger, E. Gaugler, J. Huby, C. K. Barrett, F.-J. Leenhardt, A. Nygren, O. Kuss, J. Murrayl, W. Boor, K.-H. Schelkle, H. W. Schmidt, V. Taylor, O. Michel, E. Best, R. L. Baules, P. Althaus, E. Käsemann, R. Grosche.

² Schlier, H.: *Der Römerbrief*, Herder, 1977, 1979.

³ *Epistola ad Romanos inchoatta expositio* ed Johannes Divják 1971.

⁴ *Commentarii in Iepistolam ad Romanos* MPG 74:773–856 its critical edition and German translation was published in Freiburg in 1990.

rose, which became one of the principles also in the exegesis of the reformers. At the same time, after the Council of Trent the study of the Bible, which had earlier been in the background, also deepened in the Catholic theology.

Although at first the aim was only to publish a critical edition of the Vulgate's text, after the Council of Trent a new impetus was given to the reconstruction work of Bible texts and eventually it included the research on the texts of the Hebrew and the Greek (LXX) Bible as well. Erasmus of Rotterdam (1466–1536), who remained a Catholic throughout his life, wrote a critical text on the New Testament in Greek (1516),⁵ which had an influence not only on Protestant Bible study but also strongly motivated its Catholic counterpart. The philological comments provided for the Greek text and the parallel Latin text together constitute a critique of the traditional text of the Vulgate. In other respects, Erasmus provides only homiletic explanations to the New Testament texts, in which rhetorical emphases are more important than his critical notes on the text itself.⁶

The most conspicuous evidence for this is the Catholic critical edition of the Bible initiated by Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), which became well-known under the name of *Complutensian Polyglot* and was published in six volumes (1514). The Greek critical text of the New Testament, the *Complutensis* had been written earlier and had founded the text corrections on more codices than the critical edition of Erasmus. However, its spreading was withheld until 1522 when the part on the Old Testament was also finished and the Pope had given his permission and thus it never became as well-known as the work of Erasmus.

Many think that it appears as a new hermeneutical method also in the work of Martin Luther, and for the theology of the Reformed Church, Greek philology becomes a starting point for new conclusions and sometimes polemic comments on the sacraments and on ecclesiology. Despite this, however, at the beginning of his theological teaching, Luther interprets the Bible at the university from the Vulgate edition and he only takes into account the Hebrew text when interpreting the Psalms.⁷ He gave lectures on the *Letter to the Romans* in the academic years 1515–1516 and 1517–1518; however, he used the commentaries of the middle ages also at this time, for example the *Glossa Ordinaria*, among others.⁸ The greatness of

⁵ Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rot. Recognitum et Emendatum. Basel 1516.

⁶ Silvana Seidl Enchl: Desiderius Erasmus von Rotterdam Bibelhermeneutik in Oda Wischmeyer im. 285–296.

⁷ Dictata super psalterium 1513.

⁸ Thomas Kaufmann: Luthers Bibelhermeneutik... in Oda Wischmeyer: Handbuch der Bibelhermeneutik De Gruyter 2016. pp. 313–322.

Luther in the translation of the Bible into German is incontestable; on the other hand, however, he was quite eclectic in his exegetic methodology.

As far as the exegetic works and methods of John Calvin are concerned, we can discover differences between the use and interpretation of Biblical texts that can be read in *Institutio*, between the method of interpretation in his preaching and in the commentaries written for the biblical books born from the material of his lectures on theology. We can say that in Calvin the interpretation of Biblical texts and his reflections on systematical theology are much more sharply divided. In the former one, he likes quoting patristic⁹ and classical philological texts,¹⁰ sometimes only as some stylistic illustrations; he uses some Biblical texts to shed light on other quotes from the Bible. He publishes his commentary on the *Letter to the Romans* in 1540 and he serves his interpretation of a new aspect also with this commentary. He does not set up any thesis connected to Biblical hermeneutics in any of his commentaries; however, many think that the whole *Institutio* is nothing else than an experiment for the summary of the hermeneutics of the Reformation.¹¹

When examining the exegesis of the Reformers more closely, although they are followed by the depreciation of Catholic interpreters and sharp confessional debates, the exegetical method develops slowly before our eyes; and we can see that there is not such a sharp difference between the Catholic and the Protestant methods as for example, in the case of the confessional theses. Perhaps we do not talk much about this fact since in the history of exegesis there is not much attention paid to the Catholic Bible scholars of the era, the vanguard of which was formed by a newly founded society by Ignatius of Loyola (1491–1556), called the Jesuits.

Without the aim of being exhaustive, let us quote some more well-known names who did not only deal with the *Letter to the Romans* but were also considered prominent in the interpretation of the Bible in the era of the Reformation. Peter Canisius¹²

⁹ He quotes most often the commentaries of Papias of Hierapolis, Tertullian, Hippolytus, Origen, Cyprianus, Lactantius, Apollinaris of Laodicea, Ambrosius, John Chrysostom, and Augustine.

¹⁰ He mainly quotes historians like Aratus, Arianus, Cicero, Quintus Curtius Rufus, Demosthenes, Cassius Dio, Ennius, Epimenides, Aulus Gellius, Homer, Juvenal, Livy, Lucan, Megasthenes, Pliny the Elder, Plutarch, Pomponius Mela, Statius, Strabo, Suetonius, Tacitus, Virgil, and Xenophon.

¹¹ Christoph Strohm: Johannes Calvin. *Institutio Christianae Religionis...* In Oda Wischmeyer im. 363–370.

¹² Eine niederländische Bibelübersetzung der Römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden, die Petrus-Canisius-Übersetzung (ndl. Petrus Canisiusvertaling), herausgegeben im Jahre 1939, ist nach ihm benannt.

(1521–1597), Manuel de Sá 1530–1596),¹³ Juan Maldonado (1534–1583),¹⁴ Francisco Ribera (1537–1591),¹⁵ Robert Bellarmine (1542–1621),¹⁶ Cornelius a Lapide (1567–1637),¹⁷ Adam Contzen (1571–1635),¹⁸ the Hungarian György Káldi (1572–1638),¹⁹ Jacques Bonfrere (1573–1642),²⁰ and Balthasar Cordier (1592–1650).²¹

The history of scholarly work should not forget about Catholic Bible scholars who came from other religious orders or fulfilled some other ecclesiastical offices like, for instance, Jean Benoit (1483–1573),²² James Lopez Stunica (1487–1531),²³ Luis Carillo y Sotomayor (1526–1610),²⁴ Francisco de Toledo (1534–1596)²⁵ – not only their interpretation of Aristotle but their Bible commentaries are also fairly interesting. Antonio Carafa (1538–1591) was not only a well-known cardinal but also the proprietor of the Miniscule of 864, which recorded the Greek text of the Gospels; and for the interest of a better text critique of the Bible, he would collect Greek Biblical manuscripts systematically, which had a great value as far as text cri-

¹³ His exegetical works are: “Scholia in Quatuor Evangelia” (Antwerp, 1596), and “Notationes in totam Scripturam Sacram” (Antwerp, 1598).

¹⁴ Commentarii in quatuor evangelistas. 2 Bde. Pont-à-Mousson, 1597; span. Übers. BAC, Madrid 1954, 3 Bde. Commentarii in quatuor prophetas. In Matthæum, dans Migne, Cursus Script., 21, 341–1312, Paris 1610. Expositio Psalmi CIX. Mayence, 1611.

¹⁵ In epistolam B. Pauli apostoli ad Hebraeos commentarii (1600)

¹⁶ Explanatio in Psalmos. – Düsseldorf 1761–1765.

¹⁷ Commentaries in omnes divi Pauli epistolas (1614) and, In Pentateuchum (On the Pentateuch, 1616).

¹⁸ He completed and published his commentary on the four Gospels, and on the epistles of St. Paul to the Romans, the Corinthians, and the Galatians.

¹⁹ The first complete translation of the Old and the New Testaments into Hungarian Vienna 1626

²⁰ Sacrae Scripturae Cursus Completus (I, cols. 5–242)

²¹ Expositio Patrum græcorum in Psalmos (Antwerp, 1643–46); Symbolæ in Matthæum (2 vols. of which, however, only the second is by him; Toulouse, 1646–47).

²² Publishing House New Testament, Lyon, 1549

²³ A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament (Complete)

²⁴ Cantici canticorum Salomonis interpretatio / autore F. Lodouico Soto Maior... 1599
1601

²⁵ In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii, 2 vols, Rome, 1588–89. Commentarii et annotationes in epistolam beati Pauli apostoli ad Romanos. Quibus accesserunt eiusdem cardinalis Sermones quindecim in psalmum primum et tricesimum ac duo in eiusdem epistolae loca tractatus, Rome, 1602. Commentarii in prima XII capita sacrosancti Iesu Christi D. N. evangelii secundum Lucam, Venise, 1600

tique was concerned.²⁶ A quite significant commentary of Luis del Alcázar (1554–1613) on the Apocalypse,²⁷ which also influenced Hugo Grotius. We also need to mention the names of Jacobus Tirinus (1580–1636)²⁸ and Franciscus Sylvius (1581–1648).²⁹

Reformation and book printing developing parallel to it saw a great increase in the availability of basic texts on the Bible as well as that of the commentaries. Although it is a small divergence from the exegesis of the *Letter to the Romans*, it is important to mention some names. For example, the publisher of the Hebrew Bibles is known by the name of Soncino; among others, due to the work of Eleazar b. Gershon (†1533,) the text of the Hebrew Bible became available for many, although not yet in its critical form. Without the necessity of being exhaustive, we need to mention the following names from this era: Lorenzo Valla,³⁰ (1405–1457) Jacques Lefèvre d'Étaples (1455–1536)³¹, and Robert I Estienne (alias Robert Stephens, 1503–1559) whose Hebrew-Latin dictionary helped greatly the new Bible interpretation; Sebastian Münster (1489–1552) published his Bible translated from Masoretic text in 1546; Sebastian Castellio (1515–1563)³² Bible scholar. These people became prominent in the philological debates as far as interpretation of the texts was concerned.

The era interpreted the texts based on quite a variable Biblical hermeneutics.³³ We only mention some of the personalities and concepts here. For instance, Jacques Lefèvre d'Étaples, Erasmus of Rotterdam, Andreas Karlstadt and the hermeneutics of Martin Luther, Hans Hut, Bernhard Rothmann, John Calvin, Sebastian Franck and Matthias Flacius Illyricus. The commentary of William Tyndale³⁴ is also fairly

²⁶ Aland, Kurt; Aland, Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Erroll F. Rhodes (trans.). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1995.

²⁷ *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (1614)

²⁸ *Commentarius in Sacram Scripturam*, a Bible commentary in two volumes from 1645. He also published a chorography, *Chorographia Terrae Sanctae in Angustiore Formam Redacta*, around 1630.

²⁹ He wrote also commentaries on Genesis, Exodus, Leviticus and Numbers. 1660.

³⁰ *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes* 1505.

³¹ *Commentaire sur les épîtres de Saint Paul* (Szent Pál leveleinek kommentárja, 1512).

³² *Biblia sacra latina*. Basel 1551, *La Bible traduite avec annotations*. Basel 1555.

³³ Wischmeyer Oda (Hrsg): *Handbuch der Bibel-Hermeutiken...* Ibid. pp. 276–390.

³⁴ A compendious introduction, prologue or preface into the epistle of Paul to the Romans 1526.

significant, who was especially interested in the key concepts and ethical teaching of Paul.³⁵

Since the 16th century, the science of the study of the Bible has developed a lot and thus, showing the whole range of processes would not be appropriate within the frame of a short introduction. And thus concentrating on the interpretation of the *Letter to the Romans*, we mention some great Bible scholars who have given a new direction to the interpretation of this epistle.

One of the most significant commentators who cannot be left out was Karl Barth (1886–1968), one of the modern reformed interpreters, who, in his commentary on the Letter to the Romans,³⁶ stood against the liberal protestant and socialist orientations in the interpretations of his era. In the Catholic exegesis, it was Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957) who brought up change in connection with the Letter to the Romans.³⁷ The most significant commentaries on the *Letter to the Romans* in the 1980s and 1990s were written by F. F. Bruce, James D. G. Dunn, Joseph Augustine Fitzmyer SJ, Graeme Rutherford and Peter Stuhlmacher.³⁸

One of the commentaries which are considered to be best of this camp was written by Mark Reasoner;³⁹ his two great monographies shed a light also on the antique background of the text.

As I have already mentioned, no matter how tempting a task it would have been to re-evaluate the Biblical debates of the era on the occasion of the jubilee of the Reformation, this huge task could not have been endeavoured by the Szeged In-

³⁵ First, we must mark diligently the manner of speaking of the apostle, and above all things know what Paul meaneth by these words, the Law, Sin, Grace, Faith, Righteousness, Flesh, Spirit, and such like; or else, read thou it ever so oft, thou shalt but lose thy labor.

³⁶ Kenneth Oakes, *Reading Karl Barth: A Companion to the Epistle to the Romans*. Eugene: Cascade, 2011.

³⁷ Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9–11 Aschendorff, Münster 1929. Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator (herausgegeben von Günter Stachel). Echter, Würzburg 1961.

³⁸ Bruce, F. F., *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester, England: Inter-Varsity (1983). Dunn, J. D. G., *Romans 1–8*. Word Bible Commentary. Dallas, Texas: Word Books, Publisher. (1988a). Dunn, J. D. G., *Romans 9–16*. Word Bible Commentary. Dallas, Texas: Word Books, Publisher. (1988b). Fitzmyer, J. A., *Romans*. Anchor Bible Commentary. New York: Doubleday. (1992). Rutherford, Graeme, *The Heart of Christianity: Romans [chapters] 1 to 8*. Second ed. Oxford, Eng.: Bible Reading Fellowship. (1993). Stuhlmacher, Peter, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Westminster: John Knox Press. (1994).

³⁹ Mark Reasoner: *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, who also compares and contrasts the text of the Letter to the Romans with Roman Imperial Texts: A Sourcebook Fortress press 2013.

ternational Biblical Conference or by this volume. Thus we concentrated only on the Letter to the Romans, which was and has been a prominent source of the era of the reformation as well as that of the later biblical theology. We are delighted that the leading personalities of the main Hungarian Christian confessions have reacted to our call like Catholic Archbishop Balázs Babel, Lutheran bishop Tamás Fabiny, bishop of the Free Reformed Church Károly Fekete who have sent their greetings to the conference in the form of some contemplation on the Letter to the Romans and thus they have all helped us to re-think the message of the epistle in the jubilee year of the Reformation.

The following persons have endeavoured to write in this present volume of the Conference: Akiyama Manabu János (J) Tsukuba, Taras Barščevski (HR) Zagreb, György Benyik (H) Szeged, Monika Prša, Mario Cifrak (HR) Zagreb, Cosmin Pricop (RO) Bucharest, Szabolcs Czire (RO) Cluj-Napoca, Balázs Csernai (H) Győr, Endre Horváth (SRB) Subotica, Ioni ă Alexandru (RO) Sibiu, Imre Kocsis (H) Budapest, Viktor Kókai-Nagy (H) Debrecen/ Komárno, Erik Kormos (H) Budapest, Zsolt Kovács F. (RO) Oradea, Mihály Kránitz (H) Budapest, Martin Meiser (D) Saarbrücken, Levente Balázs Martos (H) Győr, Zoltán Oláh (RO) Alba Iulia, Maciej Raczynski-Rozek, (PL) Warsaw, Gottfried Schimanowski (D) Tübingen, Tofana Steilan (RO) Cluj-Napoca, József Szécsi (H) Budapest, Vadim Wittkowsky (D) Berlin, and Thomas Schumacher (CH).

In the appendices of the volume we can find the necrology of Professor Joachim Gnilka who passed away this year and we also publish a former interview with him in order to retain his memory since he was prominent in the scholarly foundation of the German Catholic exegesis, as well as in helping Catholic Biblical study teachers in Eastern Europe, and last but not least in supporting the Szeged International Biblical Conference.

This year it was József Szécsi who was awarded the Gnilka Prize, created as an appreciation for prominent personalities in Hungarian Bible studies. Szécsi has done a lot of work in making Christian circles, especially in Hungarian, become familiar with the results of the researches on the Jewish Bible and the Talmud as well as that of the Septuagint. In the appendices we can read an interview with him about his life as well as the list of his works.

Szeged, 24th April, 2018, the feast day of Saint George in Hungary

Dr. György Benyik PhD
Szeged International Biblical Conference
director

GREETINGS OF CHURCH LEADERS

“WITH MY MIND [I]OBEY THE LAW OF GOD” (RM 7:25)

Bábel Balázs

In the Year of Faith, *Vigilia* magazine announced a call entitled “Today's Modern Presentation of Our Faith”. Almost all of the entries approached the reality and secret of faith from the point of view of intellectual existence.

Since the appearance of man, religions all over the world have been based on some faith. Transcendence points to realities protruding from earthly life: in some form it belongs to all religions. Not only in the monotheist religions – Christianity, Judaism, and Islam – but in all the other world religions the ultimate goal is some spiritual existence or nirvana. This goal is as old as mankind itself: we know this from the fact that man has buried their dead from the very beginning and the ritual of the funeral refers to the life of the afterlife.

In the religion which was revealed at a high level, namely in Old Testament teachings, faith had a very important role since they had to accept God's supernatural revelation. The teachings given by either Moses or the prophets were believed by the devout to be of divine origin, too. The New Testament accepted this faith but at the same time it also surpassed it since its faith was directed not only to God as the absolute spirit but also to the incarnate Jesus Christ. Through his appearance, Jesus Christ always demanded faith: when he taught and when he performed miracles he would always mention those who believed; and he always associated faith with himself. He showed us the objective of life; he showed us the way to happiness and called those blessed who believed in him; who believed in him without seeing him; and even those who did not find him a cause of falling. Christianity zoomed faith onto the person of Jesus Christ since through this religion Christians have confessed that He is the Son of God.

Theology is thinking of God and of the divine Verb; theologians have always distinguished in faith the action, being a subject, the way we believe – *fides quae* (believing) – and what we believe – *fides qua* (believing in). Our faith is summarized in *Credo*, which means trust and at the same time some sensible submission towards God. Saint Paul, therefore, condemned the society of his era, the Romans, for they should have realized in their minds that God existed but they did not do so and thus He consigned them to their own instincts.

Intellect is important in faith since we are not credulous, simple-minded people but convinced believers. Although intellect does take part in it, we cannot justify everything with reasoning since that wouldn't would not be faith any more. One

of the etymologies of Credo is *cor dare* – to give heart – i.e. I give my heart and I trust in Him. Intellect and trust must complement each other; at the same time we know that we cannot arrive at this faith but through the mercy of God.

The Early Church recognized the Son of God in Jesus Christ and passed on this faith. They were very careful to make sure that this faith was pure since right at the very beginning there were false doctrines: the evangelist John writes in his letter that there are people who do not believe in the incarnation of Jesus Christ and this is an example of false doctrine. The Early Church placed a great emphasis on the purity of faith; later a saying evolved that the mother church has always been merciful with those who lived wrongly but not with those who believed wrongly, i.e. towards heretics; fair enough so, since it was about the person of Jesus Christ himself.

In order to evolve to be human beings, natural faith is also needed since as a child we always receive our first knowledge of things with faith; moreover, at the beginning we do not question the teaching of our masters either. At the same time, right now we are living a great crisis of faith: today we need to write a paper about everything; we are producing enormous piles of paper since simple justification does not have credit any more: today's man has lost their trust in society as well as in a Polish philosopher Leszek Kowalowski, a Marxist who converted to Christian faith, writes that today's man doubts even that they doubt. And this results in the dictatorship of relativism; and, as a consequence, moral order does not have a firm foundation since, on the one hand reasoning and the faith in God were removed from it and if God does not exist then one can do anything they want as we can state along with Dostoyevsky; on the other hand, if everyone is right then of course nobody is right in fact. And in this spiritual milieu, it is really hard to reveal our Christian faith since it is not just about saying Lord, Lord as Jesus teaches it in the Sermon on the Mount but also about fulfilling His will. The Apostle James writes in his letter that faith should be present in our acts and Jesus also said so in his speech about the final judgment. The acts that are born from faith are listed there. Jesus summarized this in the following way: "so far as you this to one of the least of these brothers of mine, you did it to me" (Mt 25:40). This is the motivation of Christian charity, which is born from faith. At the same time we need to ask for it, along with the apostles, that the Lord should increase faith in us; and the goal is not just increasing it but also keeping our faith. The apostle of faith and the author of the letter to the Romans, Saint Paul summarized his entire life as follows: "I have run the race to the finish; I have kept the faith" (2Tm 4:7).

Bábel Balázs
Diocesan Archbishop of Kalocsa–Kecskemét

CONSERVANDO ET RENOVANDO

Fabiny Tamás

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Gäste!

Im Namen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn begrüße ich die Teilnehmer der seit vielen Jahren etablierten Biblischen Konferenz in Szeged und die Gäste des heutigen Festkonzertes. Es freut mich besonders, dass die eingeladenen Konferenzteilnehmer sich dieses Jahr dem Römerbrief von Paulus widmen. Dieses Buch aus dem Neuen Testament hat von Augustinus über Martin Luther bis Karl Barth dem theologischen Denken der Kirche immer wieder neue Anstöße gegeben. Ich schreibe diese Zeilen in Wittenberg, in einer Stadt, wo Luther in seinen Predigten und Universitäts-Vorlesungen oft über den Römerbrief sprach. Er hat sich leidenschaftlich mit den Zusammenhängen von Gesetz und Evangelium, mit der Rechtfertigungslehre oder mit unserem Verhältnis zur Obrigkeit auseinandergesetzt. Ich glaube, dass seine Lehre auch heute noch aktuell ist, es ist aber auch wichtig, sie in einen ökumenischen Kontext zu setzen und von den zeitlich gebundenen Aspekten zu befreien.

Es ist besonders hervorzuheben, dass die seit nunmehr 28 Jahren stattfindenden Biblischen Konferenzen in Szeged immer durch einen ökumenischen Geist gekennzeichnet sind. Wir denken mit Freude daran, dass die Gemeinsame Erklärung am 31. Oktober 1999 von der Leitung des Vatikans und des Lutherischen Weltbundes in Augsburg gerade zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet wurde. Dieser Erklärung schloss sich später die methodistische Kirche an, und anschließend – gerade hier in Wittenberg – auch die reformierte. An diesen ökumenischen Errungenschaften haben die biblischen Forscher maßgeblich mitgewirkt, die die Heilige Schrift unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit mit Leidenschaft und mit Expertise studiert haben, im Interesse der Erneuerung der gesamten Kirche. Ich bin überzeugt, dass die jetzige Konferenz ebenfalls von diesem Geist durchdrungen ist. Die zu der Arbeit notwendige Konzentration wird durch das Festkonzert gewiss vertieft. Der Apostel Paulus und Martin Luther verbanden Wissenschaft und Kunst gern miteinander, wie es auch die größten Denker unserer Zeit tun. Ich wünsche mir und Ihnen, dass diese Verbindung auch jetzt zur Wirklichkeit wird.

Ich habe hier in Wittenberg die 1522 geschriebene Vorrede Martin Luthers zum Römerbrief vor mir liegen. Mit den auch heute aktuellen Gedanken mochte ich den

unermüdlischen Hauptorganisator, Herrn Professor György Benyik und alle Gäste der Konferenz und des Konzertes herzlich grüßen:

„Diese Epistel ist das eigentliche Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium. Sie ist es Wahl würdig und wert, dass sie ein Christenmensch nicht nur von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern dass er auch täglich damit als mit täglichem Brat der Seele umgehe. Denn sie kann nimmer zu viel und zu gründlich gelesen oder betrachtet werden. Je mehr sie behandelt wird, uns so köstlicher wird sie und schmeckt sie.

[...]

So finden wir in dieser Epistel aufs allerreichlichste, was ein Christ wissen soll, nämlich, was Gesetz, Evangelium, Sunde, Strafe, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Christus, Gott, gute Werke, Liebe, Hoffnung, Kreuz ist, und wie wir uns gegen jedermann, er sei fromm oder ein Sünder, stark oder schwach, Freund oder Feind, und gegen uns selber verhalten sollen. Ferner ist das alles durch Schriftstellen trefflich begründet, durch Beispiele aus sich und aus den Propheten bewiesen, so dass hier nichts mehr zu wünschen ist. Darum scheint es auch, als habe St. Paulus in dieser Epistel einmal in Kürze die ganze christliche und evangelische Lehre zusammenfassen und damit eine Einführung in das ganze Alte Testament geben wollen. Denn ohne Zweifel: wer diese Epistel gut im Herzen hat, der hat des Alten Testaments Licht und Kraft bei sich. Darum lasse sie ein jeglicher Christ bei sich allgemein und stetig in Übung sein. Dazu gebe Gatt seine Gnade! Amen.“

In christlichen Verbundenheit,

Bischof Dr. Tamás Fabinyi
Evangelisch-lutherische Kirche in Ungarn

ALL WHO ARE GUIDED BY THE SPIRIT OF GOD ARE SONS OF GOD

Fekete Károly

“All who are guided by the Spirit of God are sons of God; For what you received was not the spirit of slavery to bring you back into fear; you received the Spirit of adoption, enabling you to cry out, “Abba, Father!” The Spirit himself joins with our spirit to bear witness that we are children of God. And if we are children, then we are heirs, heirs of God and joint-heirs with Christ, provided that we share his suffering, so as to share his glory.”

Rm 8:14–17

Dear Christian Friends of Mine,

The divergent strings of world history can be seen as the alternation of being suppressed in slavery and the flaring of the hope of liberty. Does resignation stay with us and we get used to the multi-faceted, tailor-made slavery or the desire for breaking out will at some time flare up? The Roman citizen from the era of Paul and we, the people who live today both might have some sparkles in the eye when, after a time of being suppressed, of being dumbed and of being deprived of everything we might have possessed, comes a turning point when we are taken into account as human beings, when we are set free.

God can see what is happening to us when our lives are being controlled by somebody else and not Him. At these times we become externally controlled since the internal control gives out and derangement occurs. In our weakness, the Holy Spirit of God succours to us to perform three turns in us.

With the first turn, he wants to lift us back from servilism to sonhood. How much experience of being a servant, of fear and memories of humiliation do we possess and live along with! And all these, unfortunately, tie our hopes, our joy and our liberty. This exposed state is the inner zest of life that young people who cannot get free from their being under-aged and older ones who consider themselves to be toys of powers share with each other. Our relationship to God is broken and unpatchable tissues of human lives narrow down our existence. Throughout our history, we have carried the burden of slavery many times, which has sat on our necks and the burden of slavery turned into the spirit of servilism. And the spirit of servilism is a soul-killing force. It is not easy to get rid of slavery to start with; however, it is even harder to rebuild yourself from your soul being tortured. In a tortured soul, the spirit of slavery and cast of mind become enduring.

God the Holy Trinity, however, is reluctant to pass by this exposedness of man for ever. He is working to bring forth a turning point and to open the locks of a great variety of different slaveries. He does not recommend changing the locks and does not use even trickier ones equipped with alarms: he provides us with wide space and even lifts us into his own family. His words of unlocking our bonds are as follows: "You are sons, you are my children!" The experience of slavery is replaced by that of sonhood, the spirit of slavery is replaced by the spirit of sonhood, the self-consciousness of being God's child. The real escape from the slavery to which we were born by our mothers is when we become partakers of the rebirth given by Christ Redeemer. And this brings along the promulgation of human rights of the Gospels.

The second turning point is based upon this since the Holy Spirit wants to convert us from being dumb to ones who cry out to God.

Tongue-tied nations, never-finished prayers, burnt-out songs of movement and people disambiguated from folk songs, psalms and popular songs are the sad accompanying phenomena of ungodly periods of time in history. The overwhelming dumbness of life shortly turns into indifference.

Oftentimes, even the most excellent ones go dumb. We are very well acquainted with the following pictures: freedom fighters hanged, young people killed, leaders in exile, theologians, scientists, writers and thinkers on the Index, silenced clergymen, intellectuals deprived of their jobs, men in the street intimidated. Along with the variable stories of going dumb and being made dumb, the story of our nation could also be written.... When and where the spirit of falseness gets to work, the experience of being made unimportant, discredited, impossible and dishonoured appears.

However, God does not tolerate the periods of dumbness for long and sends his Holy Spirit, the Advocate, the Comforter and provides us with the Spirit of Cry who makes words, questions and confessions erupt from inside us, so that they should reach up to the skies. The Holy Spirit does not shout back and forth, but originates from the same root as the Spirit of Prayer. Thus, it is not even the mouth that cries out but the heart who resonates. The Spirit cannot say anything else but what the praying Jesus would cry out: Father...

God the Holy Trinity is familiar with our situation and knows that there is another voice crying out inside us as well: that of dissatisfaction, fear and pain. When the voice of the Evil One seeks to suppress the soft and gentle voice, the Holy Spirit of God dictates the wording, the pace and the rhythm of the cry. It sets the basic tone that should be adopted and we should get tuned for it. This cry is the wording of our necessity of God and the expression of the fact that we all depend on Him. One is able to produce this kind of aimed-at cry only with the help of the Holy

Spirit; and only then can they carry on with the prayers interrupted; and thus the vacant-run, prayerless times come to an end at last.

Blessed are those who do not let their mouth be shut at times of external liberty and who cry to God with their words. Blessed are those who adopt and pass on the basic tune which can practice the right of thought and free speech of the Gospels affectionately.

However, the Holy Spirit aims at achieving a third turning point as well: he wants to convert us from being poor to being heirs of God. He has come so that we should not resign to the fact that we are poor, deplorable and needy. There are many who want to make us desperate, who want to encourage us to be jealous of other nations that have had more opportunities than ours; of another person who has got more talents than we do; and of course there are always some congregations too that get ahead more easily than ours.

At times our own inheritance and the ignorance of our inherited skills results in narrow-mindedness; and at other times they encourage us to spend them like water since there is still a lot to waste. Either may lead us to improvidence.

However, God the Holy Trinity shows us his liberating power that results in a turning point as He warns us: You're an heir! We indeed have a rich heritage as Hungarian Christians. God takes off the cataract from our eyes so as to see our Christian legacy worthy of propagating and distribution.

Our inheritance may be torn and worn; however, it is still good to know that it is not qualified by its age, by being cut up due to ever-changing artificial boundaries and the value of it cannot at all be determined by the money it is worth. This inheritance is qualified by the fact that the Holy Trinity has something to do with it; and He can turn even the smallest and burdensome inheritance into blessing. He makes us remember that we are the heirs to the inheritance of God. We are the heirs of God and the joint-heirs of Christ.

The human rights of the Gospels and the right to freedom of thought and speech in them will become complete when we feel the effectuation of the right of inheritance of the Gospel given to us by Christ.

Our joint-heir, the one who has struggled for our rights, the victorious Christ has gone through the changing phases of shaping freedom: from the suffering slave, he became a beloved Son and our intercessory Redeemer crying out on the cross from the ecce homo standing silently in front of his judges. They even cast lots for his very last valuable, his robe. They could do it and they could even totally dispossess him and yet all power has been given to Him in heaven and on earth.

Today, the Holy Spirit of God call calls out to us and wants to control us so that our lives should not become deranged and should not struggle with breakdowns: it should stay under the internal control of the Spirit.

May the Holy Trinity liberate us from the spirit of slavery and bring us to the experience of being God's children; may He transform us from dumbs to those who cry out to God; and he should lead us who complain so much about our poverty to a life and service that respects our inheritance. Amen.

With these thoughts on the Bible,
I would like to greet everyone with brotherly love and respect
at the 28th Szeged International Biblical Conference.

Dr. Károly Fekete,
Bishop of the Diocese of the Reformed Church of the Trans-Tisza Region
(Debrecen)



SZÉCSI József

LAUDATIO

Török Csaba

JÓZSEF SZÉCSI ZUM EHREN

„Wohl dem Mann, der (...) Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht” (Ps 1,1.2)

Siebzig Jahre umfassen ein ganzes Leben, beladen von und gesegnet durch Arbeit, Dienst und Hingabe. Wir können vielleicht mit dem Psalmisten ausrufen: „rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin” (Ps 90,10), doch sollen wir wahrnehmen, wie viel ein außerordentliches Leben zu bieten hat. Trotz aller „Mühsal und Beschwer” (ebd.), ein siebzig jähriges Lebenslauf kann zahlreiche Früchte bringen, die unser Dasein mit Glück erfüllen: „Die Gottesfurcht macht das Herz froh, sie gibt Freude, Frohsinn und langes Leben” (Sir 1,12).

Unser Jubilare, József Szécsi, ist ein wahres Beispiel für die Verwirklichung der oben zitierten Worte. Eben deswegen will ich jetzt keine klassische Biografie vortragen, nach der Art und Weise einer formellen und äußerlichen Huldigung. Ich möchte vielmehr die Früchte dieses Lebens vorbringen, sie aufzeigen. Diese persönliche und unvollkommene Lese kann natürlich nur begrenzt, inkomplett ein theologisches, religionsphilosophisches und – im besten Sinne des Wortes – interreligiöses und dialogisches Lebenswerk erfassen. Es scheint mir jedoch angemessen, da József Szécsi selbst ein Mann der Begegnungen, persönlichen Interaktionen und des freundlichen Miteinanderseins ist.

Ich erinnere mich sehr gut an unsere ersten Zusammentreffen und Gespräche, die besondere Eindrücke und schöne Erinnerungen hinterlassen haben: Ein Sederabend zum Pascha-Fest, wo wir am Ende die Nationalhymne vom Staat Israel gesungen haben – aber mit christlichem Text: „Schüre, Herr Jesus, dein Feuer in meinem Herz!” Die Vorlesungen der freien Universität „Söhne Abrahams”, mit dem unausbleiblichen und von distinguiertem Humor József Szécsis gekennzeichneten „Ausschnittsdienst”. Die interreligiösen Rundtischen im Dickicht von Theresienstadt, die nie zu reinen Formalitäten geworden sind. All diese – und natürlich viele andere – Erinnerungen zeichnen das Profil eines gelehrten, herzvollen und autonom denkenden Mannes auf, der von der historischen, kulturellen und religiösen Realität von Budapest und von Mittel-Europa tiefst geprägt ist.

Die Bahn dieses außergewöhnlichen Lebens begann in Szeged, Süd-Ungarn, in einer Stadt, wo die jüdische Präsenz konstitutives Element des Alltags war, wie dann später die historische Tragödie der Szegediner Gemeinde auch eine unentbehrliche Komponente unserer anamnetischen Kultur geworden ist. Die Stigmata des gemeinsamen und manchmal auch geteilten Schicksals können wir nie vergessen, die gehören zu uns, sind für uns, wie Haut am Leib, Blut im Ader. József Szécsis persönliches Berührtsein erscheint in seiner persönlichen Empfindlichkeit, die sein Herz auf das Menschliche und gleich auf das Religiöse eröffnet hat. Es konnte ihm Anstoß zur Themenwahl seiner Doktorarbeit von römisch-katholischen Theologie an der Theologischen Akademie von Budapest geben. Die Reduktionen von Paraguay bildeten sein Forschungsbereich. Dieses Thema stellt den Zusammenhang von Religion, Kultur und Volk vor unseren Augen – József Szécsi hat sein ganzes Leben auf dieser Wegkreuzung verbracht: als privat Sänger des Opernhauses von Budapest, erst als Student, dann als Bibliothekar und Dozent an der Jüdischen Universität von Budapest, oder als Mitarbeiter des ungarischen Rundfunks „Duna TV“. Es ging ihm nicht nur um populären Wissenschaft und nie um religiöse Propaganda. Seine Vorlesungen, Konferenzen, Fernsehsendungen, interreligiöse Initiativen schafften immer ein so reales, wie virtuelles, in die Richtung der Zuschauern und Zuhörern eröffnetes Raum der Begegnung, in dem einem jeden von uns die Möglichkeit zur Aneignung des gegenseitigen Respekts und Anerkennung angeboten wurde.

József Szécsis *opus magnum* ist jedoch die Christlich-Jüdische Gesellschaft, die in 1991 vom Kreis persönlicher Bekannten und Freunden geformt und offiziell gegründet wurde. Diese Gesellschaft hat vom Anfang an klargestellt: es geht hier nicht um politisierten Diskurse oder klangreichen Stellungnahmen, sondern um den Aufbau einer mehr gerechten, aufrichtigen, respektvollen menschlichen Gesellschaft, wo die Fragen dialogisch beantwortet, die Probleme aufgeschlossen und proaktiv konfrontiert und die Lösungen großmütig gefördert werden. Die von dieser Gesellschaft organisierten Vorlesungen und Konferenzen haben nicht nur in Budapest, sondern im ganzen Ungarn das inter-religiöse Verständnis gefordert und auf den Weg des immer mehr weitläufigen Dialogs getreten, dem inzwischen auch die Gläubigen des Islams eingestimmt haben. Wenn wir die Jahrbücher der Christlich-Jüdischer Gesellschaft in die Hand nehmen, werden wir die Ergebnisse dieser großen und manchmal heroischen Arbeit erblicken, die aus den eigenen Kräften und Quellen der Mitglieder und Unterstützer entstanden sind.

Es ist gar nicht zu bewundern, dass József Szécsi in den letzten Jahren wertvolle Anerkennungen für seine unermüdliche Arbeit und Dienst empfangen hat (von Jerusalem in 1997 und 1998, von Debrecen in 2002, von Budapest-Theresienstadt in 2016), von denen mag es wohl am liebsten sein, die den Namen seines Meisters und Freunden, Sándor Scheibers trägt, und die er als einer der ersten Preisgekrönten

gewonnen hat (1996). Die Internationale Biblische Konferenz von Szeged möchte ihn jetzt mit einem weiteren Preis anerkennen. Wir können nur noch eines sagen: Danke schön, Herr Professor Szécsi – *vivat, crescat, floreat ad multos annos!* Mit den Worten des Psalmisten möchte ich ihm Gottes reichen Segen wünschen, damit sein fleischgewordenes Traum, das Zwiegespräch unter den Söhnen und Töchtern Abrahams, weiter leben, wachsen und Frucht bringen könne!

„Es segne dich der Herr vom Zion her. Du sollst dein Leben lang das Glück Jerusalems schauen“ (Ps 128,5)

PAPERS

THE “SPIRITUAL WORSHIP” (Rm 12,1) IN CONTRAST WITH THE “DEDICATION” (Jm 2,21)

AKIYAMA Manabu János

INTRODUCTION

It seems that there is an essential difference between St. Paul’s teaching on faith in the *Letter to the Romans* as well as in the *Letter to the Galatians*, and that of the author of the *Letter of James*: the former stresses that a person is justified by faith (Rm 3,28), the latter on the other hand emphasizes that if good deeds do not go with faith, they are quite dead (Jm 2,17). Needless to say, no contradiction can be found between the Letters of two Apostles, since Paul talks about the prescriptions in the Law, James talks on the other hand about the deeds based on love.¹ However, Martin Luther and other theologians observe an offence in the words of James against Paul’s instruction about the justification.² Luther regarded it as important that the deeds of love arise from faith which brings justification and means individual commitment, since “in Christ Jesus it is not being circumcised or being uncircumcised that can effect anything – only faith working through love” (Ga 5,6).³ We know on the basis of the ecclesiastic tradition that the author of the *Letter of James* worked as the first bishop of Jerusalem,⁴ and was put to death in Jerusalem as martyr in 62. Moreover, according to the Hungarian Greek Catholic *Menologion*,⁵ “the Apostle James, the first bishop of Jerusalem, composed the Jerusalem liturgy which builds up the basic form of the eastern liturgies. From this liturgy were created later the Liturgy of Basil and that of John Chrysostom, which are known and used in the Greek-Slav Church today”. From this point of view, we may make mention of the fact that in the *Letter of James* a liturgical characteristic comes

¹ Ferenc Gál & István Kosztolányi, *Újszövetségi Szentírás* (Budapest: Szent István Társulat, 2003), 583.

² Imre Kocsis, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* (Budapest: Szent István Társulat, 2011), 198.

³ Passages from the Bible are quoted, partly revised, from the *New Jerusalem Bible* (London: Darton, Longman & Todd, 1985).

⁴ György Benyik, *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete* (Szeged: JATE Press, 2004), 477.

⁵ on Oct 23.

out. In fact, in this letter the Apostle James confirms that faith without good deeds is quite dead (Jm 2,14 ff.), since also Abraham sacrificed (“ἀνευέγκας”) his son, Isaac, on the altar (Jm 2,21). We may read this verb “ἀναφέρειν” in the background of the Holy Communion.⁶ Fortunately, we can refer nowadays to the so-called “Liturgy of St. James, the brother of our Lord” on the basis of the text edited by Dom Mercier.⁷ In this paper, we would like to consider that in the text of “the Liturgy of St. James” the original thought of the Apostle James is well reflected.

By the way, we know that the Apostle Paul and John agree with each other about the date of crucifixion of our Lord: “our Passover, Christ, has been crucified” (1Cor 5,7) and “Christ, the true lamb of God” (Jn 1,36). So probably the Apostle Paul knew, contrary to the synoptic Gospels, that Jesus died crucified on Nisan 14, not on 15. If we follow the synoptic Evangelists, the Lord’s Last Supper described there coincides with the Easter Supper; so, the crucifixion of Jesus would have happened the following day, on Nisan 15, according to the synoptic Gospels. For John the evangelist, however, Jesus himself was the “true Lamb of the Passover” (Jn 19,31), so according to John, the crucifixion of Jesus happened on Nisan 14. It is well known that in the *First Letter to the Corinthians* of the Apostle Paul gave us the oldest description of Eucharist (1Cor 11,23–26). We feel like thinking on the one hand that the Apostle Paul laid the foundation of the calendar which was used in common with the synoptic Evangelists. On the other hand, however, Paul identified Jesus with the lamb of the Passover, as we mentioned above (1Cor 5,7). According to the modern researchers, the calendar used by the Apostle John was historically true. In this paper, we would like to show the basic characteristics of the eastern liturgy first on the basis of the text of the James’ Liturgy, and then make clear what the difference of the theological points of view between Paul and James will be.

I. “THE SPIRITUAL WORSHIP”

In the 12th chapter of the *Letter to the Romans*, Paul encourages the faithful: “I urge you, brothers, remembering the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God; this is the spiritual worship that you should offer”.⁸

⁶ Franz Mußner, *Der Jakobusbrief* (Freiburg: Herder, 1975), 141.

⁷ Dom B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques* (Patrologia Orientalis 26, Paris: Firmin-Didot, 1945).

⁸ in Greek: “Παρακαλῶ ὑμᾶς, παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.” (Rm 12,1).

The expression “the spiritual worship” («τὴν λογικὴν λατρείαν») found in this citation is used in the celebration of the byzantine rite at present, in the part between the “words of institution” and the “epiclesis” of the anaphora in the liturgy of St. John Chrysostom.⁹ We can suppose the date of composition of the *Letter to the Romans* in the year 57/58. So, we would be able to presume that the expression of St. Paul was adopted into the text of the eastern liturgy which was composed on the basis of the thought of James, the first bishop of Jerusalem. The priest says at this moment silently: “Also we offer you this spiritual worship without the shedding of blood, and we ask, pray and implore you: send down your Holy Spirit upon us and upon these gifts here set forth”.¹⁰

We would like to devote our attention to the fact that not only the adjective “λογικός”, but also the “ἀναίμακτος” modifies the noun “λατρεία”. In the same text of the Liturgy of St. John Chrysostom the adjective “ἀναίμακτος” is used together with the noun “λατρεία” two times (C, D below) including this passage (C). Except for these examples, the adjective “ἀναίμακτος” is used with the noun “θυσία” two times (A, B). We would like to indicate the passages in which the adjective “ἀναίμακτος” is used in the Liturgy of St. John Chrysostom.¹¹

p. 37 “ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι τοῦ προσφέρειν σοι δεήσεις, καὶ ἱευσίας, καὶ θυσίας ἀιμάκτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.” (= *Emeljük*¹² p. 115 :A)

p. 39 “ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος, καὶ ἀρχιερεὺς ἡμῶν ἐχρημάτισας, καὶ τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀιμάκτου θυσίας τὴν ἱερουργίαν παρέδωκας ἡμῖν, ὡς Δεσπότης τῶν ἀπάντων.” (= *Emeljük* p. 117 :B)

p. 50 “Ἐτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικὴν, καὶ ἀιμάκτον λατρείαν.” (= *Emeljük* p. 124 :C)

p. 51 “Ἐτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικὴν, καὶ ἀιμάκτον λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσασμένων Προπατόρων, ...” (= *Emeljük* p. 125 :D)¹³

The fact that the adjective “ἀναίμακτος” is connected with the word “λατρεία” in these examples (C, D) indicates that neither the material used in the Offertory, nor the priest engaged in it, is connected with any shedding of blood. Except for the

⁹ István Ivancsó, *Görög Katolikus szertartástan* (Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2000), 144.

¹⁰ Archimandrite Ephrem Lash (tr.), *The Divine Liturgy of our father among the saints John Chrysostom* (Oxford: Clarendon, 1995), 33.

¹¹ According to the text of *Ἡ θεῖα λειτουργία τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου* (Rome: Sedes apostolica, 1950).

¹² Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, *Emeljük föl szívnket! Görögkatolikus imakönyv*, (Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, 2011).

¹³ Except for these, the following passage can be found: p.53 “Ἐτι προσφέρομεν σοι τὴν λογικὴν λατρείαν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης,” (= *Emeljük* p. 126).

two passages (C, D), as we mentioned above, the adjective “ἀναίμακτος” is used in the other two sections (A, B) together with the noun “θυσία” («sacrifice»). This fact will probably be rooted in the fact that the Apostle Paul wishes the faithful to “offer your bodies as a living sacrifice” in the *Letter to the Romans* (Rm 12,1).

2. THE LITURGY OF JAMES

The oldest manuscript of the Liturgy of James, Vaticanus graecus 2282 (H), dates back to the 9th century. Therefore, it seems that the Liturgy of Basil had a certain influence on its text. On the basis of the text edited by Dom Mercier and his calculation of lines, the adjective “ἀναίμακτος” appears six times in the Liturgy of James:

- p. 76,22 “προσφέρειν σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”
- p. 78,16 “ἐγχειροῦντάς σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”
- p. 80,7 “προσκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”
- p. 82,1 “προσφέρειν σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”
- p. 90,9 “προσφερόμεν σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”
- p. 94,12 “ἐπὶ προσενέξει τῆς ἁγίας καὶ ἀναίμακτου θυσίας”

Except for these, on 80,10 appears this passage:

- p. 80,10 “Ἐπίδωκε ἐπὶ τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν καὶ πρόσδεξαι αὐτήν”.

In addition, on 80,13 the noun “λατρεία” is used thus:

- p. 80,13 “ὡς προσεδέξω ἐκ χειρὸς τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν, οὕτως πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προσφορὰν ἡμῶν εὐπρόσδεκτον, ...”

Therefore, as the lines quoted above indicate, in the Liturgy of James does not appear such an instance, in which the adjective “ἀναίμακτος” is used together with the noun “λατρεία”. So, we can assume that a theological thought developed from the original Liturgy of James to the later Liturgy of St. John Chrysostom, and the adjective “ἀναίμακτος” were added to the adjective “λογικός” as a kind of explanatory word.

Among the quotations above, the three examples cited from page 80 (l.7,10,13) belong to the «directions» adopted from the Liturgy of Basil to that of James.¹⁴ Including these cases, we would like to cite here from the Liturgy of Basil, in the church of byzantine rite,¹⁵ those passages in which the adjective “ἀναίμακτος” or the

¹⁴ Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, 192.

¹⁵ Ivancsó, *Görög Katolikus szertartásán*, 152.

noun “λατρεία” appear: our calculation of lines depends on that of the oldest manuscript of the Liturgy of Basil, the Codex Barberini 336.¹⁶

7v fin. = p. 39 above (*Liturgikon*¹⁷, p. 230)

9v a. = p. 80,7: “προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν” (*Liturgikon*, p. 234)

9v b. = p. 80,10: “ἔφιδε ἐπὶ τὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτήν” (*Liturgikon*, p. 234)

10r = p. 80,13: “ὡς προσεδέξω ἐκ τῶν ἀγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν” (*Liturgikon*, p. 234)

11r fin. = “σοὶ προσφέρειν ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινώσεως τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν” (*Liturgikon*, p. 238).

So, neither in the Liturgy of James, nor in that of Basil, is there any passage to be found in which the noun “λατρεία” is used with the adjective “ἀναίμακτος”. Therefore, from the ancient Liturgy of James or of Basil to the Liturgy of St. John Chrysostom, such an explanatory thought seems to have developed: the priest, who celebrates the Eucharist, is engaged himself in the action of sacrifice, which is “λογικός” or “bloodless”. The expression “bloodless” or “without shedding of blood” («ἀναίμακτος») is not found originally in the text of the New Testament, but it appears in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*. This word is used together with the adjective “λογικός” in the third chapter of that work (*T. Lev.* 3,6): “(οἱ ἄγγελοι) προσφέρουσι δὲ Κυρίῳ ὁσμὴν αὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν”.¹⁸ In this usage, however, the adjective “ἀναίμακτος” is connected with the noun “προσφορά”.

3. “λογικός”

About the adjective “λογικός”, a Greek Catholic priest Kucharek gives a detailed explanation in English: “The phrase «bloodless sacrifice of the Word» is a case in point. The original Greek λογικὴν is rendered by the Slavonic *slovesnaya*. The usual translation is «reasonable» or «rational», but it is incorrect. The Latin *rationabilis*, used by Goar, is no better. The words «spiritual» or «spiritualized» (or even «immaterial») are closer to the true meaning. The Greek λογικὴν is actually related to

¹⁶ Stefano Parenti – Elena Velkovska, *L'euclologio Barberini gr. 336* (Roma: Edizioni liturgiche, 2000), 62–64.

¹⁷ Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája* (=Liturgikon; Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, 1920).

¹⁸ In β, Αβ, S1; Robert H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Hildesheim: Georg Olms, 1960), 34.

λόγος, «word», i.e., the Word of God, the second Person of the Trinity, in the Johannine and Patristic sense”.¹⁹

Byzantine orthodox theologian Nicolas Cabasilas (1322–1391) on the other hand, emphasizes in the 51th chapter (“Why does the priest call the sacrifice a «spiritual worship?»”) of his work under the title of *A Commentary on the Divine Liturgy*, that “the changing of the offerings into the Divine Body and Blood, which is the true sacrifice, is beyond human power, and is brought about by grace; the priest only prays”.²⁰ Atanáz László Orosz, Greek Catholic bishop of the diocese of Miskolc too, remarks that “the consecration is not a work of human deed, but of the omnipotence of God”.²¹ According to Cabasilas, “the priest himself does nothing, and only makes this oblation by the use of the words of consecration”.²² Therefore, “the sacrifice is truly an act and a reality, but since the priest performs no action, but simply pronounces the words”.²³ “This is exactly why this action is not called a «deed», but a «spiritual worship»”.²⁴

Here we can notice how the expression of St. Paul («spiritual worship») was incorporated into the Byzantine liturgical text through the theological interpretation. In the original text of the *Letter to the Romans* cited above (Rm 12,1), we cannot find any liturgical connotation. So, if we take into consideration the meaning in the original text of St. Paul, we might say at the most that the priest should become a “vessel” of God, through which the Spirit of God works, just as the Apostle Paul became himself a “chosen instrument” of God (Ac 9,15).

4. “νέκρωσις”

In this context, we would like to direct our attention to St. Paul’s characteristic word which shows his theological thought well: “νέκρωσις”. This word is used in Rm 4,19 and 2Cor 4,10. St. Paul used this word first in the 4th chapter of the *Second Letter to the Corinthians*: “We always carry with us the death («νέκρωσις») of

¹⁹ Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom* (Allendale N.J.: Alleluia Press, 1971), 614.

²⁰ Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, tr. by Joan Mervyn Hussey & P. A. McNulty (Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1977), 116.

²¹ Atanáz László Orosz, *Nikolaosz Kabaszilasz Liturgia-Magyarázata* (Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1996), note 285.

²² Cabasilas, *A Commentary*, 116.

²³ Cabasilas, *A Commentary*, 116.

²⁴ Orosz, *Nikolaosz Kabaszilasz*, 128.

Jesus so that the life of Jesus, too, may be visible in our body” (2Cor 4,10). The same thought is found also in the 4th chapter of the *Letter to the Romans*: “Even the thought that his body (i.e. of Abraham) was as good as dead («νενεκρωμένον») – he was about a hundred years old – and that Sarah’s womb was dead too («νέκρωσις») did not shake his faith” (Rm 4,19).

The latter passage is contained in the section of the *Letter to the Romans* on the “faith and the justification by the grace of God” (Rm 3,21–4,25). In this *Letter*, Apostle Paul also says: “We believe that, if we died with Christ, then we shall live with him, too. We know that Christ has been raised from the dead and will never die again. Death has no power over him any more” (Rm 6,8–9). We might say that the word “νέκρωσις” expresses such a state that contains “a possibility of active life” or “a life which is not active yet itself”. Namely, the Apostle encourages here (2Cor 4,10) the faithful to let the life of risen Jesus be alive in their bodies, crucified to the world, just as the Apostle himself (Ga 6,14). So, according to St. Paul, we might say that it certifies the “justification by the grace of God” for us to carry this state of “νέκρωσις”.

5. ESCHATOLOGICAL CHARACTERISTICS OF THE EASTERN LITURGY

Here we would like to turn our attention to the fact that the liturgy, especially the eastern liturgy, is noted for its eschatological character. In fact, in the Liturgy of James, such a passage can be found in the section before the epiclesis: “Therefore, we sinners also, remembering His life-giving passion and saving cross, His death, three-day burial and resurrection from the dead on the third day, His ascension into heaven, and enthronement at Your right hand, God and Father, and His glorious and awesome second coming”.²⁵ We can identify this expression with the passage which we find before the epiclesis of the Liturgy of Basil.²⁶

According to the Liturgy of St. John Chrysostom too, the priest supplicates before the epiclesis, little shorter but realizing in fact the second coming of Christ on the altar: “Remembering therefore this our Savior’s command and all that has been done for us: the Cross, the Tomb, the Resurrection on the third day, the Ascension into heaven, the Sitting at the right hand, the Second and glorious Coming again”.²⁷

²⁵ in Greek: „Μεμνημένοι οὖν καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ τῶν ζωοποιῶν αὐτοῦ παθημάτων καὶ τοῦ σωτηρίου σταυροῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ταφῆς καὶ τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανὸς ἀνόδου καὶ τῆς ἐκ δεξιῶν σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καθέδρας καὶ τῆς δευτέρας ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς αὐτοῦ παρουσίας”. cf. Frank E. Brightman, *Liturgies, eastern and western* (Oxford: Clarendon, 1896), 405.

²⁶ Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, *Liturgikon*, 247.

²⁷ Lash, *The Divine Liturgy*, 33.

So we can say, in spite of the difference of some words, that the main arguments of the three liturgies are generally the same.

In the Liturgy of James, after some words this expression appears: “We offer you, Our Lord, this awful and bloodless sacrifice”.²⁸ Therefore, if the “words of institution” are rooted in those of Jesus, spoken in the Last Supper according to the synoptic Gospels, the section of “epiclesis” following after them in the liturgical texts is read from the eschatological point of view of the second coming of Jesus. Accordingly, the Eucharist in the eastern rite, including the case of the Liturgy of James, is celebrated already in the heavenly kingdom under the second coming of Christ. In this sense, it can be said that the characteristic feature of the *Letter of James* comes out: it is not missionary, but pastoral, so its advice is valid inside the church community.

6. REDEMPTION “ONCE AND FOR ALL” BY JESUS

The adjective “ἀναίμακτος” («bloodless»), as we investigated above, is connected with the noun “θυσία” and “λατρεία” according to the usage in the liturgical texts. It seems that in its background we can find such a theology, that Christ once and for all sacrificed himself with shedding of his own blood on the cross for the sinful humankind (Heb 7,27). In fact, “he has made his appearance once and for all, at the end of the last age, to do away with sin by sacrificing himself” (Heb 9,26); “he has offered one single sacrifice for sins, and then taken his seat forever, at the right hand of God” (Heb 10,12). We cited these passages from the *Letter to the Hebrews*, but we can find the same thought also in the *Letter to the Romans* of St. Paul: “We know that Christ has been raised from the dead and will never die again. Death has no power over him any more. For by dying, he is dead to sin once and for all, and now the life that he lives is life with God” (Rm 6,9–10). In truth, Christ “has entered the sanctuary once and for all, taking with him not the blood of goats and bull calves, but his own blood, having won an eternal redemption” (Heb 9,12). Therefore, “this will was for us to be made holy by the offering of the body of Jesus Christ made once and for all” (Heb 10,10). Christ died once and for all on the cross for the sins, and “we have complete confidence through the blood of Jesus in entering the sanctuary” (Heb 10,19). It can be said that the divine service or the liturgy, the basis of which was drawn up by the Apostle James, brother of the Lord, is celebrated in this sanctuary. This celebration does not have any relation to the shedding of blood.

²⁸ in Greek: “προσφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν”; cf. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, 90,9.

The bread and wine, through which, i.e. through the body and blood of Christ, we participate in that celebration, is found already in the heavenly sanctuary. So, this celebration of the Liturgy, or the divine service established by James, should be held on this level, i.e. in the heavenly kingdom. On the whole, we would like to emphasize it again, that also the *Letter of James* was a sermon or a letter given to the members of the community which was formed around this sanctuary.

7. CHARACTERISTICS OF THE JAMES' *LETTER* AND HIS LITURGY

In the beginning of this paper, we noted that the verb “ἀναφέρειν” used in the second chapter of the *Letter of James* (Jm 2,21) can be read in the background of Eucharist. According to our hypothesis, this James was the first bishop of Jerusalem; therefore, also the “deed” («ἔργον»; Jm 2,20.22.24.25.26) possibly means the action, which was to be carried out in the church community already organized. It seems that the word of “faith” mentioned in the *Letter of James*, one of the “catholic” letters, suggests that this community had been put to the test already enough through the Christian experiences. The author writes in fact: “Now be patient, brothers, until the Lord’s coming” (Jm 5,7), “because the Lord’s coming will be soon” (Jm 5,8). The author of this *Letter* is thus based from the outset upon the “faith” and the community of the faithful: “You well know that the testing of your faith produces perseverance” (Jm 1,3). It is well known that in the *Letter of James* there is a reference to the sacrament of anointing of the sick: “Any one of you who is ill should send for the elders of the church, and they must anoint the sick person with oil in the name of the Lord and pray over him” (Jm 5,14).

On the other hand, in the Liturgy of James there is a passage that is almost common with the text of the Liturgy of Basil: “Look upon us, O God, and consider our worship; and accept it as You accepted the gifts of Abel (Gen 4,4), the sacrifices of Noah (Gen 8,20), the burnt offerings of Abraham (Gen 22,13), the priestly offices of Moses and Aaron (Ex 4,15), and the peace offerings of Samuel (1Sam 11,15), the conversion of David (2Sam 12,13), the smoke incense of Zacharias (Lk 1,9)”.²⁹ Thus, it will be one of the characteristics of the Liturgy of James that the history of

²⁹ Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, 80,10; cf. <https://www.goarch.org/-/the-divine-liturgy-of-saint-basil-the-great#divine>. [In Greek: “ναί, ὁ θεός, ἐπίβλεψον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν καὶ πρόσδεξαι αὐτήν, ὡς προσεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα, Ἄβρααμ τὰς ὀλοκαρπώσεις, Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν τὰς ἱερωσύνας Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικὰς, Δαβὶδ τὴν μετάνοιαν Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα·]”. cf. Hajdúdorogi Püspöki Hivatal, *Liturgikon*, 234.

redemption is followed from the time of the Ancient Testament. We have already noted that the Liturgy of James is celebrated in the mode of eschatological approach. Accordingly, this historical feature might be in contrast with the “λογικός” («spiritual»), cosmological characteristics of the *Letter to the Romans* of St. Paul, based upon the cross.

8. REFERENCE TO THE DATE OF THE PASSION OF JESUS

As we indicated in the introductory chapter, Apostle Paul probably knew that the death of Jesus upon the cross coincided with the slaughter of Lamb of Passover on the Mount Sion, since the Apostle says: “our Passover, Christ, has been crucified” (1Cor 5,7). This hypothesis is obviously at variance with the tradition of the synoptic Gospels, which report that the Lord’s Last Supper was the Easter Supper. In fact, St. Paul left us the oldest tradition about the celebration of Eucharist in the 11th chapter of the *First Letter to the Corinthians*: “For the tradition I received from the Lord and also handed on you is that on the night he was betrayed, the Lord Jesus took some bread, and after he had given thanks, he broke it, and he said, «This is my body, which is for you; do this in remembrance of me». And in the same way, with the cup after supper, saying, «This cup is the new covenant in my blood. Whenever you drink it, do this as a memorial of me». Whenever you eat this bread, then, and drink this cup, you are proclaiming the Lord’s death until he comes” (1Cor 11,23–26).

On the ground of this passage we would like to pay our attention to the fact that the substance of St. Paul’s proclamation in the Eucharist is not the Supper, which is to be celebrated with Jesus in the heavenly kingdom, but the death of Jesus. St. Paul says: “All of us, when we were baptized into Christ Jesus, were baptized into his death” (Rm 6,3). Then the Apostle continues: “Our former self was crucified with him, so that the self which belonged to sin should be destroyed and we should be freed from the slavery of sin” (Rm 6,6). So, according to St. Paul, it is most important that also we are baptized into the death of Jesus on the cross with him. Thus, St. Paul emphasizes our spiritual devotion to Jesus before the cross rather than our divine services within the church community. We suppose that this emphasis on the cross can be found in the background of that recommendation of St. Paul: “I urge you to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God” (Rm 12,1).

CONCLUSION

According to the *New Jerusalem Bible*, “the ancient church definitely accepted the *Letter of James* in order to keep the dialectical equilibrium between faith and deeds, between Paul and James”.³⁰

Just as we examined in this paper, St. Paul emphasizes in the *Letter to the Romans* the importance of the cross as a central point towards the faith. The author of the *Letter of James*, on the other hand, makes a recommendation to the faithful on the mode of the everyday life after baptism: the Apostle James, the first bishop of Jerusalem, thinks about the deeds of the faithful without their shedding of blood, i.e., what should be done after the sacrifice of Jesus once and for all on the cross. These deeds are done in the heavenly community, inside the church. In this sense, we can think that the Jesus’ Supper of Passover, of which the synoptic Gospels gave evidence, was already the beginning of the realization of the heavenly Supper (Mt 26,29; Mc 14,25; Lk 22,16.18). We might also hypothesize that the synoptic Evangelists, knowing the true date of the Jesus’ death on the cross, put off this date until the following day, Nisan 15, since they perceived in the Supper of Passover the prefiguration of the banquet in the heavenly kingdom, on the basis of the thought of the Apostle James. It seems that the eschatological structure of the ancient Eucharist might remind us of this background.

³⁰ Order of Preachers, *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: EDB, 2009), 2876.

LETTERA AI ROMANI NELLE OMELIE SUI VANGELI DOMENICALI E FESTIVI NEL VANGELO DIDATTICO DI KÛRILL STAVROVECKĪJ-TRANKVILĪON DEL 1619

Taras BARŠČEVSKI

INTRODUZIONE*

L'oggetto della mia ricerca sono le citazioni dirette nel testo e le indicazioni ai margini dalla Lettera di San Paolo ai Romani presenti nel Vangelo didattico di KÛrill Stavroveckĭj-Trankvilĭon¹ del 1619. Più volte mi riferirò anche al Vangelo didattico di Zabludov² degli anni 1568–1569 per un confronto e per un completamento. In questi Vangeli didattici dei secoli XVI–XVII non si tratta di commenti dedicati esclusivamente alla Lettera ai Romani, ma sono omelie domenicali e festive rivolte soprattutto all'interpretazione dei testi evangelici. Considerando, però, l'importanza delle omelie di quel tempo tanto per la formazione spirituale quanto per quella biblica e teologica della grande maggioranza del popolo di Dio, come anche l'improbabilità per la maggior parte della popolazione di una partecipazione attiva ai dibattiti teologici influenzati dalla Riforma, dobbiamo vedere in questi testi non solo un'espressione "popolare" della fede, ma anche un influente mezzo – se possiamo esprimerci così – di indottrinazione biblica e teologica. In questa direzione ci pare di poter leggere e interpretare le stesse parole dell'introduzione al Vangelo di Zabludov, dove lo scopo della pubblicazione viene espresso nel modo seguente: "Contribuire alla propagazione della verità della Parola di Dio da parte dei credenti ortodossi e impedire la diffusione di idee eretiche"³.

Lo scopo della mia ricerca è lo studio di tutti i riferimenti alla Lettera ai Romani presenti nel Vangelo didattico di KÛrill Stavroveckĭj-Trankvilĭon per vedere il loro

* Per la traslitterazione in caratteri latini dei caratteri cirillici viene applicata la norma di traslitterazione scientifica ISO/R 9:1995.

¹ KÛrill Stavroveckĭj-Trankvilĭon, *Ëvangelie učitel'noê albo kazanâ na nedlâ prez rok" i na prazniki gospodskĭe i naročitym" svâtym" ugodnikom Božim* (Rohmanov, 1619). [=Vangelo didattico]. Per la traduzione in ucraino: Kirilo Stavrovec'kij-Trankvilĭon, *Učitel'ne Ëvangelie* (Translated by Krysa et al.; L'viv: Svičado, 2014).

² *Ëvangelie učitel'noe*, (Zabludov: Tipografia di G. Hodkevič; Stampato da I. Fedorov e P. Mstislavec, 1569). [=Vangelo di Zabludov].

³ Grigorĭj Hodkevič, [Introduzione], in *Vangelo di Zabludov*.

impiego nell'esposizione omiletica. Non si tratta solamente di isolarli nel testo e di studiarli come unità indipendenti, ma di vedere piuttosto quali brani (versetti) e quali concetti della Lettera ai Romani vengono usati nelle omelie poi in che modo servono all'interpretazione dei brani evangelici. Vorrei inoltre analizzare se nelle omelie ci sono in qualche modo presenti i grandi temi della Lettera ai Romani come, per esempio, la grazia divina, la maledizione del peccato, la giustificazione attraverso la fede, la morte e la vita con Cristo risorto, l'azione dello Spirito...⁴.

Trattandosi di opere non dedicate direttamente alla Lettera ai Romani per una giusta comprensione è molto rilevante il contesto: tanto quello liturgico delle letture bibliche domenicali e festive quanto quell'omiletico dei Vangeli didattici. Perciò dedicherò una breve introduzione al sistema delle letture bibliche dell'anno liturgico bizantino-slavo e all'importante ruolo che ci ha la Lettera ai Romani. Un'altra introduzione sarà concernente il genere letterario dei Vangeli didattici in generale ma soprattutto il contesto e lo scopo dei due Vangeli didattici menzionati prima. Solo a quel punto potremo dare una giusta interpretazione sull'uso dei singoli brani della Lettera ai Romani nell'esposizione e nel commento dei Vangeli.

I. IL CONTESTO LITURGICO ED OMILETICO DEI VANGELI DIDATTICI

I.1. L'Apóstolos slavo-bizantino

Il "libro dell'Apostolo" bizantino-slavo inizia con il libro degli Atti degli Apostoli che viene letto durante il tempo liturgico che va da Pasqua fino alla domenica di Pentecoste. La lettura continua del libro degli Atti inizia il giorno di Pasqua con At 1,1-8 e finisce il sabato prima della Pentecoste con At 28,1-31. Nella domenica di Pentecoste si legge dall'inizio del libro degli Atti la pericope sull'effusione dello Spirito Santo (At 2,1-11)⁵.

Anche se la lettura liturgica domenicale e feriale dopo gli Atti degli apostoli continua con la lettura della Lettera di san Paolo ai Romani – con un'interruzione per il Lunedì dello Spirito Santo, quando si legge Ef 5,9-19 – il libro dell'Apostolo segue un altro ordine dei libri: all'inizio si trovano le sette lettere cattoliche (1-2 Pt; 1-3 Gv, Gc, Gd) seguite dalle lettere di San Paolo nel seguente ordine: Rm, 1-2 Cor, Gal, Ef, Fil, Col, 1-2 Tess, 1-2 Tim, Tt, Flm ed Ebr. Il libro dell'Apocalisse non c'è nell'*Apóstolos* bizantino!

⁴ Lettera ai Romani. Introduzione, in: *TOB. La Bibbia da studio*, (Leumann (Torino): Elledici, 2003), 2564.

⁵ Cfr. Tommaso Federici, *Resuscitò Cristo! Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina* (Palermo: Eparchia di Piana degli Albanesi, 1996).

A partire dal martedì della prima settimana dopo la Pentecoste per i giorni feriali la liturgia bizantino-slava propone una lettura continua della lettera ai Romani, per il sabato e la domenica offre invece letture scelte al di fuori della lettura continua. Prendendo in considerazione che in Ucraina a livello parrocchiale le Chiese orientali di rito bizantino-slavo non avevano una prassi della celebrazione quotidiana della Divina liturgia prima del sec. XVII – e anche oggi questa prassi si può considerare più straordinaria che ordinaria –, le letture domenicali, seguite da quelle del sabato, sono più “conosciute” dai fedeli e dunque sono anche più influenti e importanti nell’educazione alla fede dei fedeli. Un’eccezione rappresenta la prima domenica dopo Pentecoste, chiamata “la domenica di tutti i santi” che ha la lettura dalla lettera agli Ebrei (11,33–12,2). Dunque la prima domenica dove in chiesa è letta la Lettera ai Romani è la seconda domenica dopo la Pentecoste quando viene letto il brano di Rm 2,10–16.

La lettera ai Romani è letta per sei domeniche consecutive a partire dalla Domenica di tutti i Santi e finendo con la settima domenica dopo la Pentecoste, mentre la lettura feriale inizia, come abbiamo detto, il martedì della prima settimana dopo Pentecoste e finisce con il lunedì della sesta settimana; le letture di sabato invece continuano fino al sabato della decima settimana. Vediamo questo in uno schema:

Domenica della Santa Pentecoste –

Lunedì dello Spirito Santo: –

Martedì: Rm 1–7.13–17

Mercoledì: Rm 1,18–27

Giovedì: Rm 1,28–2,9

Venerdì: Rm 2,14–29

Sabato: Rm 1,7–12

Domenica di tutti i Santi: –

Seconda settimana dopo la Pentecoste

Lunedì: Rm 2,28–3,18

Martedì: Rm 4,4–12

Mercoledì: Rm 4,13–25

Giovedì: (Rm 5,10–16); 1 Cor 11,23–32

Venerdì: Rm 5,17–6,2

Sabato: Rm 3,19–26

Domenica 2° dopo Pentecoste: Rm 2,10–16

Terza settimana dopo Pentecoste

Lunedì: Rm 7,1–13

Martedì: Rm 7,14–8,2

Mercoledì: Rm 8,2–13

Giovedì: Rm 8,22–27
 Venerdì: (Rm 9,6–19); Ebr 2,11–18
 Sabato: (Rm 3,28–4,3) e Fil 2,5–11
Domenica 3° dopo Pentecoste: Rom 5,1–10

Quarta settimana dopo Pentecoste

Lunedì: Rm 9,18–33
 Martedì: Rm 10,11–11,2
 Mercoledì: Rm 11,2–12
 Giovedì: Rm 11,13–24
 Venerdì: Rm 11,25–36
 Sabato: Rm 6,11–17

Domenica 4° dopo Pentecoste: Rm 6,18–23; Tutti i santi del popolo ucraino, Rm 8,28–39

Quinta settimana dopo Pentecoste:

Lunedì: Rm 12,4–5.15–21
 Martedì: Rm 14,9–18
 Mercoledì: Rm 15,7–16
 Giovedì: Rm 15,17–29
 Venerdì: Rm 16,1–16
 Sabato: Rm 8,14–21

Domenica 5° dopo Pentecoste: Rm 10,1–10

Sesta settimana dopo Pentecoste:

Lunedì: Rm 16,17–24
 Sabato: Rm 9,1–5

Domenica 6° dopo Pentecoste: Rm 12,6–14

Settima settimana dopo Pentecoste:

Sabato: Rm 12,1–3

Domenica 7° dopo Pentecoste: Rm 15,1–7

Ottava settimana dopo Pentecoste:

Sabato: Rm 13,1–10

Nona settimana dopo Pentecoste:

Sabato: Rm 14,6–9

Decima settimana dopo Pentecoste:

Sabato: Rm 15,30–33

Possiamo constatare che alcune pericopi sono omesse dalla lettura continua, si ritrovano però in altre occasioni dell'anno liturgico (6,3–11 viene letto durante il vespro del Sabato santo; 8,28–39 per la memoria dei grandi martiri; 13,11b–14,4 nella Domenica dei latticini e per la Natività di Giovanni Battista e 14,19–26 nel

Sabato della Settimana dei latticini). Tre versetti invece sono del tutto omessi dalla lettura: si tratta di 3,27⁶, 13,11⁷ e 14,5⁸. Dall'altra parte troviamo quattro brani che si leggono in due diverse occasioni: Rm 3,6–11 (Ora terza del Venerdì santo e Lunedì della Seconda settimana dopo Pentecoste dove fa parte di una lettura più estesa che va dal 2,28 fino a 3,18); Rm 8,3–9 (28 dicembre, memoria dei Ventimila santi, arsi vivi a Nicomedia e Mercoledì della Terza settimana dopo Pentecoste, 8,2–13); Rm 8,8–14 (4 gennaio, Sinassi dei settanta santi apostoli e Mercoledì della Terza settimana dopo Pentecoste, 8,2–13) e Rm 13,11b–14,4 che si legge sia nella Domenica dei latticini che per la Natività di Giovanni Battista (il Precursore).

Definire quale sia il brano “preferito” della Lettera ai Romani per l'anno liturgico, limitandosi alla frequenza delle letture liturgiche risulta non solo difficile, ma addirittura impossibile. Forse il brano 13,11b–14,4 che si legge durante la Divina liturgia nella Domenica dei latticini e nella festa della Natività di San Giovanni Battista dovrebbe avere un impatto più significativo sulla comunità liturgica. Dall'altra parte la scelta selettiva dei brani per le letture della domenica e del sabato indicherebbe qualche connessione tra il Vangelo domenicale e la lettura presa dalla lettera ai Romani. In ogni caso la liturgia avrebbe collegato alcuni brani della lettera ai Romani con le letture evangeliche, seguendo una certa logica. Purtroppo dalla comparazione delle citazioni dalla Lettera ai Romani nella spiegazione del Vangelo corrispondente, non risulta che l'autore delle omelie abbia cercato delle connessioni per proporre una “chiave paolina” nell'interpretazione del brano evangelico.

1.2. Vangeli didattici

Il genere dei vangeli didattici – una raccolta di omelie sulla base dei vangeli domenicali e festivi – è apparso nella letteratura paleoslava sul territorio dell'Ucraina odierna già nel sec. XI, però si è sviluppato praticamente solamente nel sec. XVI. Nel mondo slavo la più antica raccolta di queste omelie apparteneva a Costantino di Preslav (860 cca – 925 cca) che già nei secoli IX–X ne avrebbe compilata una in base alle opere dei Padri della Chiesa, ma soprattutto di San Giovanni Crisostomo. Nella Rus' di Kiev però questa compilazione non ebbe fortuna e si conosce un solo manoscritto della seconda metà del secolo XII⁹.

⁶ Rm 3,27: Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede.

⁷ Rm 13,11: E questo voi farete, consapevoli del momento: è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché adesso la nostra salvezza è più vicina di quando diventammo credenti.

⁸ Rm 14,5: C'è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali; ciascuno però sia fermo nella propria convinzione.

⁹ Cfr. Galina Čuba, *Ukraïns'ki rukopisni učitel's'ki Êvangeliâ. Doslidžennâ, katalog, opisi* (Kïiv – L'viv: Svičado, 2011), 5.

Molto più popolare era il Vangelo didattico attribuito al patriarca Callisto (1350–1354, 1355–1363) che fu tradotto dal greco in slavo verso la fine del secolo XIV e l'inizio del XV. Questo oltre alla traduzione delle opere dei Padri della Chiesa conteneva anche un insegnamento del primo teologo della Rus' di Kiev Cirillo di Turov (1130–1182) per l'Ascensione del Signore. Fino alla seconda metà del secolo XVI questo vangelo venne copiato a mano finché nel 1569 fu anche stampato: si tratta, infatti, del Vangelo didattico stampato a Zabludov nella tipografia di Grygorij Hodkevič da Ivan Fedoriv. Nel 1580 nella tipografia di Vasil' Haraburda e nel 1595 nella tipografia dei Mamonič a Vilnus venne ristampato ancora due volte senza grandi modifiche poi nel 1606 a Krilos nella tipografia di Gedeon Balaban ebbe un'edizione più estesa. Nel 1606 gli fu anche assegnata la paternità del patriarca Callisto I di Costantinopoli. Tutte queste edizioni furono pubblicate in lingua slavo-ecclesiastica, anche se nell'Introduzione Hodkevič menziona la sua non realizzata idea di tradurre il Vangelo didattico nella lingua comune "per la comprensione della gente semplice"¹⁰. Il progetto di Hodkevič fu realizzato mezzo secolo dopo la prima edizione da parte di Meletij Smotriskij che nel 1616 a Vievis (Lituania) pubblicò la sua versione del Vangelo didattico in lingua "volgare"¹¹, introducendo però tanti cambiamenti ed amplificazioni che sarebbe meglio parlare di un'adattamento dell'opera e non della sua traduzione¹².

Il Vangelo didattico di Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, pubblicato in una tipografia mobile a Rahmanov nei dintorni di Počajiv nel 1619, si presenta come opera del tutto originale¹³. Le sue omelie segnano l'inizio del barocco nella letteratura ucraina¹⁴. La sua opera assomiglia formalmente ai vangeli didattici precedenti, il contenuto tuttavia si presenta totalmente nuovo, marcato in modo molto visibile dallo stile dell'autore¹⁵. Solo un anno dopo la pubblicazione, nel 1620 il Concilio di Kiev

¹⁰ G. Hodkevič, [Introduzione], in, *Vangelo di Zabludov*.

¹¹ Maxentij [Meletij] Smotriskij, *Ėjgłie Učitel'noe, albo kazanà na kodžuù nedlù i svta uročistyj prez' Stgo otca našego Kalista, arhiëpskpa Konstantinopol'kogo i Vselenskogo Patriarhu, pred dvimasty lit po kgrecku napisannyj, a teper novo z kgreckogo i slovenskogo àzyka na ruskij pereloženyj* (Vievis, 1616).

¹² Cfr. Galina Čuba, *Ukrajins'ki rukopysni učitel's'ki Jevanhelija*, 5–7.

¹³ Cfr. Galina Ī. Koval'čuk, *Rukopisni knigi ta starodruki* (Kiiv: Nacional'na biblioteka Ukraïni imeni V. Ī. Vernads'kogo, 2011), 69.

¹⁴ Cfr. D. Čiževskij, *Ukraïns'ke literaturne baroko: Vibr. pracì z davn'oi literaturi* (Kiiv: Oberegi, 2003), 273.

¹⁵ Cfr. Bogdana Melih, "Žanr učitel'nogo èvangelià: specifika ta istorià rozvitku," *Sthudia methodologica* 32(2011), 169.

ne proibisce la lettura, e nel 1627 lo zar Mihajlo Fedorovič e il patriarca Filaret ne ordinano la sua distruzione sul rogo¹⁶.

La pubblicazione del Vangelo didattico di Zabludov doveva, come abbiamo già detto “contribuire alla propagazione della verità della Parola di Dio da parte dei credenti ortodossi e impedire la diffusione di idee eretiche”, perché – continua Hodkevič nell’introduzione – “parecchi cristiani hanno vacillato nella fede a causa di nuove e diverse dottrine”¹⁷. Considerando però il fatto che si tratta della traduzione di un’opera “classica” non ci pare che gli editori volessero “rispondere” a queste “nuove dottrine” in modo diretto, ma piuttosto confermare la fede dei loro contemporanei con un rafforzamento della dottrina tradizionale¹⁸. Invece il Vangelo didattico di Stavroveckij-Trankvilion, che pare essere stato molto più influenzato dalle nuove correnti e il quale pretendeva di comporre il suo Vangelo didattico “secondo i dogmi veri della pietà della santa Chiesa Apostolica Orientale”, come reazione a “dottrine straniere e diverse postille, ostili alla Chiesa di Dio: ariane, anabattiste e calviniste”¹⁹, non fu approvato, anzi, come abbiamo già detto, fu addirittura messo al bando. Forse una delle cause di questo suo rigetto è stata l’adattamento alle nuove metodologie e l’uso della lingua volgare, anziché le idee eretiche esposte nell’opera.

2. IL VANGELO DIDATTICO DI KYRILL STAVROVECKIJ-TRANKVILION

Il Vangelo didattico di Kyrill Stavroveckij-Trankvilion contiene 109 omelie distribuite in due parti. Nella prima parte, dedicata alle domeniche e alle feste mobili dell’anno liturgico, sono raccolte 69 omelie, mentre la seconda parte conta 36 omelie dedicate alle feste fisse e 4 omelie per varie occasioni. Generalmente ciascuna di queste omelie contiene il testo del Vangelo e la sua spiegazione, divisi in due parti, che l’autore propone di leggere durante il servizio in due diverse occasioni²⁰.

¹⁶ Cfr. Bogdana Krisa, "Propovìdnik Slova Božogo. Vstupne slovo," in *Učitel'ne Êvangeliê* (ed. Stavrovec'kij; L'viv: Svičado, 2014), 13.

¹⁷ G. Hodkevič, [Introduzione], in *Vangelo di Zabludov*.

¹⁸ A conferma di questo potrebbe servire anche il desiderio non realizzato di Hodkevič di pubblicare la sua opera nella lingua popolare a causa forse anche di problemi “tecnici”, ma soprattutto il timore di “fare più sbagli” con la traduzione che non pubblicando il testo slavo-ecclesiastico.

¹⁹ Introduzione, in Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*.

²⁰ Cfr. Mariâ Kašuba, "Skarbničâ idej ta dumok: sučasna ukraïns'ka versiâ «Êvangeliâ učitel'nogo» Kirila Trankviliona Stavrovec'kogo (L'viv: Svičado, 2014, 679s.)," *Studia Polsko-Ukrainske* 2(2015), 178.

Paolo viene citato direttamente per 76 volte, con il suo nome Paolo (48 volte), oppure con il titolo di “Apostolo”, o “parola” o “bocca” apostolica (28 volte)²¹. Per quattro volte troviamo l’espressione “Apostolo Paolo”. Di questi 76 riferimenti 48 sono citazioni dirette mentre le altre 28 – indirette o descrittive. Per quanto riguarda la Lettera ai Romani, troviamo 4 citazioni dirette: 1,9; 8,35; 10,10 e 11,33.

Si contano inoltre 5 citazioni indirette, nelle quali Stavroveckij-Trankvilion generalmente riassume le parole di Paolo: 2,2–8; 9,3–5 (2 volte); Rm 10 (5,14) e 10,6–7.

Oltre a questi riferimenti diretti e indiretti a Paolo, dove l’autore menziona il suo nome o lo indica tramite il titolo di “apostolo”, notiamo molti altri riferimenti alle Lettere di San Paolo tra cui 37 dalla Lettera ai Romani, di cui solo due sono i riferimenti diretti (1,17 e 4,3) e tutti gli altri sono indiretti.

In tutto sono 44 i riferimenti alla Lettera ai Romani. Bisogna, però, subito chiarire che nessuna delle 109 omelie analizza o tenta di spiegare un brano della Lettera. Infatti i riferimenti vengono usati piuttosto come conferma di quanto esposto o come argomento per la propria tesi. Cercheremo anche di vedere se l’argomentazione biblica viene usata per una qualche confutazione delle eresie in quanto, come abbiamo già detto, l’opera si presenta come una reazione a “nuove dottrine”. Anche se, dall’altra parte, la stessa opera di Stavroveckij-Trankvilion è stata rifiutata come “non ortodossa”.

2.1. Il testo dei riferimenti

Vorrei anzitutto analizzare il testo delle citazioni dirette²². Quale edizione biblica Stavroveckij-Trankvilion ha potuto usare per le citazioni della Lettera ai Romani? Come libro liturgico l’*Apostolos* era distinto dal *Vangelo* ed uno era stato stampato a Lviv da Ivan Fedoriv nel 1574²³. Qualche anno dopo lo stesso Ivan Fedoriv pubblicò l’intera Bibbia ad Ostroh²⁴. Questi due testi, forse anche perché furono pubblicati dalla stessa persona, per quanto riguarda le citazioni dirette dalla Lettera ai Romani, sono identici. Stavroveckij-Trankvilion invece presenta qualche piccola variante, prevalentemente di tipo ortografico, eccetto l’ampliamento in Rm 11,33, come si può osservare dalla tabella.

²¹ In riferimento a qualche scritto questo titolo “apostolo” viene usato una volta solo per Pietro, Giuda e Giovanni.

²² In quanto non si tratta di una ricerca filologica, per la comparazione userò il testo slavo-ecclesiastico della cosiddetta “scrittura civile russa” o “graždanka”.

²³ *Apostol*, (Lviv: Tipografia di I. Fedorov, 1574).

²⁴ *Biblia, sirič knigy Vethago i Novago Zavita po ázyku slovensku*, (Ostrog: Tipografia di K. K. Ostrozkij; Stampato da I. Fedorov, 1581).

	Vangelo didattico di Stavroveckij-Trankvilion (1619)	Apostol di Lviv (1574)	Bibbia di Ostroh (1581)
Rm 1,9	emuže služu duhom moim vo blagovestvovaniû syna ego	emuže služu duhom moim vo blagovestvovanii syna ego	emuže služu duhom moim vo blagovestvovanii syna ego
	<i>al quale rendo culto nel mio spirito annunciando il vangelo del Figlio suo</i>		
Rm 1,17	pravednyj ot very živ budet	pravednyj že ot very živ budet	pravednyj že ot very živ budet
	<i>Il giusto per fede vivrà.</i>		
Rm 4,3	verova avraam " bogu , i vmenisâ emu v pravdu.	verova že avraam " bogovi , i vmenisâ emu v pravdu.	verova že avraam " bogovi , i vmenisâ emu v pravdu.
	<i>Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia.</i>		
Rm 8,35	Kto ny razlučit ot lûbvĭ božiâ	Kto ny razlučit ot lûbvę božiâ	Kto ny razlučit ot lûbvę božiâ
	<i>Chi ci separerà dall'amore di Cristo?</i>		
Rm 10,10	serdcem ubo veruetsâ v pravdu, usty že ispoveduetsâ vo spasnie	serdcem bo veruetsâ v pravdu, usty že ispoveduetsâ vo spasnie	serdcem bo veruetsâ v pravdu, usty že ispoveduetsâ vo spasnie
	<i>Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.</i>		
Rm 11,33	o glubina bogatstva, šedrot tvoih carû svâtih čeloviko lûbivij, âko neispytanni sudove tvoi, i neizsledovani putie miloserdîâ tvoego, âko tolikii dary i bogatstva talanty, daroval esi rodu čelovičeskomu	o glubina bogatstva i premudrosti i razuma božiâ! âko neispytanni sudove ego, i neizsledovani putie ego.	o, glubina bogatstva i premudrosti i razuma božiâ! âko neispytanni sudove ego, i neizsledovani putie ego.
	<i>O profondità della ricchezza, della tua generosità, o re amante degli uomini dei santi. Quanto insondabili sono i tuoi giudizi, e inaccessibili le vie della tua misericordia, se tanti doni e la ricchezza dei talenti hai donato al genere umano</i>	<i>O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!</i>	

Bisogna osservare che Stavroveckij-Trankvilion oltre ai riferimenti a "začalo" (gr. *περικοπή*)²⁵ offre sempre in margine riferimenti ai capitoli, che sono assenti nell'edizione dell'Apostolo di Lviv del 1574, ma sono già presenti nella Bibbia di

²⁵ La divisione del testo dei Vangeli, degli Atti degli Apostoli e delle Lettere in pericopi per l'uso liturgico, si è formata nel secolo V. Ciascun Vangelo ha una sua numerazione propria delle pericopi (Matteo viene diviso in 116 pericopi, Marco – in 71; Luca – in 114 e Giovanni – in 67). Invece per gli Atti degli Apostoli e le Lettere esiste una numerazione continua di 335 pericopi. La Lettera ai Romani viene suddivisa in 43 pericopi (79–121).

Ostroh del 1581, come anche nelle varie traduzioni protestanti del tempo. Per quanto riguarda il testo, dobbiamo dire che le citazioni dirette dalla Lettera ai Romani corrispondono al testo slavo-ecclesiastico, con pochissime e insignificanti alterazioni. L'eccezione è Rm 11,33 dove abbiamo, secondo me – dopo aver visto e controllato le antiche traduzioni polacche e ceche –, piuttosto un libero allargamento del testo e non una citazione letterale.

2.2. Il contenuto delle citazioni

I riferimenti sono inseriti nel discorso in modo molto naturale così che, senza un'espressa indicazione dell'autore al margine della pagina, sarebbe assai difficile riconoscerli. Per esempio, parlando della misericordia di Dio a proposito della parabola del figliol prodigo (adesso nella nuova traduzione CEI si chiama la parabola del padre misericordioso)²⁶, Stavroveckij-Trankvilion inserisce nella bocca del padre le parole seguenti: "Rivestitelo dell'abito che lui si è tolto di sua volontà essendo stato spogliato da satana; ornate colui, per il quale io ho ornato il mondo", dove abbiamo riferimenti oltre che a Rm 8, anche a Gen 1, 1 Cor 3 e Gal 3.

Una certa libertà di citazione l'autore la mostra nel brano di Rm 8,35ss che viene citato quattro volte in diverse occasioni. Parlando dell'amore per Dio e del rispetto che si deve dare al Corpo di Cristo in occasione del Sabato Santo²⁷, l'autore invita ad accogliere "la voce di Paolo" rispondendo alle forze ostili e alle potenze oscure dicendo: "Chi ci separerà dall'amore di Cristo?". A differenza di Paolo che continua con un'altra domanda retorica per riprendere solo al v. 38 affermativamente la lista, il nostro autore subito afferma: "Sicuramente nulla!" e continua offrendo una nuova lista concernente il suo amore verso Cristo: "né spada, né fuoco, né morte, né vita, né angoscia, né nudità, né fame, né presente, né avvenire, né altezza, né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarmi dall'amore di Cristo"²⁸.

Parlando dei sette misteri della morte volontaria di Cristo nel contesto del Giovedì santo, l'autore del Vangelo didattico mette sulla bocca di "apostoli, martiri, eremiti, monaci, asceti e di quanti amano la fatica" la stessa domanda "Chi ci separerà dall'amore di [Cristo], nostro Dio?", offrendo tre risposte corrispondenti: "è chiaro, che né morte, né vita, né angeli, né principati, né presente né avvenire, né altezza, né profondità né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Cristo"; "Veramente, né morte, né spada, né fuoco, né prigionia, né calderone bollente, né attacco e furia delle belve" e "è ovvio che né angoscia, né nudità, né sete,

²⁶ Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 10f.

²⁷ Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 118f.

²⁸ Il testo biblico offre un altro ordine in riferimento all'amore di Dio. Inoltre l'autore omette "persecuzione", "pericolo", "angeli", "principati" e "potenze", però aggiunge "fuoco".

né fame, né gelo e calore della giornata, né seduzione del piacere temporaneo di questo secolo, né il ribollire del mare sfrenato della nostra giovinezza”²⁹, riferiti più specificamente ai martiri nel secondo caso e agli eremiti e ai celibi nel terzo.

Il riferimento a questo brano lo troviamo ancora nella domenica delle donne mirofore che vengono indicate come esempio per le donne cristiane di oggi, perché “non si sono spaventate a causa di Cristo e né la morte, né le minacce dei persecutori, né la spada le hanno separate dal Suo amore”³⁰. Merita attenzione il fatto che la negazione della possibilità di essere separati da Cristo viene infatti confermata da eventi passati concreti.

Offrendo di nuovo l’esempio dei martiri nell’ottava domenica dopo Pentecoste in riferimento al Regno di Dio che deve essere cercato con sforzo, con amore e con la grazia dello Spirito Santo offerta a quanti s’impegnano, Stavroveckij-Trankvilion incoraggia tutti a accendere il fuoco dell’amore, perché allora “nulla ci potrà separare da Cristo: né il fatto che dobbiamo lasciare la casa e la famiglia, né la perdita del patrimonio e delle proprietà, né la fame e la nudità, e neanche la morte e la spada”. Infatti “i martiri, che sono andati dietro a Cristo, non ebbero paura né delle minacce dei persecutori, né del rogo, né delle belve, né del fuoco, né della spada, né della prigione, né delle fornaci, né del saccheggio dei beni, né delle sofferenze durante le torture, né della morte, né della vita, né della corruzione degli idolatri né della tentazione della ricchezza che non li potevano separare dall’amore di Cristo”³¹.

Riassumendo quanto detto possiamo constatare che l’autore, allargando la lista degli ostacoli superati e offrendo gli esempi soprattutto dei martiri e degli eremiti, soggettivizzando il testo, vuole assicurare i suoi lettori/ascoltatori che l’amore può superare tutti gli ostacoli della vita terrena e può portare alla salvezza eterna³².

Oltre a Rm 8,35ss, anche Rm 9,3ss viene menzionato più volte. Si tratta della frase di Paolo dove lui, parlando della sua appartenenza al popolo d’Israele, esprime la sua prontezza a essere addirittura escluso lui stesso dal popolo delle promesse divine, affinché Israele si possa salvare: “Vorrei infatti essere io stesso anatema separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne” (Rm 9,3). Sono principalmente due i contesti di applicazione di queste parole.

L’autore propone innanzitutto queste parole come argomento per il fratello maggiore della parabola del figliol prodigo ad accogliere l’invito del Padre rivolto ai giusti. Questa interpretazione mi pare molto inusuale per cui vorrei offrire il testo di questo paragrafo tradotto per intero: “O giusto, cosa stai facendo! Invano ti

²⁹ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 88f e 88r.

³⁰ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 144f.

³¹ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 245f e 245r.

³² Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 303r.

arrabbi contro tuo fratello e diventi schiavo dell'invidia! Invece di rallegrarti, tu ti colmi di tristezza; perché non cerchi di assomigliare al beato Paolo, lui stesso infatti era pronto a essere separato da Cristo ed essere considerato anatema per i suoi fratelli, e tu perché stai fuori della casa, triste, pieno di rabbia. Entra, quando tuo padre ti chiama³³. Bisogna sottolineare che i testi liturgici della domenica del figliol prodigo a cui si riferisce questo testo nell'omelia intitolata "Dio misericordioso non disdegna i peccatori, ma va loro incontro e li riporta nuovamente alla dignità originaria", parlano quasi esclusivamente del figlio prodigo. Lo viene associato al lettore che si considera peccatore e non menzionano mai il figlio maggiore e la necessità della sua conversione³⁴. Oggi questo aspetto viene sottolineato da diversi autori, come per esempio nel libro di Nouwen³⁵, oppure nel commentario di Maillot³⁶. Si può dire che già il solo riferimento al figlio maggiore nella spiegazione di questa parabola nel contesto della liturgia bizantina è una vera novità, anche se il nostro autore non parla della sua conversione, però sottolinea la necessità di accogliere con gioia il fratello pentito, applicando l'invito a gioire soprattutto ai sacerdoti: "Anche voi, che state intorno all'altare, servendo Dio, comprendete la gioia spirituale che bisogna avere al ritorno del peccatore pentito". Infatti l'omelia finisce con le parole del figlio maggiore: "Ti ringrazio, padre santo e giusto! La tua misericordia è immensa, perché ami i giusti e perdoni ai peccatori e tutti chiami alla salvezza con la promessa dei tuoi doni celesti. Gloria alla tua misericordia e alla tua volontà, che conduci i peccatori dalla morte alla vita eterna e dalle tenebre alla luce, nel Tuo Regno Celeste, affinché tutti noi lo riceviamo per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo"³⁷. Per quanto riguarda il collegamento del nostro autore, il quale contrappone a San Paolo – a quella persona che esprime la sua prontezza di essere separato da Cristo e diventare anatema a causa dei suoi fratelli, il giusto che rifiuta l'invito del Padre alla gioia, a prima vista non sembra logico. Tuttavia nel contesto della polemica confessionale e delle ripetute accuse di eresia (solamente nel vangelo didattico di Stavroveckij-Trankvilion si menzionano circa 250 volte eresie, eretici, idee eretiche...) pare un interessante argomento per lasciare almeno la porta aperta alla conversione: in ogni caso si tratta di fratelli! Il contrasto lo vediamo fra il fratello

³³ Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 10f.

³⁴ Cfr. *Triod' postnaà ili Tripěsnec' ellinski Triodion*, L'vov, 1906, 7–12. Anche cfr. *Osmoglasnik' ellinski že Oktoih ili Paraklitiki. Tvorenje Prepodobnago Otca našego Ioanna Damaskina i inyh' bogogovějnyh Otec*, L'vov, 1895 (ristampa: 2015).

³⁵ Henri J. M. Nouwen, *L'abbraccio benediciente: meditazione sul ritorno del figlio prodigo* (041; Brescia: Queriniana, 1999).

³⁶ Alphonse Maillot, *Le parabole di Gesù* (San Paolo Edizioni, 1997).

³⁷ Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 11f.

maggiore che sta fuori della casa, triste e pieno di odio a causa del ritorno del fratello e, dall'altra parte, Paolo che si dimostra pronto a essere separato dal Cristo e scomunicato a vantaggio dei suoi fratelli.

Anche il secondo riferimento a Rm 9,3 va nella stessa direzione dell'amore fraterno, perché propone san Paolo non solo come esempio di preghiera per i suoi persecutori e nemici, ma sottolinea la sua prontezza a essere scomunicato, *nonostante* lui stesso abbia sofferto a causa dei giudei³⁸. È interessante vedere come questa estrema dichiarazione di Paolo viene usata come invito all'amore fraterno da dimostrare con la gioia dei figli di Dio e al perdono ai fratelli (e connazionali!).

Un tema evocato assai spesso con i riferimenti alla Lettera ai Romani è quello del Dio creatore. L'autore, riferendosi a Rm 1,20³⁹, afferma la possibilità di conoscere Dio, la sua potenza e i suoi doni invisibili attraverso la creazione⁴⁰. Citando indirettamente Rm 9,19–20⁴¹ l'autore invita a non lamentarsi e a non opporsi a Dio, anche se Lui dovesse prendere tuo figlio o tua figlia⁴², ma di fidarsi pienamente della sua Provvidenza (cfr. Rm 9,18)⁴³.

2.3. Il tema della fede

Un tema importante della Lettera ai Romani è il tema della fede e della salvezza per suo tramite. Il Vangelo didattico non offre un'esegesi di qualche brano interamente dedicato alla fede, però cita in più riprese alcuni versetti circa la fede ed inoltre offre più omelie dedicate a questo tema. Vorrei dare un breve sguardo a questi testi per vedere in che modo viene usata la Lettera ai Romani nella comprensione e nell'esposizione del tema della fede. L'autore cita solo cinque versetti della lettera ai Romani che parlano della fede: tre sono citazioni dirette: 1,17; 4,3 e 10,10 e due – indirette: 3,28 poi ancora una volta 10,10. Ecco questi versetti:

1,17: In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto:

Il giusto per fede vivrà.

3,28: Noi riteniamo infatti che *l'uomo è giustificato per la fede*, indipendentemente dalle opere della Legge.

³⁸ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 264f.

³⁹ Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute.

⁴⁰ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 207r (1 vol.) e 4f (2 vol.).

⁴¹ Mi potrai dire però: «Ma allora perché rimprovera ancora? Chi infatti può resistere al suo volere?». O uomo, chi sei tu, per contestare Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: «Perché mi hai fatto così?».

⁴² Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 328r.

⁴³ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 55r.

4,3: Ora, che cosa dice la Scrittura? **Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia.**

10,10: Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza.

Possiamo osservare che tutte le citazioni usate collegano la fede con la giustizia. L'autore vuole anzitutto affermare la priorità della fede, chiamandola "il principio di tutto"⁴⁴ e attribuendo alla Scrittura la sua definizione come "madre di tutte le virtù"⁴⁵. Quest'ultima definizione purtroppo manca dalla Scrittura e non è chiaro quale testo l'autore abbia in mente. Queste due definizioni di fede come "principio" e "madre" servono all'autore per dire che senza la fede non è possibile piacere a Dio né avere l'accesso alla vita eterna. "Il giusto per fede vivrà" (Rm 1,17) significa per il nostro autore che "tutti i giusti si sono uniti a Dio e per fede vivono in eterno"⁴⁶: questo unirsi a Dio e vivere per fede sarebbe dunque il modo anche di piacere a Dio, da cui nasce questo rapporto eterno. Invece il versetto "essere giustificati per la fede" (Rm 3,28) il nostro autore lo comprende più come l'espressione della forza, della potenza della fede (la forza che manca dalla legge) che rende possibile l'accesso alla vita eterna⁴⁷. Quel "giusto" che vivrà per fede per il nostro autore è anzitutto Abramo, chiamato anche "l'amico di Dio"⁴⁸. Questa sua "amicizia" nasce dal desiderio di piacere a Dio per cui lui era pronto anche a sacrificare a Dio il suo figlio unigenito. Per il nostro autore proprio questo è il significato di Rm 4,3 ("Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia"): Abramo "crede a Dio", cioè gli vuol piacere, diventa suo amico e Dio lo ricompensa con la sua "giustizia", cioè con l'eternità o la "vita beata" introdotta qui con l'appellativo "santo": "Veramente è così: i santi erano considerati gli amici di Dio, come sta scritto: 'Abramo credette a Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia' (Rm 4,3) e fu chiamato amico di Dio, perché ha offerto in sacrificio per lui il suo figlio unigenito"⁴⁹. Alla stessa categoria degli amici di Dio appartiene anche Mosè che non fu bruciato nel fuoco, ma come Abramo sul monte Somor (l'autore chiama così il monte del sacrificio di Isacco, anche i testi liturgici della Domenica della Samaritana usano la stessa denominazione per il luogo dell'incontro tra Gesù e la Samaritana) e Mosè sul monte Sinai hanno parlato con Dio, lo stesso fece anche Elia sul monte Horeb⁵⁰.

⁴⁴ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 42f.

⁴⁵ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 221f.

⁴⁶ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 221f.

⁴⁷ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 42f.

⁴⁸ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 42f.

⁴⁹ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 199f.

⁵⁰ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 199f.

Per il nostro autore dunque il parlare con Dio “faccia a faccia” sarebbe il segno dell’amicizia. Dunque la fede viene capito come desiderio di piacere a Dio, come dialogo, come amicizia da cui nasce (ecco, forse, l’immagine della “madre”) il rapporto con Dio.

Per quanto riguarda “la giustificazione per la fede” e non per mezzo della Legge, quella fede che “può tanto” e senza la quale non è possibile accedere alla vita eterna, il nostro autore la considera come la possibilità data dalla misericordia divina “ai pagani di affiancarsi e unirsi al fedele Abramo.”⁵¹ In questa omelia dedicata al tema della fede ed intitolata “La fede può tutto e gestisce ogni cosa” che contiene inoltre la metà di tutte le citazioni riguardanti la fede nella Lettera ai Romani, meravaglia anzitutto l’attribuzione delle parole “la salvezza per la fede e non per le opere della Legge”. Il nostro autore infatti le collega a Cristo e alla guarigione del servo del centurione a Cafarnaio (cfr. Mt 8,5–13). Dopo un’esposizione abbastanza dettagliata del brano evangelico, introdotto con l’affermazione che “tutti i giusti si sono uniti a Dio e per fede vivono in eterno” (cfr. Rm 1,17) e confermato dalla testimonianza di fede di personaggi dell’Antico Testamento (cfr. Ebr 1), il nostro autore allarga l’applicazione del brano evangelico e conclude: “Il Cristo si riferisce non solo al centurione e profetizza nei suoi riguardi, ma a tutto il mondo, mostrando con questo che la salvezza [provieni] dalla fede e non dalle cose della Legge. Perciò Lui è Dio non solo per i giudei, ma anche per i pagani, ed è misericordioso per tutti i popoli, perché attraverso la fede i pagani vogliono associarsi e unirsi all’Abramo fedele”.

Però, parlando della croce che dobbiamo portare ogni giorno, l’autore del Vangelo didattico afferma che “a Dio non basta che noi crediamo solo con la mente e il cuore”. Bisogna, continua, anche professarlo con la bocca davanti ai non cristiani, perché – è un argomento assai interessante – l’uomo è “doppio”, cioè si compone di un’anima invisibile e un corpo visibile⁵². E prosegue: “L’anima invisibile si santifica con la fede, che le è intimamente unita, così anche il corpo visibile – con la professione, che gli è simile. Come dice l’Apostolo: Con il cuore crediamo per ottenere la giustizia, con la bocca facciamo professione [di fede] per avere la salvezza”⁵³. “Non basta – afferma il nostro autore nell’omelia dedicata proprio alla professione di fede – solamente credere in Cristo con il cuore. Bisogna professarlo in modo chiaro anche davanti ai persecutori – e qui l’autore specifica l’oggetto della

⁵¹ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 223f.

⁵² Forse qui si potrebbe attribuire all’autore la visione dicotomica dell’uomo, invece di quella tricotomica più largamente presente tra gli orientali, che sarebbe anche più paolina (Cfr. 1 Ts 5,23: Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo).

⁵³ Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 52r.

professione – la sua alta e mite, divina e umana essenza”⁵⁴. È veramente interessante osservare come l’autore definisce la fede non solo un atto umano di fiducia in Dio (o in Cristo), ma precisa anche il suo contenuto di valore fondamentale per la teologia cristiana.

A questo punto a proposito del tema della fede ci pare utile fare un piccolo confronto con il Vangelo didattico di Zabludov. Un confronto più completo è assai difficile a causa dell’assenza, in quest’ultimo, di qualsiasi riferimento biblico ai margini del testo. Questo significa che senza un espresso riferimento alla Lettera ai Romani (o a Paolo) in generale non possiamo affermare con sicurezza che l’autore aveva in mente proprio questo testo. Per il confronto ho preso l’omelia della quarta domenica dopo la Pentecoste⁵⁵ che a partire dal Vangelo dedicato alla guarigione del servo di un centurione, sviluppa, come abbiamo già potuto constatare, il tema della fede.

Non volendo entrare nei dettagli vorrei solamente segnalare un certo cambiamento di stile. Tutti e due i vangeli didattici cercano non solo di spiegare ma di applicare il testo al lettore. Il Vangelo didattico di Zabludov lo fa più nello stile di un commentario moderno, cioè spiegando versetto per versetto, mentre il Vangelo didattico di Stavroveckij-Trankvilion propone di solito più omelie sullo stesso Vangelo aggiungendo al commentario più applicazioni. Per quanto riguarda l’applicazione stessa, quella del Vangelo didattico di Zabludov sembra essere più “teoretica”, mentre quella del Vangelo didattico di Stavroveckij-Trankvilion è molto più concreta. Qui vengono descritti non solo gli effetti dell’ascolto del suo auditorio, ma si invita spesso la gente a azioni e comportamenti molto concreti.

Per quanto riguarda i riferimenti alla Lettera ai Romani è interessante osservare come Stavroveckij-Trankvilion li inserisce lì dove non c’erano nel testo di Zabludov. Come abbiamo già visto Stavroveckij-Trankvilion inizia la sua omelia riflettendo sulla fede, partendo dall’espressione “Il giusto per fede vivrà”, attribuendola al margine del testo sia ai Romani che ai Galati. Il Vangelo di Zabludov l’attribuisce invece al “profeta” (cfr. Ab 2,4), senza specificarne il nome.

Abbiamo inoltre visto un’interessante attribuzione da parte di Stavroveckij-Trankvilion dell’espressione “madre di tutte le virtù” alla Sacra Scrittura. Il testo del Vangelo di Zabludov non lo dice, rimane però enigmatico: “la fede in Dio, dice, è la madre delle virtù”, non specificando il soggetto del “dice”. Si potrebbe supporre che si tratti dello stesso “profeta” (nuovamente Abacuc? Oppure qualcun altro?) e allora Stavroveckij-Trankvilion “avrebbe ragione” di attribuirlo alla Sacra Scrittura, oppure l’autore si riferisce a qualche scrittore autorevole, il cui nome o dovrebbe essere conosciuto a tutti, oppure è una dimenticanza anche dell’autore.

⁵⁴ Kyrill Stavroveckij-Trankvilion, *Vangelo didattico*, 197r.

⁵⁵ *Vangelo di Zabludov*, 136f–141r.

3. CONCLUSIONE

Il Vangelo didattico di Kÿrill Stavroveckij-Trankvilion non può essere preso come esempio di un'esegesi o interpretazione della Lettera ai Romani. È interessante però in quanto spiegando il Vangelo domenicale e festivo richiama assai spesso alla testimonianza degli altri scritti biblici. Anche se l'uso della Lettera ai Romani è abbastanza scarso e le citazioni dirette sono veramente pochissime, quel poco che abbiamo potuto analizzare ci ha fatto vedere non solo una certa conoscenza del testo e il modo in cui questi testi erano compresi, ma anche interessanti spiegazioni attualizzanti. Non abbiamo notato delle polemiche teologiche concernenti la Lettera ai Romani e neanche delle discussioni dottrinali nella sua interpretazione. In ogni caso possiamo concludere che la Lettera ai Romani nei Vangeli didattici, a quanto pare, non era né motivo di dibattiti polemici né strumento di confutazione di altri autori e dei loro insegnamenti.

BIBLIOGRAFIA

- Apostol*. Lviv: Tipografia di I. Fedorov, 1574.
- Biblia, sirič knigy Vethago i Novago Zavita po ázyku slovensku*. Ostrog: Tipografia di K. K. Ostrozkij; Stampato da I. Fedorov, 1581.
- Čiževs'kij, D., *Ukraïns'ke literaturne baroko: Vibr. pracì z davn'oi literaturi*. Kiïv: Oberegi, 2003.
- Čuba, Galina, *Ukraïns'ki rukopisni učitel's'ki Êvangeliâ. Doslidžennâ, katalog, opisi*. Kiïv – L'viv: Svičado, 2011.
- Eÿangelie učitelnoe*. Zabludov: Tipografia di G. Hodkevič; Stampato da I. Fedorov e P. Mstislavec, 1569.
- Federici, Tommaso, *Resuscitò Cristo! Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*. Quaderni di Oriente cristiano. Studi 8. Palermo: Eparchia di Piana degli Albanesi, 1996.
- Kašuba, Mariâ. "Skarbnicâ idej ta dumok: sučasna ukraïns'ka versiâ «Êvangeliâ učitel'nogo» Kirila Trankviliona Stavrovec'kogo (L'viv: Svičado, 2014, 679s.)." *Studia Polsko-Ukraïnske* 2 (2015): 175–187.
- Koval'čuk, Galina Ĭ., *Rukopisni knigi ta starodruki*. Kiïv: Nacional'na biblioteka Ukraïni imeni V. Ĭ. Vernads'kogo, 2011.
- Krisa, Bogdana. "Propovidnik Slova Božogo. Vstupne slovo," Pages 7–18 in *Učitel'ne Êvangeliâ*. Edited by Kirilo Trankvilion Stavrovec'kij. L'viv: Svičado, 2014.
- Maillot, Alphonse, *Le parabole di Gesù*. San Paolo Edizioni, 1997.
- Melih, Bogdana. "Žanr učitel'nogo êvangeliâ: specifika ta istoriâ rozvitku." *Sthudia methodologica* 32 (2011): 167–170.

- Nouwen, Henri J. M., *L'abbraccio benedicente: meditazione sul ritorno del figlio prodigo*. 12a ed., Spiritualità 041. Brescia: Queriniana, 1999.
- Smotriskij, Maxentii [Meletij], *Ėýglie Učitel'noe, albo kazañà na kodžuù nedlù i svta uročistyj prez "Stgo otca našego Kalista, arhiepska Konstantinopol'kogo i Vselenskogo Patriarhu, pred dvimasty lit po kgrecku napisannyj, a teper novo z kgreckogo i slovenskogo àzyka na ruskij pereloženyj*. Vievis, 1616.
- Stavrovec'kij-Trankvilion, Kirilo, *Učitel'ne Ėvangeliè*. Translated by B. Krysa, D. Syrojid, and T. Trofymenko. L'viv: Svičado, 2014.
- Stavroveckij-Trankvilion, Kýrill, *Ėýangeliè učitel'noè albo kazañà na nedlâ prez rok" i na prazniki gospodskiè i naročitym "svâтым" ugodnikom Božim*. Rohmanov, 1619.
- TOB. *La Bibbia da studio*. Leumann (Torino): Elledici, 2003.

ABRAHAM IN THE INTERPRETATION OF THE BIBLE AND IN THE LETTER TO THE ROMANS

BENYIK György

Abraham¹ is mentioned 230 times in the different books of the Old Testament,² and it is remarkable that he also appears 137 times in the New Testament.³ In the Letter to the Romans, his name is featured eight times. His name is mentioned so many times despite the fact that according to historical researches Abraham, although he was the offspring of Shem, was not a Jew and thus the biblical monotheism does not start with him. Although following different religions and images of God, the Israelites, the Ismaelites (Arabs), Midianites and Edomites all consider him to be their primogenitor.

According to the information given in the Book of Genesis, he was the son of Terah (or Térach) and the brother of Nahor and Haran. From the biographical episodes shared in the Book of Genesis the era he lived in can only be reconstructed partly and his biographical data is surrounded by a lot of uncertainty and enigmas about which J. Wellhausen⁴ and H. Gunkel⁵ (1910. xix–xxvi etc.) think differently; however, these biographical episodes are mainly considered by them to belong to the genre of legends. Most of the time, these stories mention him as a religious ideal. His personality first becomes a definitive religious example only for his own clan but later for the whole chosen people. “*God heard their groaning; God remembered his covenant with Abraham, Isaac and Jacob.*” (Ex 2:24) “*That is why Yahweh,*

¹ Some work on the reception history of Abraham include the following: Böttrich, Christfried and others (ed.), Abraham. In *Judentum, Christentum und Islam*. Göttingen 2009. Brandscheid, Renate: *Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten*, Würzburg 2009. Finkelstein, Israel Neil A. Silberman: *Keine Posaunen vor Jericho*. Beck, München 2002

² The Bible tells different episodes of his life in Gen 11:31–25:1–11.

³ He is referred to 6 times by Matthew and only once by Mark (12:26); 14 times by Luke, 9 times by John, 7 times by the Acts of the Apostles, once by the 1st Letter to the Corinthians (11:22), 9 times by the Letter to the Galatians, 8 times by the Letter to the Romans, 10 times by the Letter to the Hebrews, twice by James and once by 1 Peter (3:6).

⁴ Wellhausen J.: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. Berlin, 1905. 316–359.

⁵ Gunkel H.: *Genesis: Translated and Explained*. Translated by Mark E. Biddle (3rd ed.). Macon, GA: Mercer University Press (published 1997). 1910.

god of the House of Jacob, Abraham's redeemer, says this: "No longer shall Jacob be disappointed, no more shall his face grow pale" (Is 29:22) also becomes one. In the Letter to the Romans, in the argument of Paul the patrimony of Abraham and descendance are in the core of the debate, based on the conflict between the bloodline and the inheritance of faith. „τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἔπίστευσεν δὲ ἄβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.” “*Abraham put his faith in God and this was reckoned to him as uprightness*” (4:3). Before the examination of the corresponding paragraphs of the letter (4:1.2.3.9.12.13.16), it is worthwhile to review briefly the development of the change in the viewpoints about Abraham.

THE TRADITION OF ABRAHAM IN THE BOOK OF GENESIS

The stories about Abraham got into the Torah through oral tradition and thus these stories are considered to belong to the genre of legend by most researchers; and the peculiarity of this genre did not only serve for conserving historical data but also for presenting the hero as an exemplar to all of the audience and the community, clan, tribe or ethnic group that follows him. The story of Abraham starts in Genesis 12 and goes on until Chapter 24; the actions and viewpoints of Abraham are embraced in a number of different and peculiar episodes. Their theological importance is perhaps best grabbed by Gen 17:2: “Live in my presence, be perfect”. Thus it is not a coincidence that the most well-known story is the call of Abraham: “Yahweh said to Abram, *‘Leave your country, your kindred and your father’s house for a country which I shall show you.’*” (Gen 12:1) and his sacrifice: “*It happened some time later that God put Abraham to the test. ‘Abraham, Abraham!’ he called. ‘Here I am,’ he replied.*” (Gen 22:1), which was also the most difficult test; the stories in connection with the covenant with Abraham are also very well-known: “*Then taking him outside, he said, ‘Look up at the sky and count the stars if you can. Just so will your descendants be,’ he told him. Just so will your descendants be,’ he told him. Abraham put his faith in Yahweh and this was reckoned to him as uprightness.*” (Gen 15:5–6) These narrations have been quoted and interpreted many times.

As far as Christians and especially Muslim readers are concerned, however, the story of the dismissal of Hagar following the demand of Sarah does not align with theological and moral perfectness: “*Drive away that slave-girl and her son,’ she said to Abraham ‘This slave-girl’s son is not to share the inheritance with my son Isaac.’*” (Gen 21:10) and it is still an episode that leads to conflicts in the debates between Jews and Muslims. I could also mention the stories which include but are not limited to the stories of the voyage of Abraham to Egypt: “*When he was about to enter Egypt, he said to his wife Sarai: ‘Look, I know you are a beautiful woman. When the*

Egyptians see you they will say: 'That is his wife and they will kill me but leave you alive. Therefore please tell them you are my sister, so that they may treat me well because of you and spare my life out of regard for you.' (12:11) or the narrations about the destruction of Sodom and Gomorrah; the episodes⁶ describing the clash of the clans of Abraham and Lot⁷ (Gen 13–14 and 18–19); the story of the marriage of Abraham with Keturah,⁸ to the children of whom peculiar mythologies are attached in Hellenistic Judaism.

Therefore Abraham is a decisive religious personality in the Semite tradition; however, probably due to the reasons mentioned above, not all episodes of his life are used as the base for interpretation by tradition.

ABRAHAM IN THE CANONICAL TRADITION AFTER THE TORAH

The problem of the inheritor of Abraham raises a debate already in the Book of Genesis i.e. whether it is Isaac or Ishmael who should be considered his legal heir. There are several conflicts also emerging from the kinship succession of patriarchs and the transmittance of divine promises and blessings: *"And I shall maintain my covenant between myself and you, and your descendants after you."* (Gen 17:7) *"I shall bless her and moreover give you a son by her. I shall bless her and she will become nations: kings of peoples will issue from her."* Abraham bowed to the ground, and he laughed, thinking to himself, *'Is a child to be born to a man one hundred years old, and will Sarah have child at the age of ninety?'* (Gen 17:16–17) The sign of the covenant is circumcision; however, it is interesting to note that the first one that Abraham circumcises will be Ishmael and not Isaac: *"Then Abraham took his son Ishmael, all the slaves born in his household or whom he had bought, in short all the males among the people of Abraham's household, and circumcised their foreskins that same day, as God had said to him."* (Gen 17:23) However, Isaac will later become the inheritor of promises and the covenant: *"The child grew and was weaned, and Abraham gave*

⁶ Qur'an prayer: "Lot belied the people of the delegates when their brother Lot said to them: Will ye not fear God".

⁷ Many people believed the myth story, but also mentions the life of Jesus Lk. 17, 32–33 and also writes about the Quran.

⁸ Keturah (Hebrew: קֵטוּרָה) possibly meaning "incense" was a concubine and wife of the Biblical patriarch Abraham. According to the Book of Genesis, Abraham married Keturah after the death of his first wife, Sarah. Abraham and Keturah had six sons. See in more details: Marion Keuchen: Ketura oder alles eine Frage der Reihenfolge. In: Marion Keuchen, Helga Kuhlmann, Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.): Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren. Leipzig 2006, S. 81–87.

a great banquet on the day Isaac was weaned. Now Sarah watched the son that Hagar the Egyptian had borne to Abraham, playing with her son Isaac. "Drive away that slave-girl and her son," she said to Abraham. "This slave-girl's son is not to share the inheritance with my son Isaac." This greatly distressed Abraham, because the slave-girl's child too was his son, but God said to him: "Do not distress yourself on account of the boy and your slave-girls. Do whatever Sarah says, for Isaac is the one through whom your name will be carried on." (Gen 21:8–14). In the misery of the captivity in Egypt, God listens to the call for help because of Abraham. "God heard their groaning; God remembered his covenant with Abraham, Isaac and Jacob." (Ex 2:24 and so on) The base for the measures of the Mount of Horeb is also the covenant made with Abraham. "Look, that is the country I have given you; go and take possession of the country that Yahweh promised on oath to give to your ancestors, Abraham, Isaac and Jacob, and to their descendants after them." (Deut 1:8) And the covenant made with Abraham becomes more and more important: "Faithful to his sacred promise, given to his servant Abraham" (Psalms 105:42). In the prophetic theology, the importance of the covenant with Abraham echoes continually: "But you, Israel, my servant, Jacob whom I have chosen, descendant of Abraham my friend" (Is 41:8). During the development of the faith of the chosen people, the example of Abraham becomes a starting point to which one can return, even centuries later. "Consider Abraham your father and Sarah who gave your birth. When I called him he was the only one but I blessed him and made him numerous." (Is 51:2 and so on) "That is why Yahweh, god of the House of Jacob, Abraham's redeemer, says this: "No longer shall Jacob be disappointed, no more shall his face grow pale, for when he sees his children, my creatures, home again with him, he will acknowledge my name as holy. He will acknowledge the Holy One of Jacob to be holy and will hold the God of Israel in awe. (Is 29:22) This conviction does not fade away even after the captivity in Babylon: "You are Yahweh God, who chose Abram, brought him out of Ur in Chaldea and changed his name to Abraham. Finding his heart was faithful to you, you made a covenant with him, to give the country of the Canaanites, the Hittites, the Amorites, the Perizzites, the Jebusites and the Girgashites to him and his descendants. And you have made good your promises, for you are upright" (Ne 9:7 and so on). The ever-recurring reference in the prayers of the chosen people is the example of Abraham (Ex 3:13; Deut 9:27; 1 King 18:36). In the book of Micah, Abraham becomes a corporative personality embodying the whole nation. "Grant Jacob your faithfulness, and Abraham your faithful love, as you swore to our ancestors from the days of long ago." (Mi 7:20)

However, referring to the patriarchs only on the basis of kinship and without any spiritual identification with them has been worrisome from the very beginning. "Son of man, the people living in those ruins on the soil of Israel say this: 'Abraham was alone when he was given possession of this country. But we are many: the country has

been given us as our heritage. Very well, tell them, The Lord Yahweh says this: You eat blood, you raise your eyes to your foul idols, you shed blood; are you to own the country? (Ez 33:24–29). Thus it is obvious also from this that the critique of John the Baptist in the New Testament is not without any precedent. *“And do not presume to tell yourselves: We have Abraham as our father, because, I tell you, God can raise children for Abraham from these stones.”* (Mt 3:9). In the conversation in the parable of the wealthy man and the poor Lazarus, the petition and entreaty to the forefather Abraham is also to no effect whatsoever: *“So he cried out: Father Abraham, pity me and send Lazarus to dip the tip of his finger in water and cool my tongue, for I am in agony in these flames. Abraham said, ‘My son, remember that during your life you had your fill of good things, just as Lazarus his fill of bad. Now he is being comforted here while you are in agony’* (Lk 16:24 and so on). The Gospel according to John shows the contrast between the reference to the descendance of Abraham and the conception of evil plans against Jesus: *“I know that you are descended from Abraham; but you want to kill me because my word finds no place in you. What I speak of is what I have seen at my Father’s side, and you too put into action the lessons you have learnt from your father.’ They repeated: ‘Our father is Abraham. Jesus said to them: ‘If you are Abraham’s children do as Abraham did.’* (Jn 8:37–44)

The name of Abraham is accompanied by the merit of being faithful to God. *“You are Yahweh God, who chose Abram, brought him out of Ur in Chaldea and changed his name to Abraham. Finding his heart was faithful to you, you made a covenant with him, to give the country of the Canaanites, the Hittites, the Amorites, the Perizzites, the Jebusites and the Girgashites to him and his descendants.* (Ne 9:8). *“To Isaac too, for the sake of Abraham his father, he assured the blessing of all humanity; he caused the covenant to rest of the head of Jacob. He confirmed him in his blessings and gave him the land as his inheritance; he divided it into portions, and shared it out among the twelve tribes.”* (Eccl 44:22); moreover, it is a peculiar and valuable piece of religious wisdom. *“Was not Abraham tested and found faithful, was that not considered as justifying him?”* (1Mac 2:52) *“Again, when, concurring in wickedness, the nations had been thrown into confusion, she singled out the upright man, preserved him blameless before God and fortified him against pity for his child.”* It was her who, while the godless perished, saved the upright man as he fled from the fire raining down on the Five Cities (Wis 10:5–6) The faith of Abraham and the justification attached to it becomes the most important characteristic feature of a personality who is already an exemplar in the Old Testament.

THE IMAGE OF ABRAHAM AMONG THE HELLENISTIC JEWS

In the Hellenistic era, Jewish authors did not only see a rival in the platonic Greek philosophy but also a possibility for mission: by bestowing Biblical figures with all the knowledge that Hellenistic philosophers were offering they aimed to put their own faith and iconic Biblical characters into the centre of attention of Hellenistic readers. One of such techniques was to recall the less-known stories of the main characters of the Bible and perhaps put their relatives or children in the centre as if the philosophical and scientific achievements of them had so far been neglected. A good example for this technique is the work of Cleodemus Malchus (around 200 BC)⁹; some say that he was a Samaritan, others say he was a Syrian pagan who found pleasure in combining Greek philosophy with Biblical information; his work was known by Josephus Flavius. He refers to Gen 25:1–6, where we can find a reference to the wife of Abraham called Keturah and her children (Αφραυ, Ασσυρειμ, Ιαφραυ) Zimran, Jokshan, Medan, Midian, Ishbak and Shuah. According to him, the name of Syria comes from Zimran (one of the three sons of Abraham and Keturah that Malchus mentions whose names are: Apher, Zimran (Surim) and Japhran); the other two sons of them Apher and Japhran gave their name to the continent Africa. This way Abraham can be found in several continents and becomes the forefather of nations. His views are partly followed by Eusebius in *Praeparatio Evangelica* (9,2). And there is only one step forward to make Abraham become the founder of the science of astrology of Egypt as stated by Artapanaus.¹⁰ The viewpoint that states that Abraham was the founder of monotheistic religion comes from Josephus Flavius. “When he (Abram) was seventy-five years old, and at the command

⁹ Little information is available about his life, despite the fact that at the time of Hellenism was beloved author Id. E. Schürer, *Gesch.* iii. 357 (Eng. transl. ii. iii. 209). Alexander Polyhistor's biased Eusebius, *Praep. evang.* ix. 20, not direct citation see Josephus, *Antt.* i. 15, he referred Alexandri: Κλεοδημος ο προφητης ο και Μαλχος, ο ιστορων τα περι Ιουδαιων καθως και Μωυσης ιστορησεν ο νομοθετης αυτων. The Samaritan in favor of descent to the period between 200–100 BC, the Samaritans were open to the Hellenistic traditions. Malchus was Keturah Abraham refers to three come with premium, Αφραυ, Ασσυρειμ, Ιαφραυ, this reference serves to be ancestor Abraham through Assyria, in the same serves Aphra for Africa (Plutarch. *Sertor.* c. ix., also in Müller, *Fragm. hist. gr.* iii. 471); See the relevant literature Id. (The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus, pp. 209–210). Valuable information collected with James Charlesworth, who claims to Cleodemus Malchus who probably lived in the 2 century BC. (J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor.* Breslau: Skutsch, 1875; p. 133) (B. Z. Wacholder, no. 688; cf. no. 819). (The Pseudepigrapha and Modern Research, p. 93)

¹⁰ Vö. Eusebius: *Praep. ev.* 9,18.1.

of God went into Canaan, and therein he dwelt himself, and left it to his posterity. He was a person of great sagacity, both for understanding all things and persuading his hearers, and not mistaken in his opinions; for which reason he began to have higher notions of virtue than others had, and he determined to renew and to change the opinion all men happened then to have concerning God; for he was the first that ventured to publish this notion. That there was but one God, the Creator of the universe; and that, as to other [gods], if they contributed anything to the happiness of men, that each of them afforded it only according to his appointment, and not by their own power. Thus his opinion was derived from the irregular phenomena that were visible both at land and sea, as well as those that happen to the sun, and moon, and all the heavenly bodies (Josephus Ant. I,7). Josephus tells about the sacrifice of Abraham wordily so as to emphasize his merits even more: "Now Abraham greatly loved Isaac, as being his only begotten and given to him at the borders of old age, by the favor of God. The child also endeared himself to his parents still more, by the exercise of every virtue, and adhering to his duty to his parents, and being zealous in the worship of God. Abraham also placed his own happiness in this prospect, that, when he should die, he should leave this his son in a safe and secure condition; which accordingly he obtained by the will of God: who being desirous to make an experiment of Abraham's religious disposition towards himself, appeared to him, and enumerated all the blessings he had bestowed on him; how he had made him superior to his enemies; and that his son Isaac, who was the principal part of his present happiness, was derived from him; and he said that he required this son of his as a sacrifice and holy oblation. Accordingly he commanded him to carry him to the mountain Moriah, and to build an altar, and offer him for a burnt-offering upon it for that this would best manifest his religious disposition towards him, if he preferred what was pleasing to God, before the preservation of his own son (Josephus Ant. 1,13) and this viewpoint is also taken by Eusebius (Eusebius Prep. Evang. 9,20). Artapanus, an Egyptian Jew (2nd century BC) thinks similarly of him. The base for their argument is Gen 12–25:11 and it is also supported by a work from the 2nd century BC, *The Book of Jubilees*. It was Philo of Alexandria (20 BC – 40 AD) who describes Abraham as a monotheistic Jew definitely for the Hellenistic Jews of Egypt and he transforms the figure of Abraham into the prototype of Hellenistic and Egyptian Jew. (Virt. 219) Although he interprets the texts of the Bible allegorically and psychologically so that the Chaldean migrant become a monotheist founder of religion (Josephus Flavius Ant. 1,155 1,161). The Book of Jubilees only further strengthens the concept that Abraham was the first to leave the worshipping of pagan idols and the veneration of sculptures (Josh 24:2–3) and to state that the sculptures of God are meritless. *And it came to pass in the sixth week, in the seventh year thereof, that Abram said to Terah his father, saying, 'Father!' 2. And he said, 'Behold, here am I, my son.' And he said, 'What help and profit have we from those idols which thou dost*

worship, and before which thou dost bow thyself? For there is no spirit in them, for they are dumb forms, and a misleading of the heart. Worship them not: 4. Worship the God of heaven, who causes the rain and the dew to descend on the earth. And does everything upon the earth, and has created everything by His word, And all life is from before His face. 5. Why do ye worship things that have no spirit in them? For they are the work of (men's) hands, and on your shoulders do ye bear them, And ye have no help from them, But they are a great cause of shame to those who make them, And a misleading of the heart to those who worship them: Worship them not.' (Book of Jubilees 12,2b–5)

His knowledge of astrology serves Abraham for emphasizing the greatness of God the Creator and a word came into his heart and he said: "All the signs of the stars, and the signs of the moon and of the sun are all in the hand of the Lord. Why do I search (them) out? 18. If He desires, He causes it to rain, morning and evening; and if He desires, He withholds it, and all things are in his hand." 19. And he prayed that night and said, 'My God, God Most High, Thou alone art my God, and Thee and Thy dominion have I chosen. And Thou hast created all things, and all things that are the work of thy hands. 20. Deliver me from the hands of evil spirits who have dominion over the thoughts of men's hearts, and let them not lead me astray from Thee, my God. And stablish Thou me and my seed for ever that we go not astray from henceforth and for evermore.' (The Book of Jubilees 12, 17–20)

16. And do thou, my son Jacob, remember my words, and observe the commandments of Abraham, thy father: Separate thyself from the nations, And eat not with them: And do not according to their works, And become not their associate; For their works are unclean, And all their ways are a Pollution and an abomination and uncleanness. 17. They offer their sacrifices to the dead and they worship evil spirits, and they eat over the graves, and all their works are vanity and nothingness 18. They have no heart to understand and their eyes do not see what their works are, and how they err in saying to a piece of wood: 'Thou art my God,' and to a stone: 'Thou art my Lord and thou art my deliverer.' [And they have no heart.] (The Book of Jubilees 22, 16–18)

Philo of Alexandria states that the purpose of Abraham's migration is the search for the Real God (Abr. 68–70. Virt 212–13. Migr 177–79). Diogenes Laërtius¹¹ associates Abraham also with stoic philosophy. (Abr 84.88). He also strengthens the viewpoint according to which Abraham breaks up with his former family due to his new religious recognition.

¹¹ Diogenes Laërtius: Lives and Opinions of Eminent Philosophers (Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων. The translation by Robert Drew Hicks (1925) for the Loeb Classical Library.

THE LAW OF ABRAHAM AND MOSES

Among the Hellenistic Jews of the Second Temple, the personality of Abraham gets greater respect than Moses and his law. Now, the religious lifestyle of the Jews was determined by the system of laws of Moses; therefore this conflict between Abraham and Moses had to be dissolved somehow. This mediation was best carried out by Philo / Pseudo Philo: "(For example) our forefather, Abraham accepted the spirit of righteousness." Thus Abraham's role as a religious exemplar is not based primarily on his deeds but rather on the acceptance of the spirit of God and righteousness. The appreciation of Abraham in contrast with Moses poses many problems. For example the fact that the law of Moses does not come from the era of Abraham but from later times. However, according to The Book of Jubilees, Abraham had already introduced circumcision (Jub 15, 23–34) *And as for thee, do thou keep my covenant, thou and thy seed after thee:* "You for your part must keep my covenant, you and your descendants after you, generation after generation: Every one of your males must be circumcised. You must circumcise the flesh of your foreskin, and that will be the sign of the covenant between myself and you." (Gen 17:9–27). Religious scholars argue that the reference to the sign of the covenant means that it was on the basis of natural laws that Abraham had followed the laws that Moses later wrote down. Thus Abraham is praised by Theodotus (Second century BC) too, who states that his home is in heaven. The traces of this viewpoint can be seen also in Ez 33:24 and Ex 7:20. In the biblical tradition, the relationship between Abraham and God gradually became the centre of interest (Ex 3,6,15,5,1, Kings 18:36, Psalms 47:9). Abraham became the man and the friend of God (Is 41:8). The forefather of the chosen people and the holder of divine promises (Is 41:8 and Jer 33:26).¹²

BIBLICAL PERSONS IN THE LETTER TO THE ROMANS

The Letter to the Romans mentions several biblical characters: Adam as the pattern of Christ the new heavenly man (Rom 5:14), Isaac who is called by Abraham to be his only offspring (Rom 9:7.10). Esau is a negative figure connected to the promises and succession and the letter says the following about him: "Jacob I loved, but Esau I hated." (Rom 9:13) The mention of Rebecca also serves for supporting the inheritance which from the viewpoint of blood lineage is illegitimate, justifying the neglect towards Esau with a peculiar declaration (Rom 9:12). The mention of Jacob

¹² A detailed summary of study Millard, A. R. article in. The Anchor Bible Dictionary I. Doubleday 1992. I. vol. 35–41 pp.

(Rom 9:13) is connected to the neglect of Esau. The letter talks about taking away the sin of Jacob (Rom 11:26); the quotation of Moses is fairly schematic: it is not his personality but his book that is important so that it should support the illegitimate inheritance of blood with the following statement: “*I will have mercy on whom I have mercy*”, (Rom 9:15) and David is at the same time a reference to the family tree of Jesus (Rom 1:3); David was also made become righteous by God. (Rom 4,6). It rather quotes just the psalm, under the name of David (Rom 11:9). Thus, to sum it up, we can say that the recall of all characters of the Old Testament are in connection with the problem of determining the real offspring and it shows that we cannot talk about the blood lineage of succession.

THE IMAGE OF ABRAHAM IN THE LETTER TO THE ROMANS

The appreciation of the role of Abraham in the Letter to the Romans is based on 4:3; thus it takes only one phrase from the story: “*Abraham put his faith in God and this was reckoned to him as uprightness.*” Through this phrase, Abraham becomes a real exemplar for those who follow Jesus. This statement is introduced by the statement found in 4:1 of the Letter to the Romans: Τί οὖν ἐποῦμεν ἄβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; i.e. what then shall we say that Abraham, our forefather according to the flesh, discovered in this matter? However, there is a small text critique problem in this phrase. ἐροῦμεν a λέγω is the future 1st person plural of the verb say, state, “make a stand”. However, this word is missing from Codex Bezae and also from Minuscule 1739 as well as from the commentaries of Origen and John Chrysostom. Lietzmann thinks that it was included in the text as a correction for a writing error.¹³ Thus it was born in the text as an exegetical interpretation; otherwise the phrase introducing the discussion of Paul would be incomplete.

This phrase that sets off the debate is important because it elaborates on the topic that Abraham is the father of all believers. However, it is not about blood lineage. Among the Jews after the captivity of Babylon, kinship was emphasized in contrast with the relations of faith and religion. Thus the main question was whether God’s promises are bestowed to the offspring through blood lineage or on the basis of their being faithful to the covenant. To Paul it is quite an important question since if the first option is right then the pagan (Hellenic) Christians become second-rate citizens in the Christian Church; however, if the main consideration is religious faithfulness / faithfulness to the covenant, then they are of identical rank on the basis of their religious convictions. Moreover, if the exemplar of believers

¹³ Lietzmann believes that similar happened in case 5,8l and 15,19.

Abraham became the heir to the promises from the mercy of God and so did his offspring then justification does not happen on the basis of deeds but from the mercy of God. Thus the judgement of the role of Abraham becomes the key question underlying the topic of justification.

THE IMPACT OF THE IMAGE OF ABRAHAM DEPICTED BY PAUL

We have seen earlier that we could find examples for the religious interpretation of Abraham and Abraham's offspring. However, the mention of *The Book of Biblical Antiquities* by (Pseudo) Philo is more important than anything since it determined the image of Abraham in the Hellenistic synagogue. This work was originally written in Hebrew and then translated into Greek and finally the Latin version was bestowed upon us. The religious decision of Abraham becomes the most radical in the story of his sacrificing his own son, Isaac. It may not be a coincidence that the existentialist philosopher Søren Kierkegaard in his work entitled *Fear and Trembling* puts Abraham in front of his readers as an example of deciding on faith. Namely, Kierkegaard differentiates between three states of existence: the states of aesthetics, ethics and religion. He elaborates on the first two states in his work entitled *Either/Or*, while he talks about the third one in *Fear and Trembling*. God tested Abraham by asking him to sacrifice his son Isaac to him. Faith gave strength to Abraham: he believed and was not disappointed since faith is superior to morals. However, in the Letter to the Romans the faith of Abraham becomes the model of the faith in Jesus for Hellenic Christians. Kierkegaard's statement seems very appropriate here: "*No one is so great as Abraham! Who is capable of understanding him?*"¹⁴ *He is also the link that connects the Hellenic members of the Paulian Christian community in a way that by doing so he surpasses the justification feature of Jewish religious standards. This is why in the train of thoughts of Paul Abraham replaces Moses and faith replaces the laws of religion because thus he can prove that the followers of Jesus from any culture can establish the same strong relationship with God through their Master as the Jews do by ways of following the traditions of the Torah. This thought will become quite important for later Christian missions.*

¹⁴ *Fear and Trembling*; Copyright 1843 Søren Kierkegaard – Kierkegaard's Writings; 6 – copyright 1983 – Howard V. Hong

BIBLIOGRAPHY

- BIDDLE, Mark E.: *Genesis: Translated and Explained*. Translated by (3rd ed.). Macon, GA: Mercer University Press (published 1997). 1910.
- BÖTTTRICH, Christfried and others (ed.), *Abraham*. In *Judentum, Christentum und Islam*. Göttingen 2009.
- BRANDSCHEID, Renate: *Glaubenswanderschaft und Opfergang des von Gott Erwählten*, Würzburg 2009.
- DIOGENES Laërtius: *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων) The translation by Robert Drew Hicks (1925).
- FINKELSTEIN, Israel; Neil A. SILBERMANN: *Keine Posaunen vor Jericho*. Beck, München 2002.
- FREUDENTHAL, Jacob: *Alexander Polyhistor*. Breslau: Skutsch, 1875.
- GUNKEL, Herman: *Genesis: Translated and Explained*. Translated by Mark E. Biddle (3rd ed.). Macon, GA: Mercer University Press (published 1997). 1910.
- KEUCHEN, Marion: *Ketura oder alles eine Frage der Reihenfolge*. In: Marion KEUCHEN, Helga KUHLMANN, Harald SCHROETER-WITTKE (Hrsg.): *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*. Leipzig 2006, S. 81–87.
- Søren KIERKEGAARD – *Kierkegaard's Writings*; 6 – Howard V. Hong copyright 1983.
- Karl MRAS: *Eusebius Werke*. Bd. 8.1: *Die Praeparatio evangelica: Einleitung, die Bücher I–X*. Hinrichs, Leipzig 1954.
- WELLHAUSEN, Julius: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. Berlin, 1905. 316–359.

JUSTIFICATION AS KEY CONCEPT OF REFORMATION'S INTERPRETATION OF ROMANS FROM THE "NEW PERSPECTIVE ON PAUL"

CZIRE Szabolcs

Since the end of the 19th century the German New Testament Research has suggested the reconsideration of the traditional, more specifically Lutheran interpretation of The Letters of Paul, partly due to the results of researches made in History of Religion (*Religionsgeschichtliche Forschung*)¹. Although several individual approaches proved not be viable, a growing consensus emerged regarding two questions: first, that the Lutheran interpretation of The Letters of Paul becomes problematic in the light of advanced comprehension of the cultural context characterized by Judaism and Hellenism, and second, that justification cannot be considered as the key concept of Paul's Theology, thus of the Christian Theology, any more. Later this growing consensus had its effect in two directions. On the one hand, within the systematic theology where the concept of justification became more neglected, especially in the decades following World War II², and on the other hand, within the New Testament Research where it had a stimulating effect and produced affluent literature with the intention of reinterpreting Paul's Theology. The approach known as "New Perspective" belongs to this latter one and it is the subject matter of our present study.

In order to be define more closely our subject, the 'new approach' is the intention of the New Testament Research that tries to lift Paul's letters out of the Lutheran-Reformed, polemic, Jewish legalistic interpretation, and aims to reinterpret them within their own conceptual structure, which is the first century Judaism's context. It is worth mentioning that this intent does not come from Catholic or Orthodox theologians, but from prestigious Protestant New Testament scholars.

¹ For an overview of the early discussions see: Johannes GOTTSCHICK, *Paulinismus und Reformation*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897), 398–460; Eberhard VISCHER, *Jesus und Paulus*, *Theologische Rundschau* 8 (1905), 129–143, 173–188; Wilhelm HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, *Zweitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 13 (1912), 320–337; Wilhelm MICHAELIS, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus—Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag*, hrsg. Karl Ludwig SCHMIDT, Tübingen, Mohr, 1927, 117–158.

² This is one of the main conclusions of Alister E. MCGRATH in his substantial monograph about the history of the doctrine of justification (*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, 3. edition, 2005, 406–407).

KRISTER STENDAHL – THE FORERUNNER OF THE “NEW APPROACH”

Stendahl, who was a Professor at Harvard, and after retirement elected Bishop of Stockholm, is one of the most well-known scholars of Pauline theology, due to his ground-breaking study entitled “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (1963) and his monography written for 14 years and entitled: “Paul Among Jews and Gentiles” (1976)³. As he later recalls, his doubts concerning the accuracy of Pauline interpretations were not caused by reading Luther's commentaries, but rather by the church practice following this, namely the over-emphasizing of repentance and confession which he had observed during Swedish students' pastoral care.⁴

Stendahl argues that Augustine and then Luther interpreted Paul's letters from their own experience of conversion, and this influenced the later interpretation of the letters.⁵ The Lutheran interpretation raised such questions of conscience from Pietism of the late Middle Ages, due to conversion and to the battle with Rome in the 16th century, which previously had not been part of the original Letters of Paul. This Reformed interpretation disproportionately magnifies one minor element of Paul's message (salvation by faith alone), and more important topics are left out of consideration (for example: the role of Jews and pagans in God's plan).⁶

Stendahl makes the following important observations:

a) The chapters 9–11 of the Letter of Paul to the Romans are not the appendices of the first eight chapters, but the culmination of the letter. This is the point where the letter – and Paul's ideas in general – reach their central organizational principle.

³ Krister STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, The Harvard Theological Review 3 (1963), 199–215; *Paul Among Jews and Gentiles*, London, S.C.M. Press, 1977.

⁴ “These thoughts came over me when I was a chaplain listening to student confessions in the sacristy of Uppsala Cathedral. The preoccupation with sin and forgiveness somehow did not square with Paul who, according to his authentic epistles does not ever use the word ‘forgiveness’. However much one stressed forgiveness of sins, it seemed to chain the mind and life of serious Christians to the self-centered cycle of their sins deeding forgiveness. Paul thought otherwise.” Krister STENDAHL, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, Minneapolis, Fortress, 1995, xi–xii.

⁵ Since Stendahl, several studies have indicated that Luther's theological thinking was deeply influenced by his own shrift experience. Volker STOLLE, *Luther und Paulus = Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*, hrsg. Rüdiger LUX, Udo SCHNELLE, Leipzig, Evangelischen Verlagsanstalt, 2002, especially 223–227 (*Die Busse als existenzieller Ort der Rechtfertigungslehre Luthers*).

⁶ Krister STENDAHL, *The Apostle Paul*, 95.

Paul was not interested in the Lutheran question (How can we earn God's grace?), but rather in two other questions: 1. What happens to the Law (the law of Moses and not the legalism) after the arrival of the Messiah? 2. How does the arrival of the Messiah realign the relationship between Jews and pagans?

b) Paul's letters are in fact passionate apologies for the acceptance of non-Jew believers, so the emphasis is not placed on the anti-Jewish polemic, but on the protectionism of pagan missionary which is independent of legislation and enables the acceptance. This ecumenical voice was not topical in Luther's time.

c) As against Luther, Paul did not have a loaded conscience because of his earlier sins. What's more, as Stendahl writes, Paul had an extremely calm, "robust conscience". He traces this back to the poem of Philippians 3:6⁷, and he offers a new aspect to the Romans 7, which had been interpreted earlier as inner struggle ("I do not understand what I do. For what I want to do I do not do, but what I hate I do".) According to Stendahl's arguments, Paul here does not speak about himself, this part is not autobiographical, but philosophical, and it is about the incapacity of law because of the human nature ruled by the body. This being said, the following is emphasized: "So then, the law is holy, and the commandment is holy, righteous and good. á (Rom 7:12)

d) Unlike Luther, Paul did not experience religious conversion, but similar to the prophets from the Old Testament, he experienced divine calling.⁸ The available texts (Acts 9; 22; 26; Gal 1) do not refer to change of religion. Thus Paul became "God's chosen instrument" to take His name to Gentiles (Acts 9:15). Thus Paul did not become Christian from being Jewish, but "Paul's call brings him to a new understanding of his mission, a new understanding of the law which is otherwise an obstacle to the Gentiles. His ministry is based on the specific conviction that the Gentiles will become part of the people of God without having to pass through the law. This is Paul's secret revelation and knowledge."⁹

e) Stendahl's further argument is that forgiveness (*aphesis*) is not present in the authentic Letters of Paul¹⁰ (later in Eph 1:7; Col 1:14), which is another evidence that Paul is not driven by anthropological (as interpreted by Bultmann) or psychological (as read by Luther) intentions, thus he is not interested in the question of sin and other moral problems in the context of justification. The right understanding of Paul's idea about justification is given by the original term from the Old Testa-

⁷ "as for zeal, persecuting the church; as for righteousness based on the law, faultless".

⁸ Stendahl make a close analysis of each verse regarding Paul's call, and compares them with Old Testament texts. See *idib.*, 83–88.

⁹ *Idib.*, 89.

¹⁰ Though the verb form (*aphiemi – to forgive*) can be found in the Rom 4:7, quoting Psalms.

ment. Thus Paul's theology is not individual, but communal, not soteriological, but rather ecclesiological. The emphasis of reference to sin is not individual either, but it means the ground for the arrival of the Messiah, that opened up for the acceptance of the Gentiles among God's people without the enforcement of the Law.¹¹

ED SANDERS – THE STARTER OF THE “NEW APPROACH”

The monography entitled *Paul and the Palestinian Judaism* by Ed Parish Sanders, published in 1977 marks the beginning of the “new approach”, and it also represents a turning-point in the history of interpretation of the Pauline theology. Sander's interest is aimed at the context of the 1st century, the Palestine Judaism. This is also shown by the fact that three-quarter of the *magnum opus* presented above deals with Judaism and only quarter of it speaks about Paul. His analysis referring to Paul is presented in a separate volume (*Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983), and then he returns to the meticulous description of Judaism at the climax of his carrier at Duke University, this time without the earlier polemic tone (*Judaism, Practice and Belief*, 1992).¹²

In fact Sanders stated little that could not be found in his earlier researches. His mastery lies in his great ability to synthesize, and in the manner he supports his statement about Paul by the deep analysis of the rabbinic literature, the apocryphal and pseudo-epigraphic literature, as well as the Dead Sea Scrolls. His axiom, of much relevance in the Christian theology after the Holocaust, is that “Jewish legalism” is such a Christian myth for which predominantly the Reformed interpretation is responsible, that offering a distorted image of the Jewish religion, which for centuries became the breeding ground of the latter anti-Semitism.

In the following we try to summarize Sanders' substantial affirmations.

a) The structure of Judaism can be described with the expression *covenantal nomism*. This denotes three constituent elements. The first one is that joining the covenant begins with baptism, and every Jewish person is entitled to it on a universal basis by God's grace. The second one is that staying in the covenant, the membership “provides salvation”. The third one is that standing in the covenant depends on obedience (“repentance for the transgression of it” is part of it), and its essence

¹¹ Stendahl, *Paul Among Jews*, 28–29.

¹² Ed Parish SANDERS: *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, Fortress, 1977. Id. :*Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress, 1983. Id. *Judaism: Practice and Belief*. 63 B .C. E. – 66 C. E., London, S. C. M. Press – Philadelphia, Trinity Press International, 1992.

is that the person should not commit such severe violation of law that could exclude them from the covenant. So, in the structure of the covenantal nomism, salvation cannot be received through human achievement, but by staying in the covenant; thus we do not speak about a merit-based religion. Sanders affirms that first century Palestine Judaism was a “religion of grace” as well as Christianity that erupted from it.

b) Paul modified covenantal nomism by his two prior, central, and organizing convictions originated from his experience of calling. 1. Jesus is the Lord, in whom “God has provided salvation for all who believe and who will soon return.”¹³ 2. Paul was called to be “the apostle of the Gentiles”. So, in the Letters of Paul one can find a “transformed covenantal nomism”, which accepts the force of the original, except for the two organizational principles presented above.¹⁴ After conversion Paul remained Jewish, he did not change his religion (accordance with Stendahl).

c) Paul reinterpreted the border signs of covenantal membership according to his Christ-experience, and he conceived different answers for the question what does it mean to belong to the people of God.¹⁵ But with all these he remains within the Jewish eschatology, as it is stated in Rom 15:16 (“because of the grace God gave me to a minister of Christ Jesus to the Gentiles. He gave me the priestly duty of proclaiming the gospel of God, so that the Gentiles might become an offering acceptable to God, sanctified by the Holy Spirit.”). Sanders points at two Pauline arguments, in the case of which this change of borders can be observed. First, when he overwrites the “traditional Jewish doctrine of election” with the fact “that the covenant ‘skips’ from Abraham to Christ, and now includes those in Christ, but not Jews by descent”. Second, when he assigns the center of God’s people in Christ, and he redefines the concept of sin, the moral obligations, the form of joining (baptism), but above all the nature of covenant membership in the light of believing in Him.¹⁶

d) According to Sanders the reinterpretation of covenantal nomism at the level of conceptual usage can be eminently observed “in the terminology of justification”. He presents with detailed analysis that the concept of justice for the contemporary Jews served for describing those within the covenant, while at Paul it is the condition of belonging to the covenant. So, as long as earlier it was part of the “forensic terminology”, at Paul it is part of the “transformative terminology”, that is the concept of entering rather than being in.¹⁷ In concordance with this, Paul uses “participatory language” opposed to the legal one, and this is the central revelation of his

¹³ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 434.

¹⁴ *Ibid.*, 434–442.

¹⁵ *Ibid.*, 441–442.

¹⁶ *Ibid.*, 442.

¹⁷ *Ibid.*, 491. See also SANDERS, *Paul, the Law*, 55–48.

calling experience as well. Not the declaration of “being” right is accentuated, but “becoming” right through believing in Christ.¹⁸

e) Sanders refers to Paul's inconsequential usage of notions in several subjects. He considers this can be due to the fact that the simultaneous maintenance of Paul's staying within Judaism and his leaving through his Christ experience leads to inevitable tension. Sanders presents such inconsequence used by Paul in the case of the notion of law (*nomos*) and of belief (*pistis*). As an example he quotes Rom 3:25.¹⁹ According to Sanders, the notion of faith can be defined as “accepting the gratuity of salvation”. However, in 4:16–23 (Abraham-typology) the notion of faith rather refers to the “trust that God will do what he promises”, and here the verse 20 uses the notion of *apistia* (distrust). Sanders' conclusion below wishes to give explanation to the question how could Paul's inconsequential usage of notions lead to the deviations of the traditional interpretation:

“The argument about “faith” in Romans 1–4 is not for some one definite definition of faith, but primarily against the requirement of salvation by the law. The positive argument of Romans 1–4 is that Jews and Gentiles stand on an equal footing, and this requires the negative argument against the law, which is contrasted with faith. But no one positive definition of faith emerges from the argument. [In other words...] Faith excludes boasting, but it is not defined simply as the opposite of boasting; faith involves trust, but it is not precisely trust; faith involves accepting salvation as a gift, but it is not just that either. Faith represents man's entire response to the salvation offered in Jesus Christ, apart from law; and the argument for faith is really an argument against the law.”²⁰

All in all Sanders, when defending Judaism, concludes Paul's dilemma in one sentence: “In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.*”²¹

TAKING FURTHER THE “NEW PERSPECTIVE”

Sanders' powerful book generated different reactions from the Bible interpreters. We will speak about two authors of these who set off the opposite directions. The

¹⁸ After several exegetical analysis (Rom 6:7; Gal 2:15–21; 3,25–29; Phil 3:4–12) Sanders argues that Paul uses the forensic and participatory language inconsistently. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 441–445; 503.

¹⁹ “God presented Christ as a sacrifice of atonement, through the shedding of his blood- to be received by faith.”

²⁰ Idem., 490.

²¹ Idem., 552. Enhancement in original.

Finnish Heikki Räisänen continued the proving the Pauline inconsequence, discrepancy, while James Dunn by assuming consistency started the elaboration of the new perspective.

Räisänen – the emphasize of the Pauline inconsequence

Heikki Räisänen starts from the idea that in the modern Pauline literature there is always an intention to harmonize the inner contradiction of Paul's letters. This has taken different forms. There was the existentialist interpretation (for example Conzelman) which wanted to avoid the "absurd Pauline conclusions", the interpolation (intercalation) theory, according to which Galatians and Romans start coherently, but the latter appendices disrupted the unity (for example O'Neill), then the representatives of theory of evolution, who found great improvement from Galatians to the Romans (for example Dodd, Neusner, Hubner)²².

Räisänen goes further than Sanders (according to whom Paul had just few basic convictions) and argues with those who claim that these basic convictions can be organized into a "coherent center"²³. According to Räisänen it is just the opposite: in the center of Paul's thinking there were irreconcilable convictions, which neither he nor his contemporaries could resolve, and yet they were unable to discard either of them. On the one hand, there was the Christ-event experienced by Paul as coming from God, on the other hand the Law as divine institution. "I described the problems thus – concludes Räisänen: we find Paul struggling with the problem that a divine institution has been abolished through what God has done in Christ."²⁴

After this basic position, Räisänen turns toward analyzing the usage of the law by Paul. He examines the different meanings in details, and in his conclusion it was partly due to Paul's "looseness of speech" that he could impress his audience. He extends the monitoring of inconsistency to the question whether according to Paul the law is still in force or not. Paul claims at several times that the effect of the law has already ceased (Gal 3:15–20; 2Cor 3; Rom 7:1–6), but he also speaks about observing the law (Gal 5:14; Rom 3:31; 8:4; 13:8–10). Paul speaks about the law of Christ as well, but he does not refer to a new law that would replace the old one, rather he talks about the communal life characterizing the Church of Christ.

²² Heikki RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Tübingen, J. S. B. Mohr, 1987² (original: 1983), xi–xxiii (WUNT 29).

²³ vs. SANDERS, *Paul, the Law*, 147.

²⁴ *Ibid.*, xxiv.

There are similar discrepancies if we consider the question whether someone can observe the law.²⁵ According to Räsänen this inner tension can be answered as follows: “point of departure is the conviction that the law must not be fulfilled outside of the Christian community, for otherwise Christ would have died in vain. Among Christians, on the other hand, the law must be fulfilled; otherwise Christ would be as weak as the law was (Rom. 8:3). That the law is neither fulfilled by Jews nor Gentiles, Paul ‘proves’ by way of denigrating generalizations. Another device is to radicalize the claim of the law ad absurdum: only 100 per cent fulfillment of the law will hold (Gal. 3:10).”²⁶

Räsänen agrees with the main authors of the new perspective that Judaism was a religion built on God’s grace. However he has another opinion due to his researches regarding the question why this is not evident in the letters of Paul. As long as Sanders thinks that Paul did not emphasize the presence of grace in Judaism because of the priority of the release in Christ, Räsänen considers that Paul deliberately presented the soteriology of Judaism in a distorted way when presenting it as where the “works of the law” are meant to lead to salvation. Paul “drives a wedge between law and grace, limiting ‘grace’ to the Christ event.”²⁷

James Dunn – who denominates and deepens the “new approach”

With strong criticism of Räsänen and as the exegetical thinker of Sanders’ monumental project, James D.G. Dunn, Methodist professor at the University of Durham, improves this line of the Paul-research. He is responsible for coining the term “New Perspective” with respect to the study of Paul.²⁸ As opposed to Räsänen and Sanders, he defends the strong coherence and consistency in the Letters of Paul, and as a result, he offers the most comprehensive theological and exegetical interpretation of the “new approach”.

Dunn’s merit is first of all related to the clarification of the notion the “works of the law” (*erga nomu*). He shares Sanders’ criticism as opposed to the traditional Lutheran/Reformed interpretation, which presents Judaism as a “system whereby

²⁵ In Rom 7:14–25 Paul states in general terms that none is able to fulfil the Law, while at other times Gentiles (Rom 2:14–15; 26–27) or Christians (Gal 5:14; Rom 8:4; 13:8–10) fulfil it. See RÄSÄNEN, *Idem.*, 97–117.

²⁶ *Idem.*, 118, see also 109.

²⁷ *Idem.*, 187.

²⁸ In the famous The Manson Memorial Lecture delivered in the University of Manchester on 4 November 1982. Originally published as J. D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1983): 95–122; Reprint used in this study: *The Romans Debate*, Karl P. DONFRIED (ed.): Peabody, Mass., Hendrickson, 1991, 299–308.

salvation is earned through the merit of good works"²⁹, a religion that "coldly legalistic, teaching a system of earning salvation by the merit of good works, with little or no room for the free forgiveness and grace of God"³⁰, which is in fact the "gross caricature" of Judaism, and thus "feed an evil strain of Christian anti-Semitism".³¹

According to Dunn, one can reach to the deeper meaning of the "works of the law" and in general of the Pauline justification if instead of the "individualising exegesis" (opposed to Sanders and Räisänen) we consider the wider social functions of law during Paul's time, and we understand how these affected Paul's questions and answers³². Accepting the covenantal nomism as a proper frame, Dunn thoroughly examines all the appearances of the expression the "works of the law", and he concludes that in its general usage it "refers to all or whatever the law requires, covenantal nomism as a whole. But in a context where the relationship of Israel with other nations is at issue, certain laws would naturally come more into focus than others. We have instanced circumcision and food laws in particular."³³

According to Dunn Paul rarely uses the expression "works of the law" and if he does, makes it mainly in polemical situations in connection with Judaizers (Rom 3:20. 28; 9:32; Gal 2:16; 3:2. 5. 10). By his reasoning the "the works of the law" are nowhere understood here, either by his Jewish interlocutors or by Paul himself, as work which *earn* God's favour, as merit-amassing observances. They are rather seen as *badges*: they are simply what membership of the covenant people involves, what marks out the Jew as God's people."³⁴

Dunn introduces a sociological term here, in order to make his point of view clearer: the "works of the law" denote regulations conveying "identity markers", with which the Jews revealed their belonging to the people of God as opposed to other nations. In other words: in the case of the "works of the law" we do not speak about religious/ethical good deeds which can be deduced from the law of love, so the expression is rather linked to the meaning of status and not the merit gaining deeds (traditional reformed interpretation). According to Dunn, Paul in the Galatians and Romans marks the new borders of God's people, that became the faith in

²⁹ Dunn, *The New Perspective*, 299.

³⁰ Idem., 300.

³¹ Idem., 299.

³² Idem., 299.

³³ James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 357–358. Here Dunn also pays attention to the only extra-canonical appearance or "the works of law" (4QMMT), where concrete deeds are listed as condition of remaining in the covenantal community. These also constitute the basis of separation from Gentiles.

³⁴ Dunn, *The New Perspective*, 111.

Christ with the arrival of the Messiah. With the arrival of Christ, the original blessing of Abraham's covenant that covers all nations (Gen 12:2–3) comes into force, and thus the “works of the law” lose their relevance. The conditions of belonging to the people of God have changed. Dunn agrees with Stendhal that the Pauline perception of salvation is rather ecclesiological than individual soteriological.

In order to illustrate this, we will speak about two problems. One of them is the cardinal exegesis of Dunn of Rom 4:4–5; the other is the specific interpretation of liberation through Christ's death.

The Rom 4,4–5 is a traditional locus in the debate about the Pauline interpretation of the deeds and faith: “Now to the one who works, wages are not credited as a gift but as an obligation. However, to the one who does not work but trusts God who justifies the ungodly, their faith is credited as righteousness.” According to Dunn, this part which speaks about wages does not confute the status-language. To his argumentation here Paul does not use the triplet of laboring, wages and reward in order to characterize Judaism, but it describes a general principle, with which no Jewish would have argued. Paul's aim is to point out that the message of Gen 15:6, witnessing Abraham's faith, cannot be apprehended in the logics of labor-payment, but rather in faith-grace. However with this, Dunn does not answer the question if there is no difference in views between Paul and the contemporary Judaism considering the interpretation of merit-based deeds (works of the law) and the grace through faith, then why does Paul bring up this question at all. According to Dunn, Paul points out with this that when we interpret Gen 15:6 just merely as Abraham's work due to his loyalty towards the covenant, it will not be obvious the momentum of grace in the logic of everyday life.³⁵

The other one is the metaphorical interpretation of the crucifixion and resurrection of Christ. According to Dunn Paul makes the diversified events of liberation through history apprehensible by the use of metaphors, like salvation, redemption, freedom, heavenly citizenship, justification and liberation. Justification for example is a legal metaphor.³⁶ Dunn warns us not to privilege one metaphor over another, because they try to apprehend together the richness of the Christian experience: “many of Paul's first readers experienced the gospel as acceptance, liberation, or rescue, as cleansing and new dedication, as a dying to an old life and beginning of a new”.³⁷ In the history of Christianity we often witness that certain metaphors gain

³⁵ See James D. G. DUNN, *Romans 1–8*, Zondervan, 2015 (Word Biblical Commentary Series 38A), and also DUNN: *Romans 9–16*, Zondervan, 2015 (Word Biblical Commentary Series 38B).

³⁶ DUNN, *The Theology of Paul*, 365.

³⁷ *Ibid.*, 98.

normative significance, and the interpretation of the others is subordinate to this normative one. For example the Protestant Theology has done this with justification, the popular evangelization movements over-emphasized the image of liberation and new birth. This is harmful because such unilateral approaches assume that "the experience of individuals must conform to the language which describes it".³⁸ This process was inverse for Paul. He assigned metaphorical language to the incomprehensible richness of the experience. Dunn places the interpretation of crucifixion and resurrection in this train of thoughts. According to Dunn Paul was inspired by the sacrificial cult regarding the sacrificial image of crucifixion, especially by the tradition of "sin offering" (cf. Lev. 4) and the annual Day of Atonement sacrifices. According to Dunn, Paul "uses a rich and varied range of metaphors in his attempt to spell out the significance of Christ's death"³⁹. Dunn emphasizes that the images used here – representation, sacrifice, curse, redemption, reconciliation, conquest of the powers – are images and metaphors. "As with all metaphors, the metaphor is not the thing itself but a means of expressing its meaning. It would be unwise, then, to translate these metaphors into literal facts."⁴⁰ It is understandable that Dunn was criticized the most at this point.

DEVELOPMENTS, EFFECTS, CRITICISM

The research line denominated as "new perspective", which is diversified and joined together only by key notions and fundamentals, was welcomed by many, but also heavily criticized by others. However it was very inspiring for the New-Testament research, and we should not think just about Paul's theology, but further areas like the historical Jesus research, where the reformulation of the first-century Judaism placed the gospel narratives in a new light as well.

We will mention in entries a few of the thinkers and critics of the "new approach".

N.T. Wright is the first to mention, the Anglican bishop who has gained excellence in New Testament research, who has done the most for popularizing the „new approach" in more conservative ecclesiastical circles.⁴¹

³⁸ Ibid., 332.

³⁹ Ibid., 231

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Nicholas T. WRIGHT, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids, Eerdmans, 1997. I. 228.

One of Dunn's students, Simon Gathercole, examines the most important affirmations of the „new approach” from the topic of boast on the basis of Rom 1–5.⁴² According to his observations, election and obedience form together Israel's faith in God.⁴³ So, not only being chosen, belonging to the people of God, but also the deeds. What Paul disapproves is the Jews' boasting (Rom 2:17–24; 2:25–29), while they sin -consequential- against the Tora. Paul is against this boasting when he speaks against the law. We can boast only with Christ in who the law was fulfilled (Rom 5:1–11), this is how Gathercole summarizes Paul's theology.

Many critical books were published in the last decades (outstandingly Thomas Schreiner, Ligon Duncan, Stephen Westerholm, Don Carson). The publication that comprises the critical articles in the two large volumes of *Justification and Variegated Nomism*, that was published in 2001 and edited by Carson, O'Brien and Seifrid. The first volume examines the complexity of Second Temple Judaism, while the second volume is entitled *The Paradoxes of Paul*.⁴⁴

However the problem mainly remained in academic circles. The change happened in 2003, when Steve Chalke and Alan Mann released the book entitled *The Lost Message of Jesus* for the wider audience, with the focus on the subject of salvation and justification, applying the main ideas of the new perspective. The book caused a storm of indignation in England, but not only, within the circles of traditional Protestants and New Evangelicals, and produced much literature.⁴⁵ The debate extended, and the Evangelical Union of England convened a symposium which was followed by the publication of three volumes (among which is the book written by Wright).

The Catholic and Orthodox authors manifested with tactful moderation and more or less positively in this question, partly because they considered this interpretation closer to their faith, and partly because it suited the approach of the church fathers.⁴⁶

⁴² Simon J. GATHERCOLE, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*. Grand Rapids, Eerdmans, 2002.

⁴³ Ibid., 194.

⁴⁴ *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*, D. A. CARSON, Peter T. O'BRIEN, Mark A. SEIFRID (szerk.): Baker Akademic, 2001 (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2. Reihe 140).; *Justification and Variegated Nomism: The Paradoxes of Paul*, Baker Akademic, 2004.

⁴⁵ For an overview see Pat ASHWORTH, *Atonement row gets personal as Evangelical partnership splits*. Church Times, 27 April, 2007.

⁴⁶ TAYLOR MARSHALL, *The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity*, Dallas, TX, Saint John Press, 2010.; ATHANASIOS DESPOTIS, *Die „New Perspective on Paul“ und die griechisch-orthodoxe Paulus interpretation*, St. Ottilien, EOS Verlag, 2014.

„PAULUS, DIENER CHRISTI JESU“ (RÖM 1, 1) DAS SELBSTPORTRÄT DES PAULUS IM RÖMERBRIEF

CSERNAI Balázs

EINLEITUNG

Der Römerbrief gilt als Vorstellung des Paulus für die christliche Gemeinde Roms.¹ In diesem Brief versucht Paulus sich für die Hauptstadtgemeinde annehmbar und unterstützbar darzustellen. Obwohl sich diese These in der Forschung längst durchgesetzt hat, wird der Römerbrief kaum als eigentliche Selbstdarstellung oder „Bewerbung“ des Paulus gelesen oder interpretiert. In diesem Beitrag versuche ich anhand einiger Passagen des Römerbriefes das Selbstporträt des Völkerapostels nachzuzeichnen.

Auf dem ersten Blick spricht Paulus im Römerbrief nicht von sich selbst, sondern stellt seine Theologie – bzw. mit seinen Worten: sein Evangelium – dar. Nur am Anfang und Ende des Briefes teilt er einige persönliche Informationen seinen Lesern mit. Im Proömium des Briefes stellt er sich als von Gott berufene Apostel und Diener Christi vor (Röm 1,1–7) und bringt seinen Wunsch, nach Rom zu kommen, zum Ausdruck (Röm 1,8–15). Seine eigentliche Motivation verrät er aber erst am Ende des Briefes (Röm 15,14–33). Um den Brief als Selbstdarstellung des Apostels interpretieren zu können, sollen also die von Paulus hier dargelegten persönlichen Informationen herausgestellt werden. Diese lassen den ganzen Brief in einem neuen Licht erstrahlen, indem sie den persönlichen Hintergrund der theoretischen Überlegungen beleuchten. Dadurch kann der ganze Brief zu unserem Paulusbild mit wichtigen Erkenntnissen beitragen. Da dieses Thema ziemlich breit an-

¹ Nach BORNKAMM: *Testament* (bes. 137f.) bereite sich Paulus auf die Begegnung mit den Christen in Jerusalem durch diesen Brief vor und mache sich dadurch auch in Rom bekannt. Nach KERTELGE: *Röm*, 10 geht es Paulus „nicht nur darum, auch in Rom sein Evangelium verkündet zu haben, sondern vor allem die römische Gemeinde rechtzeitig mit seinem Missionsprogramm und damit aber auch mit seiner Missionsverkündigung vertraut zu haben.“ Ähnlich SCHLIER: *Röm*, 7: „Sein Brief ist also Evangelium, genauer: einführendes und vorbereitendes Evangelium, mit dem sich der Apostel den römischen Christen vorstellt.“ Vgl. auch SCHNELLE: *Paulus*, 334. Nach WILCKENS: *Röm*, I, 43–44 versucht Paulus mit diesem Brief sich selbst und sein Evangelium gegenüber seinern judaisierenden Gegnern versichern. Nach ZELLER: *Röm*, 16–19 ist das Evangelium den Römern bekannt, Paulus will ihnen sein Evangelium bekannt machen. Er erinnert die Christen in der Hauptstadt, dass nur in diesem Evangelium das Leben zu finden ist, es soll also überall verkündigt zu werden.

gelegt ist und um es ganz zu beleuchten ein ganzer Kommentar geschrieben werden musste, kann ich hier nur einige Hinweise zu diesem Thema geben.²

PAULUS IM RÖMERBRIEF

Indem man die Persönlichkeit eines Menschen aus seinem schriftlichen Werk rekonstruiert, empfiehlt es sich, einige objektive Elemente auszuwerten, um nicht ein Selbstporträt der rekonstruierenden sondern des rekonstruierten Person zu erhalten. Exegeten kommen in diesem Fall die sprachliche oder grammatikalische Analysen und Statistiken zu Hilfe. Was und wie Paulus sich selbst im Römerbrief zu erkennen gibt, kann durch die Analyse der von ihm verwendeten Verbformen und Pronomen veranschaulicht werden. In zwei Tabellen sollen die von Paulus in der ersten Person deklinierten Verben und Pronomen angezeigt werden. Die erste Tabelle enthält die Anzahl der Verben und Pronomen in den jeweiligen Kapiteln des Römerbriefs. In der zweiten Tabelle wird versucht, die genannten Verben und Pronomen je nach Bezugsperson zu ordnen.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Verb, 1.P. Sing.	12	–	2	–	–	1	22	2	13	7	13	3	–	3	21	5
Pron. 1.P. Sing.	5	1	2	–	–	–	25	–	14	5	9	3	–	2	9	17
Verb, 1.P. Plur.	1	1	9	2	9	15	6	16	4	1	–	1	4	10	2	–
Pron. 1.P. Plur.	2	–	2	7	9	4	3	14	3	1	–	1	1	2	5	3

Bezug	Verb, 1.P. Sing.	Pron. 1.P. Sing.	Verb, 1.P. Plur.	Pron. 1.P. Plur.
Paulus	39	43	4	–
Reflexion aufs Schreiben, Anrede	17	1	10	–
Paulus als Paradigma	24	27	–	–
Allg. Subjekt: Christen	–	–	64	48
Allg. Subjekt: jeder Mensch	–	–	1	5
Allg. Subjekt: Juden	–	–	–	3
Zitat ³	24	21	2	1
Zusammen	104	92	81	57

² Erst in letzter Zeit wird in der Literatur die Person, bzw. Persönlichkeit des Paulus beschrieben. Dabei steht selbstverständlich meistens nicht der Römerbrief im Mittelpunkt der Interesse. Zur aktuellen Fragestellung gibt es auch sonst auffallend wenige Literatur.

³ Die meisten Zitate stammen aus dem Alten Testament, manchmal zitiert Paulus seine imaginäre Gesprächspartner, bzw. hier sind die Wortmeldungen des Schreibers Tertius (Röm 16,22) eingeordnet.

Freilich hat auch diese Statistik ihre Grenzen. Sie enthält nicht die Anreden, Verben und Pronomen der 2. und 3. Person sowie die Reflexivpronomen. Aber auch die Zahlen sind nur mit Vorsicht zu genießen, da sie sich nur auf die Anzahl einiger grammatikalische Wendungen beziehen unabhängig davon, wieviel Paulus über sich spricht. Manchmal benutzt er in einem langen Satz nur ein Verb in der ersten Person Singular, dann benutzt er in einem kurzen Satz gleich vier oder fünf Verben in der ersten Person Singular. Dies gilt ähnlich auch für die Pronomen. Weiter sind die Zuordnungen nicht immer eindeutig; einige Verben und Pronomen ließen sich auch anderen Bezügen zuordnen.⁴ In dieser Tabelle sind alle Verben und Pronomen nur einem Bezug zugeordnet.

Trotz der genannten Grenzen kann man einige Beobachtungen machen und aus ihnen einige Schlussfolgerungen ziehen. Da wir die Selbstdarstellung des Apostels nachzeichnen wollen, sind vor allem die Verben und Pronomen der 1. Person Singular interessant. Aus der ersten Tabelle ist ersichtlich, dass Paulus am Anfang und Ende des Briefes, sowie in Röm 7; 9–11 die Ichform verwendet. Aber schon ein näherer Blick führt enttäuscht, da in Röm 9–11 die meisten Ichformen in Schriftzitate vorkommen – hier spricht also meistens Gott durch seine Propheten und nicht Paulus selbst. Röm 7 beschreibt den Zustand des Menschen vor der Erlösung – inwieweit dies auf Paulus zutrifft, bleibt noch zu prüfen. Am Anfang des Briefes stellt Paulus seine apostolische Würde dar und zeigt damit, dass seine Berufung zum Apostel wesentlich zu seiner Identität gehört. In Röm 15 finden wir endlich persönliche Mitteilungen und Reisepläne des Apostels. Sie werden im zweiten Teil näher untersucht. Schließlich verwendet Paulus viele Pronomen der 1. Person Singular im Grußkapitel Röm 16. Die vielen Grüße an (frühere) Mitarbeiter des Apostels zeigt, dass er kein Alleingänger ist, sondern seinen Dienst in der Gemeinschaft erfüllt. Paulus stellt zwar am Anfang des Briefes seine apostolische Würde stark heraus, in der Grußliste zeigt er seine Wertschätzung und seinen Dank gegenüber den Mitarbeitern. Es geht ihm also nicht um eine persönliche Würde, sondern um die Gemeinschaft, welche die missionarische Sendung erfüllt.

Indem Paulus die erste Person Plural verwendet, zeigt er, welche menschlichen Gruppen seine Identität prägen. Manchmal verweist das ‚wir‘ des Apostels auf die ganze Menschheitsfamilie oder auf sein Herkunftsvolk, das Judentum. Die Mehrzahl der Belege weist aber auf das Wir der Christen hin. Viele Pronomen finden sich in Wortverbindungen wie „unser Herr“. Damit stellt sich Paulus als Jude vor, der vor allem von seinem Glauben an Jesus Christus geprägt ist. Freilich gehören auch seine Adressaten zur christlichen Gemeinschaft. Indem Paulus neben den Anreden

⁴ Vgl. z.B. das Zitat in Röm 10,16. Es spricht einiges dafür, dass Paulus es auf sich selbst bezieht.

öfter die Wir-Form benutzt, stellt er die Verbindung heraus, welche ihn mit den Römern verbindet. Diese Verbindung wird auch durch die Reflexion auf das Schreiben aufrechterhalten. Durch den Leseprozess wird man Teil des Dramas des paulinischen Evangeliums, das die Leser mit dem Apostel verbindet.

Wie oben angedeutet, verwendet Paulus die erste Person Singular am meisten in Röm 7. Man hat mehrere Antworten vorgeschlagen auf die Frage, auf wen sich dieses Ich des Apostels hier bezieht. Eine Beobachtung der ersten Tabelle kann hier weiterhelfen. Die meisten Verben und Pronomen in der ersten Person Plural finden sich in Röm 5–8, also in dem Abschnitt, wo Paulus über das von Christus erlöste Leben der Gläubigen spricht. Paulus beschreibt hier den Lebensvollzug des Christen, mit anderen Worten das Leben in Christus. In diesem Abschnitt wechselt aber Paulus von der ersten Person Plural zur ersten Person Singular in Röm 7, wo er den Zustand des Menschen vor der Erlösung beschreibt.⁵ Daraus ergibt sich ein Zweifaches: erstens beschreibt Paulus in erster Linie nicht seine eigene, persönliche Erfahrung, sondern stellt mit dem Ich-Form ein Paradigma dar, genauso, wie er sonst in Röm 5–8 die Wir-Form als Paradigma für alle Christen benutzt hat. Zweitens erklärt der Wechsel die Tatsache, dass der noch unerlöste Mensch in seinem Ich eingeschlossen lebt; er ist noch nicht Teil der Gemeinschaft und des Leibes Christi, sondern lebt entfremdet von Gott und sich selbst.⁶ Von diesem unerlösten Zustand befreit Christus den Gläubigen und führt ihn in die Gemeinschaft mit sich und seiner Mitmenschen. In dieser Ich-Form kann man das frühere Ich des Paulus sowie das frühere Ich des Lesers entdecken. Am Ende von Röm 7 kann man mit Paulus Dank sagen für die Befreiung aus diesem In-sich-geschlossen-sein und für die Aufnahme der Gemeinschaft der Gläubigen.

PERSÖNLICHE ANGABEN DES APOSTELS IN RÖM 15,14–33

In Röm 15,14–33 teilt Paulus fünf wichtige persönliche Informationen seinen Lesern mit. Er reflektiert seine Beziehung zur Hauptstadtgemeinde (V 14f), nennt das Ziel (V 16) und zieht eine Zwischenbilanz seines Dienstes (V 17–21), stellt seinen langfristigen Missionsplan vor (V 22–24.28f), erwähnt die Kollekte als nächste Etappe seines Weges und tut seine damit verbundenen Angst kund (V 25–27.30–32). Er

⁵ Ähnlich SCHRÖTER: *Mensch*, 220.

⁶ So auch SCHNELLE: *Paulus*, 371f: „Sowohl die literarische Stilform der 1. Pers. Sg. als auch der generelle Charakter von Röm 7,14 und der Verweis auf Röm 8,1ff legen es nahe, in dem ego ein exemplarisches, generelles Ich zu sehen, das aus der Perspektive des Glaubens die Situation des Menschen jenseits des Glaubens darstellt.“

schließt den Abschnitt mit einem Segenswunsch (V 33). Diese fünf Punkte sollen näher beleuchtet werden.

Bevor Paulus von sich selbst sprechen würde, schildert er seine Beziehung zu den Adressaten.⁷ Damit zeigt er, dass er nicht an einer fremden Gemeinde ein allgemeines Schreiben richtet, sondern sich dieser besonderen Beziehung zu ihnen bewusst ist. Er hält die römischen Christen für erwachsen und mündig, die nicht mehr missioniert werden müssen (V 14). Sie waren also imstande, auch ohne den Brief ein vollwertiges christliches Leben zu führen. Paulus hat ihnen nicht wegen eines Mangels, sondern aufgrund der Gnade geschrieben, die ihm von Gott gegeben wurde (V 15). Er begegnet den römischen Christen auf Augenhöhe, ohne sie zu korrigieren oder sich in ihre Gemeinde einmischen zu wollen. Paulus erkennt, dass sowohl die Römer als auch er selbst vollwertige aber unterschiedliche Gnaden und Gaben haben: die Römer in ihrer Existenz als Hauptstadtgemeinde, Paulus auf der anderen Seite als Apostel der Völker.⁸ Die Begegnung der beiden wird also einen Austausch der Gaben und eine gegenseitige Erquickung mit sich bringen (vgl. Röm 1,11f). Im Rahmen dieser Beziehung teilt Paulus die persönlichen Informationen mit.

Vor allem beschreibt er seinen Dienst. Damit konkretisiert er seine Gnade, seinen Beruf und er tut es mit Hilfe von kultischen Begriffen. Hier tritt Paulus nicht als Apostel, Verkündiger oder Missionar, sondern als ein Priester auf.⁹ Diese Seite des Apostels wird in der Literatur wenig gewürdigt, soweit, dass einige Forscher auch diese Zeilen als Metapher deuten.¹⁰ Als priesterlicher Diener Christi bewirkt Paulus durch die Verkündigung des Evangeliums, dass die Opfertgabe der Heiden Gott wohl gefällt (V 16). Seinem Wesen nach trägt der Kult dazu bei, die Menschen

⁷ Paulus verwendet das Wort *ekklesia* nur in Röm 16,1.4.5.16. Dreimal spricht er von anderen Gemeinden, nur in 16,5 erwähnt er die Hausgemeinde von Priska und Aquila. Dies weist weniger darauf hin, dass er die römischen Christen nicht als Kirche betrachtet, vielmehr auf die „kirchenorganisatorische“ Tatsache, dass die römische Christen in mehreren Hausgemeinden existierten. Vgl. SCHNELLE: *Paulus*, 333 und ähnlich STRAUSS: *Theology*, 459.

⁸ SCHLIER: *Röm*, 429 beschreibt die Gnade des Apostels: „In des Apostels Sendung, die seine Existenz umgreift und bestimmt, äußert sich ihre [i.e. der Gnade Gottes] ‚Macht‘. In welcher Weise? In der Macht des Evangeliums (Röm 1,16; 1Kor 1,18. 24), in das sich die Gnade als Wort des Apostels begab. Das Evangelium ist, wenn man so sagen darf, die ‚Sprache‘ des Apostels, der Apostolat ist die Gestalt des Evangeliums.“

⁹ WINDSOR: *Paul*, 112119 deutet Röm 15,16 als Aktualisierung von Jes 60–61 aufgrund mehrerer Wendungen an beider Stellen. Paulus verkündigte das Evangelium den Völkern und bringe das Reichthum der Völker (i. e. die Kollekte) nach Jerusalem. Die ähnliche Formulierungen und die Verwendung einiger Worte (oft in anderem Sinn) bedeutet aber nicht, dass Paulus sich im Sinne von Jes 60,1ff deutet und vorstellt.

¹⁰ Vgl. z.B. ZELLER: *Röm*, 238.

in die Gemeinschaft mit der Gottheit zu führen. Wenn sich Paulus als priesterliche Diener vorstellt, zeigt er damit, dass sein von Gott aufgetragener Dienst die Heiden in die Gemeinschaft Gottes führt.¹¹ Er tut es zwar nicht mit kultischen Vorgängen, aber das Ergebnis seines Dienstes ist dasselbe wie das des Kultes. Daraus folgt wie selbstverständlich, dass der wahre Kult nicht mehr im Tempel von Jerusalem oder an einer anderen Kultstätte stattfindet, sondern in der Bekehrung zu Jesus Christus.¹² Damit wird der Kult nicht abgeschafft oder aufgehoben sondern er erreicht sein Ziel: die Gemeinschaft des Menschen mit Gott.

Der paulinische Kult ist wirkungsvoll, dies soll der Missionserfolg des Apostels belegen (V 17f). Indem Paulus seine Arbeit und die Wirkung Christi verbindet, zeigt er den Wirkungsmechanismus seines Kultes. Die Leistung des Apostels ist unerlässlich, das Wesentliche bewirkt aber nicht er, sondern Christus durch ihn. So beschreibt Paulus die „Zusammenarbeit“ Gottes mit dem Menschen. Beide sind unerlässlich: Christus wirkt nicht, wenn der Apostel tatenlos bleibt, und der Apostel kann ohne Christus nichts vollbringen. Dass Christus durch ihn wirkt, zeigen die „Zeichen und Wunder“, die seine Verkündigung begleitet haben (V 19).¹³ Diese sind keineswegs menschliche Leistungen des Apostels, sondern ausschließlich Gaben des Geistes Christi. All das, was Paulus tut und erreicht, sind Frucht der Gnade Christi: sein kultischer Dienst, seine Verkündigung und die Zeichen und Wunder, welche der Verkündigung Überzeugungskraft verleihen. In seiner Zwischenbilanz berichtet Paulus nicht nur über seine Wirkung, sondern auch von deren Umfang: von Jerusalem bis Illyrien,¹⁴ d.h. im ganzen östlichen Mittelmehrraum hat er Gemeinden gegründet, welche das Evangelium in ihrer Umgebung weiter verkünden können. Ziel des Apostels war nicht, die Bekehrung aller herbeizuführen, sondern

¹¹ Ähnlich REICHERT: *Römerbrief*, 140: Die kultische Terminologie betont „den offiziellen und funktional-abhängigen Status, in den der Verfasser durch die ihm individuell zugeeignete *cháris* versetzt ist.“

¹² Vgl. SCHLIER: *Röm*, 431: „Jetzt, da die Gerechtigkeit setzende und durchsetzende Bundestreue Gottes sich in Jesus Christus ereignet hat (Röm 3,21ff; vgl. 15,18) und so der 'Tag des Heils' den der Prophet verheißen hat (2Kor 6,2), gekommen ist und sich seine Gegenwart im Evangelium erweist, jetzt wird das Opfer nicht mehr im Tempel zu Jerusalem durch rituellen Vollzug dargebracht, sondern die Völker, deren sich das apostolische Evangelium bemächtigt hat, sind das Opfer, 'geheiligt durch den Heiligen Geist', der im Evangelium wirksam ist, und so das Opfer, das Gott angenehm ist.“

¹³ LOHSE: *Zeichen* verortet die Zeichen und Wunder im Rahmen der paulinische Kreuzestheologie als beglaubigende Begleiterscheinungen.

¹⁴ Es ist umstritten, ob Paulus tatsächlich bis Illyrien gelangt ist. Seine Angabe bezieht sich nicht auf seine Reisen, sondern bis zur Grenze, wozu das Evangelium von seiner Verkündigung gelangen kann.

die Grundlage der weiteren Mission zu legen (V 20f). Die Erstverkündigung ist die Gabe des Apostels, die weitere Vertiefung und Verbreitung der Botschaft gehört nicht mehr zu seiner Aufgabe. Hier zeigt er die Grenzen seiner Berufung an und das Feld, wo seine Mitarbeiter sowie die Mitglieder der Gemeinden ihren Dienst tun. Auf den ersten Blick haben die Römer damit wenig zu tun. Nach Paulus aber sollen sie „Einblick bekommen in das Mandat des Verfassers, aus dem auch die an sie gerichtete briefliche Initiative erwachsen ist, von dem sie daher mitbetroffen sind.“¹⁵

Diese Verkündigung im Osten hat Paulus gehindert, nach Rom zu gehen (V 22); er handelt also nicht nach Belieben, sondern entspricht seinen Gaben. Da er nun aber seine Mission im Osten erfüllt hat, ergibt sich endlich die Möglichkeit für Paulus nach Rom zu fahren und dort sich zu erholen und sich mit den dortigen Christen gegenseitig zu erquicken. Er will also in Rom nicht missionieren, sondern den gegenseitigen Austausch der Gnadengaben leben. Freilich endet damit noch nicht seine Mission, er sieht ja noch ein weites Feld vor sich, nämlich die Verkündigung des Evangeliums im Westen. Dazu braucht er aber Unterstützung, die er nun von den Römern zu erhalten hofft (V 23f). Paulus will also seine Verkündigung fortsetzen mit denselben Methoden wie bisher. Er will nicht allein, sondern in Gemeinschaft arbeiten und so das Evangelium im Westen verkündigen. Es fällt auf, dass er anstelle seiner bisherigen Mitarbeiter und Wegbegleiter nun solche aus Rom in Anspruch nehmen will. Die bisherigen Mitarbeiter behalten ihre Aufgaben in den paulinischen Gemeinden, nur der Apostel selbst kann weiterziehen. Und wie er früher von Antiochien Mitarbeiter erhalten hat, will er nun Wegbegleiter aus Rom mitnehmen. Für sie hat er sein Evangelium in diesem Brief dargelegt, um sie auf ihren Dienst mit ihm vorzubereiten. In seinen Reiseplänen deutet also Paulus an, dass er seinen bisherigen Dienst auf dem neuem Gebiet und mit neuen Mitarbeitern fortsetzen will. Er hat vor, die ihm zuteil gewordene Gnade weiter wirken zu lassen.

Begegnung mit den römischen Christen auf Augenhöhe, ein kurzer Rückblick auf seinen von der Gnade Gottes erfüllten priesterlichen Dienst, der Abschluss der Erstverkündigung im Osten und Aufbruch gen Westen – so fasst Paulus seine Lage am Ende des Römerbriefs zusammen. Hier kann man die reichen Früchte der Zusammenarbeit des Apostels mit der Gnade Gottes bewundern. Wenn er nun von Korinth¹⁶ direkt nach Rom losfahren würde, hätte er vielleicht nicht nötig, diesen

¹⁵ REICHERT: *Römerbrief*, 142.

¹⁶ Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Paulus den Römerbrief in Korinth im Winter 56/57 geschrieben. Vgl. SCHLIER: *Röm*, 2; ZELLER: *Röm*, 15.

langen Brief vorzuschicken.¹⁷ Nun hat er aber vor, noch in die andere Richtung, nach Jerusalem zu fahren und er ist überzeugt, dass diese Fahrt alles anderes als langweilig und ruhig sein wird. Er erwähnt hier die Kollekte¹⁸ seiner Gemeinden, welche die Einheit der Heidenchristen mit den Judenchristen in Jerusalem ausdrücken und stärken soll. Diese Einheit liegt Paulus am Herzen, das hat er schon in Gal 2,9 ausgedrückt. Um diese Einheit zu stärken nimmt er die Strapazen und das Risiko der Fahrt nach Jerusalem auf sich. Paulus bittet feierlich die römischen Christen, mit ihm für diese Reise im Gebet zu kämpfen (V 30f).¹⁹ Er ist gewiss, dass die wesentlichen Entscheidungen nicht in Jerusalem, sondern vor Gott fallen werden, deshalb wird der Kampf im Gebet ausgetragen. Indem er aber vom Kampf spricht, tut er seine bedrohte Lage kund. Die Einheit ist durch seine Gegner gefährdet, die Paulus und seine gesetzesfreie Mission ablehnen. Paulus hat Angst, dass seine Gegner gegen ihn vorgehen und damit seine Person und die Einheit der Kirche in Gefahr bringen.²⁰ Es fällt auf, dass er jetzt nicht polemisiert. Er schreibt nicht gegen jemand, er versucht nicht seine Gegner mit Argumenten zu überzeugen, sondern beschreibt seine persönliche Situation. Er hat die Kraft sowohl des Evangeliums als auch dessen Gegner erfahren und sieht jetzt vor allem das Evangelium, die Gnade Christi und die Einheit der Kirche in Gefahr. Er sieht also einerseits die große Taten Gottes in seiner Mission und andererseits die Gefährdungen durch seine Gegner. Beim Schreiben des Briefes steht er in dieser Spannung zwischen der Wirkung der Gnade und der der Gegner.

¹⁷ REICHERT: *Römerbrief*, 144 erkennt die Spanienmission einer der Hauptgründe der Abfassung des Briefes und meint, falls Paulus doch nicht nach Rom kommen würde, sollen die Römer selbst diesen Projekt durchführen. Ähnlich meint STRAUSS: *Theology*, 466, dass ein Ziel des Briefes die Vorbereitung der Römer auf die Spanienmission sei.

¹⁸ Über die Kollekte vgl. PECSUK: *Egyenlőség*.

¹⁹ WILCKENS: *Röm III*, 130 erkennt im Röm auch eine Vorbereitung des Apostels auf die Begegnung mit seiner Gegnern in Jerusalem. Daher bedeutet „die Bitte um Fürbitte der Römer im Blick auf diese Situation ... nichts anderes als die Bitte um Stellungnahme zu seinem Brief; denn was er hier ausgeführt hat, wird er demnächst zur Erklärung der Kollekte und zur Verteidigung gegen die Kritik seiner Gegner in Jerusalem vortragen. Setzen sich die Römer vor Gott für ihn ein, so bedeutet das eine wesentliche, ja vielleicht ausschlaggebende Stärkung seiner Position in Jerusalem.“

²⁰ GEMÜNDEN: *Todesangst* weist darauf hin, dass der hier zum Ausdruck gebrachte Angst des Apostels den ganzen Brief prägt. So wertvoll ihre Beobachtungen sind, sie bleibt einseitig, indem sie die Bedeutung des paulinischen Evangeliums ausser Acht lässt.

AUSBLICK: „PAULUS DIENER CHRISTI JESU“ (RÖM 1,1) IM RÖMERBRIEF

Die Lage des Apostels bestimmt den ganzen Brief. Er ist eine Art Beschreibung und hoffnungsvolle Deutung des Evangeliums in eben dieser spannungsvollen Lage des Apostels. So möchte ich abschließend einige Hinweise auf den ganzen Brief geben, der nicht nur in das Evangelium sondern die Person des Apostels einen Einblick gewährt.

Am Anfang des Briefes stellt sich Paulus als Diener Christi Jesu vor. Damit drückt er seine Abhängigkeit von Christus aus und zeigt, die Aufnahme Christi und die Aufnahme des Apostels gehören eng zusammen.²¹

Röm 1,16f fasst den ganzen Brief zusammen. Indem Paulus diese Zusammenfassung in eine Bekenntnisform kleidet zeigt er, dass er auch angesichts der Jerusalemreise sein Vertrauen auf das Evangelium setzt, welche auch jetzt die Kraft hat ihn zu retten.

Röm 1,18–3,20 schildert die Lage der Menschen vor dem Evangelium. Ohne die Gnade Christi gehen Juden wie Heiden verloren und haben keine Hoffnung. Indirekt beschreibt damit Paulus die Lage seiner jüdischen Gegner – diese Lage kennt aber auch er, da er vor seiner Begegnung mit Christus selbst versucht hatte, ohne Christus gerecht vor Gott zu werden. Er weiß ganz genau, wie die Menschen unter der Kraft der Sünde in sich gespalten sind. In Röm 7 spricht Paulus in der 1. Person Singular. Wie am Anfang angedeutet, zeigt er damit an seinem eigenen Beispiel die Ausweglosigkeit des in sich gespaltenen Menschen, wovon nur Christus zu befreien vermag.

Röm 3,21ff beschreibt den Sieg der Gerechtigkeit Gottes über den Menschen. Das ist der Kern des paulinischen Evangeliums: die Gnade Gottes ist stärker als das Unheil des Menschen. Durch seine Gnade hat Christus auch Paulus besiegt und zu seinem Apostel berufen. So sind die Ausführungen des Apostels über die Wirkung des Auferstandenen und seiner Gnade nicht nur theoretisch, sondern Deutungen seiner eigenen Erfahrungen.

Röm 8,18–39 drückt Paulus seine tiefe Hoffnung aus angesichts der Bedrohungen dieser Welt. Er hat schon einiges erlitten und steht vor einer äußerst riskanten Reise; er kann wohl die Gefahren realistisch einschätzen. Aber er ist sich gewiss, dass der Auferstandene stärker ist als all diese furchtbaren Mächte und auch ihn selbst aus dem Not retten wird.

Röm 9–11 behandelt das Paradox über Israel. Wenn man nur durch Glauben gerettet werden kann und ein Großteil der Juden nicht glaubt, können sie noch ge-

²¹ Einige Forscher interpretieren den Ausdruck Diener Christi vor dem Hintergrund der Gottesknechtslieder in Jes 40–55. So z.B. WINDSOR: *Paul*, 99–112.

rettet werden? Paulus ringt mit dieser Frage – wohl angesichts seiner jüdischen Gegner – und teilt zum Schluss ein Mysterium mit: „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26). Diese Rettung seines Volkes liegt ihm auch persönlich am Herzen. Er beginnt seine Ausführungen über Israel mit dem Wunsch, selber aus der Gemeinschaft mit Christus ausgeschlossen zu werden für die Rettung seines Volkes (vgl. Röm 9,1–3). Vor seiner Jerusalemreise nimmt er die Gefahren auf sich, um die Einheit der Kirche und die Verbreitung des Evangeliums zu dienen – evtl. auch durch sein Leiden.

In Röm 12,1ff beschreibt Paulus den Alltag, der durch das Evangelium gestaltet worden ist. Es ist auch sein persönlicher Alltag als Apostel, Diener und Missionar. Sein Dienst ist Ausdruck seiner Hingabe als „lebendige Opfergabe“ (Röm 12,1) an Gott. Er teilt seine Sicht- und Lebensweise den Römern mit, einschließlich seiner Mahnungen über Starke und Schwache in der Gemeinschaft (Röm 14,1–15,6).

Schließlich grüßt Paulus in Röm 16 seine Bekannten in Rom.²² Indem er mehrere Mitarbeiter und Bekannte aufzählt, lädt er vielleicht sie und mit ihnen weitere Christen in Rom ein, als seine Mitarbeiter nach Spanien zu reisen und seine Mission zu unterstützen.

Diese Hinweise sind nur einige Schlaglichter; die Beispiele rufen nach Vertiefung und nach Suche von anderen persönlichen Spuren des Apostels in seinem Brief. Aber schon diese Beispiele zeigen, dass die „reinste“ oder „theoretischste“ Darstellung des paulinischen Evangeliums gar nicht so rein oder theoretisch ist, wie man sich das vorstellen würde. Das Leben des Apostels bestimmt sein Evangelium und das Evangelium bestimmt sein Leben. So fallen bei Paulus Botschaft und Leben fast zusammen. Er teilt den Römern keine philosophisch-theologische Abhandlung mit, sondern sein Evangelium, im tiefsten Sinn des Wortes. Darin können wir den Sieg des Evangeliums erkennen: das Evangelium hat Paulus geprägt, bis er mit der Botschaft und Person Christi identifiziert wurde.

²² Mit der Mehrheit der gegenwärtigen Forschern wird hier vorausgesetzt, dass die Adressaten der Grußliste in Röm 16 tatsächlich römische Christen sind. Vgl. z.B. SCHNELLE: *Paulus*, 333.

LITERATUR

- BORNKAMM, Günther: *Der Römerbrief als Testament des Paulus*. In Ders.: Geschichte und Glaube. Zweiter Teil. Gesammelte Aufsätze Bd. IV. München, 1971.
- GEMÜNDEN, Petra von: *Die Todesangst des Paulus – ein Schlüssel zum Verständnis des Römerbriefs?* In: Klumbies, Paul-Gerhard und Du Toit, David S.: Paulus – Werk und Wirkung (FS Andreas Lindemann) Tübingen, 2013, 235–261.
- KERTELGE, Karl: *Der Brief an die Römer*. (Geistliche Schriftlesung 6) Düsseldorf, 1971.
- LOHSE, Eduard: „*In der Kraft von Zeichen und Wundern*“ (Röm 15,19). Wunder im Urteil des Apostels Paulus. In: Klumbies, Paul-Gerhard und Du Toit, David S.: Paulus – Werk und Wirkung (FS Andreas Lindemann) Tübingen, 2013, 225–234.
- PECSUK Ottó: „*Hogy ... egyenlőség legyen*“ (2Kor 8,14). *Mi lett a páli gyülekezetek gyűjtésének a sorsa?* In: Benyik György (szerk.): Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban. 27. Nemzetközi Bibliikus Konferencia. Szeged, 2017, 289–300.
- REICHERT, Angelika: *Der Römerbrief als Gratwanderung: eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*. (FRLANT 194) Göttingen, 2001.
- SCHLIER, Heinrich: *Der Römerbrief*. (HThK) Freiburg, 2002.
- SCHNELLE, Udo: *Paulus*. Leben und Denken. Berlin, 2003.
- SCHRÖTER, Jens: *Der Mensch zwischen Wollen und Tun*. Erwägungen zu Römer 7 im Licht der „New Perspective on Paul“. In: Klumbies, Paul-Gerhard und Du Toit, David S.: Paulus – Werk und Wirkung (FS Andreas Lindemann) Tübingen, 2013, 195–224.
- STRAUSS, Steve: *Mission Theology in Romans 15:14–33*. In: BS 160 (2003), 457–474.
- WINDSOR, Lionel J.: *Paul and the Vocation of Israel*. How Paul's Jewish Identity Informs his Apostolic Ministry, with Special Reference to Romans. (BZNW 205) Berlin, 2017.
- ZELLER, Dieter: *Der Brief an die Römer*. (RNT) Regensburg, 1985.

„DIE SEHNSUCHT DER SCHÖPFUNG NACH DER ERSCHEINUNG DER SÖHNE GOTTES“ (RÖM 8,18–25)

HORVÁTH Endre

1. Im Kapitel 8 des Röm beschreibt der Apostel Paulus das Leben des durch Christus gerechtfertigten Menschen, die „durch das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus frei geworden sind“ (8,2). Bezüglich dieser „nach dem Geiste lebende“ Gerechtfertigten behauptet Paulus: in ihnen „erfüllt sich die Wahrheit des Gesetzes“ (8,4); im Geist der Gottessohnschaft dürfen sie Gott Vater nennen (8,15); in der Kraft des in ihnen wohnenden Heiligen Geistes werden sie „an das Bild des Sohnes angestaltet“ (8,29), so sehr, dass keinerlei Geschöpf sie von der Liebe Gottes trennen kann (8,38–39). In den Entfaltungen von Röm 8 erscheint als ein Fremdkörper die Perikope 8,18–25, die nicht einfach die Lebensweise des gerechtfertigten Menschen beschreibt, sondern die Rolle der erlösten Menschheit gegenüber der Schöpfung bedenkt. „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes [...] in der Hoffnung, dass sie von der Sklaverei der Verweslichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden“ (8,18.21). In der Tat stellt diese Perikope nicht nur in Röm 8, sondern im ganzen paulinischen Corpus einen gewissen Fremdkörper dar. Es erscheint als evident, dass Paulus diesen mit den Behauptungen der Johannesoffenbarung verwandte Gedanken aus der apokalyptischen Lehre der intertestamentarischen Literatur kennt, woraus der Apostel sowieso reichlich schöpft. Doch, die Aufmerksamkeit des Apostels Paulus fesselt sonst weniger das Geschick der Schöpfung als die existenzielle Beziehung des einzelnen Gläubigen mit Gott und seine soziale Beziehungen inmitten der Kirche.

2. Für die richtige Deutung dieser Perikope ist entscheidend die genaue Bedeutung des in VV. 19.20.22 erscheinenden Wortes „ktisis“ zu bestimmen: ob das Wort die ganze Schöpfung meint, oder bezieht sich nur auf den mit Vernunft begabten Teil der Schöpfung, d.h. auf die Menschheit? Nach der Meinung Takács Gy. ist diese zweite Deutung die richtige, also das Wort *ktisis* die „vernunftbegabte geschaffene Welt“ bezeichnet: „Die paulinische Verwendung des Wortes *ktisis* = Schöpfung untersuchend, was versteht der Apostel unter dieses Wort: ob er damit die materielle Univerzum personifiziert, oder das vernunftbegabten Geschöpf bezeichnet? Verglichen mit dem neutestamentlichen Gebrauch bzw. mit den anderen paulinischen

Stellen dieses Wortes bedeutet es eher das vernunftbegabten Geschöpf¹. Als Begründung dieser seiner Behauptung weist er auf den charakteristische Zug der paulinischen Sichtweise, dass Paulus „seine Aufmerksamkeit weniger auf die materielle Universum als auf das vernunftbegabte Geschöpf lenkt“². Diese letzte Argument ist auf jedem Fall standhaft, weil das Geschick der geschaffenen Welt nicht im Vordergrund der paulinischen Theologie steht, vor allem in den protopaulinischen Briefen erscheint es selten. Wenn wir uns mit der Mehrheit der Exegeten trotzdem für die erste Lösung entscheiden, d.h. die Bedeutung des Wortes *ktisis* in Röm 8,18–25 als die vollständige geschaffene Welt verstehen, die die materielle Universum genauso wie die Menschheit umschliesst, so führen wir dafür zwei Begründungen an.

Einerseits ist die Solidarität zwischen der Schöpfung und der Menschheit, genauer die Unterwerfung und Abhängigkeit der geschaffenen Welt dem Menschen gegenüber, ist in der Bibel tief verwurzelt. Gott hat die Schöpfung am Anfang dem Menschen anvertraut, so sehr, dass nach Gen 3 die Sünde des Menschen auf die Welt auswirkt, und die bis dann bestehende Harmonie und Ordnung stürzt ins Kaotische. Das neuentstandene Chaos bedeutet die Vergiftung der Beziehungen zwischen Mann und Frau („Dein Verlangen ist nach deinem Mann, er wird aber über dich herrschen“ Gen 3,16), zwischen der Menschheit und der Welt der Tiere („Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse“ Gen 3,15) und zwischen dem Mann und der Erde („Verflucht ist der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen... Dornen und Disteln lässt er dir wachsen...“ Gen 3,17–18). Der auf Naturwissenschaften erzogener moderner Mensch hört vielleicht mit Verwunderung, dass das Verderben nur durch die Sünde des Menschen in der Welt Eingang gefunden hat, obwohl dieses schon vor dem Erscheinen des Menschen in der Welt gegenwärtig war. Doch die biblische Sichtweise ist gänzlich von der Überzeugung bestimmt, dass der Schöpfer alles dem Menschen anvertraut hat, und der Mensch als Stellvertreter Gottes herrscht, deshalb das Ergehen der Schöpfung von der menschlichen Entscheidungen abhängig ist. Im Einklang damit verbinden manchen Propheten die Zeitalter der Erlösung des Menschen mit der Wiederherstellung der Harmonie und Ordnung in der Schöpfung (Jes 11,6–9; 41,18–20; Os 2,22–25 usw.). Diese prophetische Bilder können zuweilen als übertrieben erscheinen, wir dürfen sie doch nicht ausschliesslich als Metaphern deuten, weil sie eine grundsätzliche biblische Wahrheit darstellen, wenn sie behaupten, dass die Schöpfung an das Heil des Menschen Anteil bekommen wird.

¹ TAKÁCS, Gy., *Római levél. Exegézis*, Paulus Hungarus/Kairosz Verlag, Debrecen, 163. (Übersetzt von dem Autor des Artikels).

² TAKÁCS, Gy., *Római levél*, 163. (Übersetzt von dem Autor des Artikels).

Andererseits wenn das Los der Schöpfung in den protopaulinischen Briefen nicht im Vordergrund steht, doch die Erörterung über die Auferstehung des Leibes bekommt in ihnen um so wichtigere Rolle (1Tess 4,13–18; 1Kor 15; 2Kor 5,1–10 usf.). Auch in Röm 8 verbindet eben die Hoffnung der Auferstehung des Leibes die Perikope 8,18–25 mit den anderen Teilen der Entfaltung. Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben des gerechtfertigten Menschen darstellend sagt Paulus: „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (8,11). Dann am Ende der Perikope 8,18–25 charakterisiert er die Christen als diejenigen, die obwohl „die Erstlingsgabe des Geistes schon erhalten haben“, trotzdem gemeinsam mit der Schöpfung seufzen „und auf die Sohnschaft, die Erlösung des Leibes warten“ (8,23). Das Erlangen der „Sohnschaft“ und der „Erlösung des Leibes“ bedeutet hier eindeutig das allmähliche Raumgewinnen der Gottessohnschaft im Gläubigen, wie die Kraft der Auferstehung auch das Leib der Christen im Besitz nimmt³. Der Ganze Kapitel 8 des Röm stellt das Wirken jenes Geistes dar, den uns Gott als Erstlingsgabe geschenkt hat.

Mit diesen vorläufigen Klarstellung haben wir gleichsam die grundsätzliche Richtung der Deutung der Perikope Röm 8,18–25 angegeben: Das Wirken des Geistes im Leben der Christen besteht nicht nur darin, dass er den gerechtfertigten Menschen von der Verurteilung frei spricht; darüber hinaus entfaltet der Erstlingsgabe des Geistes in ihnen die Kraft der Auferstehung Christi, welche durch den Gerechtfertigten auch in der ihnen anvertrauten Schöpfung auswirkt und sie von der Sklaverei der Verweslichkeit befreit.

3. Den Dienst des „nach dem Geiste wandelnden“ Menschen gegenüber der Schöpfung beschreibend will der Apostel Paulus offenbar die Grösse der gerechtfertigten Menschen darstellen. Deshalb betont er, dass „die Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (8,18), so sehr überbordend ist, dass selbst die Schöpfung „mit Sehnsucht auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet“ (8,19). Obwohl die Vers 8,18 nicht genau erklärt, worin diese kommende Herrlichkeit besteht, doch aus der ganzen Perikope ist es klar, dass es irgendwie mit der Herrlichkeit des aufersten-

³ “It is the day when they will be publicly and universally acknowledged as the sons and daughters of God; [...] It is the day of resurrection, when the present body of humiliation will be transformed into the likeness of Christ’s glorified body, when the whole human personality will finally experience the benefits of his redemptive work”. (BRUCE, F. F., *Romans*, The Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 1985, 162.)

denen Leibes zusammenfällt⁴. Gleichsam macht der Apostel an die eschatologische Erwartung der Schöpfung aufmerksam.

Wenn hier Paulus über die Schöpfung spricht, so charakterisiert er einerseits ihren Zustand, andererseits beschreibt jenes inneres Geschehen, das im Herzen der geschaffenen Welt vorgeht. Der Apostel behauptet: die Schöpfung ist in ihrem jetzigen Zustand durch die Unterwerfung an die Sklaverei der Eitelkeit („mataiotés“) und der Verweslichkeit („fthora“) bestimmt. Das Wort „Eitelkeit“ weist höchst wahrscheinlich auf den Ausdruck des Predigers hin (Pred 1,2) Das Wort „fthora“, Verweslichkeit spielt schon in der griechischen Philosophie eine Rolle in der Beschreibung des Zustandes der Welt. In der neutestamentlichen Schriften erscheint der Ausdruck vor allem in der paulinischen und in den katholischen Briefen, und beschreibt den Zustand der Schöpfung als Gegenteil der unverweslichen („afthartos“) himmlischen Wirklichkeit. Der Ausdruck „fthora“, bezeichnet also das in allen Dingen der Welt gegenwärtige, zerstörendes Gift, das wegen der Sünde des Menschen im ganzen Schöpfung wirkt. Interessant ist, dass der Text als Urheber dieses Unterworfenenseins der Schöpfung zur Eitelkeit und zur Verweslichkeit Gott selbst und nicht Adam, oder den Verführer bezeichnet, weil der Apostel bezüglich dieses Unterworfenenseins zur Eitelkeit eindeutig über eine gewisse Hoffnung spricht. Offenbar kann nur Gottes so eine Strafe verfügen, dass diese gleichsam eine Hoffnung in sich birgt⁵.

Im Herzen der unter der Verweslichkeit leidenden Schöpfung geht aber gleichsam ein entgegengesetztes Geschehen vor, das Paulus mit dem Ausdruck *apokaradokia* bezeichnet. Die Bedeutung des Wortes *apokaradokia* ist „inständige Erwartung“⁶,

⁴ “Although Paul does not specify what that glory will be, the context of Rom 8 does. [...] in 8:17 he identified believers as Christ’s coheirs, who will be glorified *with* him, if they suffer with him. Since Christ has already been glorified, the glory to which Paul refers is their participation in Christ’s resurrection, the glory that will be bestowed on them at the general resurrection of the death”. (MATERA, F. J., *Romans*, Baker Academic/Grand Rapids, Michigan 2010, 199.)

⁵ “By the will of him who subjected it’. Not Adam or the devil, but God; only he could be said to have subjected creation to futility *in hope*”. (BRUCE, *Romans*, 163.). Ähnlicher Meinung ist The New Jerome Biblical Commentary, obwohl heraushebt, dass diese Hoffnung dürfen wir nicht in Gen 3,15 sehen, weil diese Vers ursprünglich keine Hoffnung, sondern den Kampf zwischen den Menschen und der Welt der Tiere beschreibt. (BROWN, R. E./FITZMAYER, J. A./MURPHY, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman 1990, 854.)

⁶ Nach dem Exegetisches Wörterbuch zum NT ist das Wort wahrscheinlich eine Schöpfung des Apostel Paulus, weil im NT ausschliesslich in Röm 8,19 und Phil 1,20 vorkommt, ausserchristliche Verwendung kennen wir nicht. Wir begegnen aber das Verum *ἀποκαρᾶδοκῶ*, dessen Bedeutung „abwarten“, und das Substantiv *καρᾶδοκία*, „inständiges

welche hier an die „Erscheinung der Söhne Gottes“ ausgerichtet ist. Das Wort *apokaradokia* drückt „die Unerlösheit der Schöpfung als Zustand des ihr innewohnenden inständigen Wartens auf Befreiung“ aus, während das Wort *elpis* „die von Gott der geknechteten Schöpfung gewährte Hoffnung auf künftige Freiheit“⁷ besagt. Der Ausdruck *apokaradokia* weist daher nicht unbedingt auf bewusste Tätigkeit hin, wie das Bild auf ersten Blick nahestellen scheint, sondern der unbewussten inneren Auflehnung gegen dem unerträglichen Zustand der Sklaverei der Verweslichkeit Ausdruck verleiht.

Diese Spannung zwischen Unterworfenheit zur Eitelkeit und zur Verweslichkeit und der erhofften Freiheit der Herrlichkeit der Söhne Gottes stellt Paulus mit einem weiterem Bild dar, als er über einem „Mit-Seufzen“ und über „im Geburtswehen liegen“ spricht. Das Bild der in Geburtswehen liegenden Frau könnte aufgrund der bisherigen Entfaltungen auch das die messianische Zeit vorangehende grosse Bedrängnis andeuten, weil die zeitgenössische apokalyptische Literatur gerne dieses Bild verwendet. Aufgrund des Gedankenganges der Perikope ist jedoch klar, dass für Paulus die hier erwähnten Geburtswehen nicht einfach das endzeitlichen Bedrängnis, sondern eine ständige Charakteristik der gefallenen Schöpfung beschreibt⁸.

4. Das im Herzen der Schöpfung wirkende inständige Erwarten wird also durch die Hoffnung bewegt, dass mit der „Erscheinung der Söhne Gottes“, genauer gesagt durch „die Herrlichkeit, die auf ihnen offenbar wird“, die Schöpfung von der Sklaverei der Verweslichkeit „zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ befreit wird (8,21). Also wie der Mensch durch seine Sünde auf die ihm anvertrauten Schöpfung Verderben gebracht hat, so wird sein neuerlangene Herrlichkeit der Welt das Segen Gottes vermitteln. Die durch die Kinder Gottes getragene – natürlich von Gott selbst stammende – Herrlichkeit wird die Schöpfung von der ihr eingeschriebenen Verweslichkeit frei machen. Das Wort „Herrlichkeit“ steht in Genitivus und kann auch als gen.qualitatis übersetzt werden, also die Übersetzung kann auch als „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ lauten, aber der Gegenstand der Hoffnung in beiden Fälle ist „die Freiheit“. Diese Formulierung des Apostels Paulus könnte

Harren“. Deshalb wir man behaupten, dass das Wort *ἀποκαρᾶδοκία* intensivierte Form des Wortes *καρᾶδοκία* ist, das ein besonders intensive Erwartung ausdrückt. „So bleibt am wahrscheinlichsten, dass Pls mit *ἀ* das Moment des inständigen und angespannten Wartens zum Ausdruck bringen will. Die Präp. *ἀπο* verstärkt dabei noch den Intensivcharakter des Ausdrucks“. (BALZ, H./SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 318.)

⁷ BALZ, H./SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, 318–319.

⁸ BRUCE, *Romans*, 164.

uns eine gewisse Verlegenheit bereiten, weil die Freiheit offenbar nur dem vernunftsbegabten Wesen und nicht der weiteren Teile der materiellen Universum eigen ist. Ohne Zweifel haben wir mit einer Personifizierung zu tun. Doch, wie der Ausdruck *apokaradokia* nicht unbedingt als bewusste Tätigkeit zu deuten ist, so werden wir auch hier das Wort „Freiheit“ als „Frei-Werden“ oder als „Befreiung“ verstehen können, und nicht als innere Beweggrund, was allein dem vernunftsbegabten Wesen eigen ist. Für eine solche Deutung wird man auch auf 8,2 stützen können, welche behauptet, dass „der Geist des Lebens in Christus Jesus“ die Gerechtfertigten „von Gesetz der Sünde und des Todes *frei gemacht* hat“. Die Freiheit der Kinder Gottes – an der nach 8,21b einst die ganze Schöpfung Anteil bekommen wird – besteht also darin, dass sie von der Unterwerfung zur Sünde und Tod befreit wird und im Wirkensraum des lebensspendenden Geistes geraten werden. Diese „Freiheit“, die die Herrlichkeit der Kinder Gottes für die Schöpfung bringt, ist ganz einfach der Gegenteil der bisher erduldenen Verweslichkeit als Sklaverei⁹.

5. Dieses Frei-Werden der Schöpfung aber ist nur eine Befreiung der Hoffnung nach. Zur Zeit „seufzt“ die geschaffene Welt und „liegt in Geburtswehen“. Dieses „Seifzen und die Geburtswehen ertragen“ erleben mit ihr auch die Gerechtfertigten, die „die Erstlingsgabe des Geistes“ erhalten haben (8,23), und in denen einst die freiheitsschaffende Herrlichkeit offenbar werden wird. Paulus unterscheidet das Seufzen der Gläubigen von dem Seufzen der Schöpfung, und erwähnt als eine überraschende Tatsache, dass die Gläubigen, die die „die Erstlingsgabe des Geistes“ erhalten haben ebenfalls diese Geburtswehen erleiden müssen. Im nächsten Satz wird aber auch diese Unklarheit beseitigt, indem wir erkennen, dass das (Mit-)Seufzen der Gläubigen „das Erhalten der Sohnschaft, die Erlösung des Leibes“ zum Ziel hat. Diese Erlösung des Leibes ist zwar durch den Geist schon begonnen, aber bis jetzt ist es nicht vollständig geworden. Das Seufzen und in Geburtswehen-Liegen der Christen besagt demnach ihre Solidarität mit der Schöpfung, die ihre Hoffnung auf Erlösung bestätigt.

Eine gewisse Spannung zwischen diese Aussage des Apostels und Röm 8,15 ist trotzdem unverkennbar, weil 8,15 behauptet, dass die Gerechtfertigten „den Geist der Sohnschaft“ schon erhalten haben und deshalb Gott Vater nennen dürfen. Der Ausdruck „Erstlingsgabe des Geistes“ verbindet aber plausibel der zwei Verse, weil

⁹ “The liberty of the glory of the children of God’ is the liberty that [...] stands in overt contrast with the *bondage* of corruption. [...] The creation is to share, therefore, in the glory that will be bestowed upon the children of God. It can only participate in that glory, however, in a way that is compatible with its nature as non-rational.” (MURRAY, J., *The Epistle to the Romans*, Eerdmans Publishing Co./Grand Rapids, Michigan 1990, 304.)

das Wort *aparché* einen wirklichen Anfang ausdrückt, dessen Vollendung aber noch bevorsteht. Der erhaltene „Geist der Sohnschaft“ wirkt erfolgreich im Herzen der Gerechtfertigten und bewegt sie von innen her zur Erlangung der *symmorphé* Christi, ihrer Gleichgestaltung mit Christus entgegen, mit der sie „die Sohnschaft und die Erlösung des Leibes“ vollständig erhalten werden.

Der Ausdruck „Erstlingsgabe des Geistes“ präzisiert die Bedeutung der Perikope in einem weiteren Sinn. Er lässt nämlich verstehen, dass obwohl „das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Söhne Gottes“ und die Befreiung der Schöpfung von der Sklaverei des Verderbens eine zukünftige Wirklichkeit ist, welche letztendlich mit der Auferstehung der Toten ineinanderfällt, doch dieses Geschehen durch die wirksame Gabe „der Erstlingsgabe des Geistes“ schon jetzt läuft. Mit dem Tod und Auferstehung Christi und der Gabe des Geistes ist das Eschaton schon jetzt begonnen, und deshalb steht die Gegenwart schon jetzt im Kraftfeld der Endzeit. Das Bild der in Geburtswehen liegenden Frau schildert plastisch dieses nach sicheren Ziel strebende Ereignis.

6. Zusammenfassend wird man also sagen, dass die Perikope Röm 8,18–25 eine einzigartige Stelle der paulinischen Corpus ist, deren Behauptungen am meisten mit den Endvisionen der Johannesapokalypse verwandt sind. Zwar schöpft der Apostel Paulus auch anderswo reichlich aus der Lehre der apokalyptischen Weltanschauung, doch er tut es fast ausschliesslich um das eschatologische Geschick des Einzelnen zu beschreiben. Ähnlich wie in der Lehre von Röm 8,18ff tun sich auch in 1Kor 15,2–28 kosmische Dimensionen auf, weil der Apostel das durch die Auferstehung Christi ausgelöste Geschehen schildert. Röm 8,18–25 beschreibt aber jene innere Spannung, die im Herzen der geschaffenen Welt wirkt. Der Heilige Geist, der in den gerechtfertigten Glaubenden Gottes Gerechtigkeit erfüllt (8,4), beschenkt gleichsam die Gerechtfertigten mit der (Gottes-)Sohnschaft (8,15ff), und durch die Erstlingsgabe des Geistes tragende Glaubenden bewegt die ganze Schöpfung von innen her ihre Heilung, und sogar ihre von Gott vorbestimmte Vollendung entgegen. Im Herzen der geschaffenen Welt befindet sich also ein zweifaches Bestreben: Einerseits bewegt der Geist die Schöpfung ihrer Heilung und Vollendung entgegen, andererseits erhalten die Jünger Christi die Gabe des gleichen Geistes, um in der Haltung des auferstandenen Herrn mit dem Geist zusammen an diese Heilung und Vollendung der Schöpfung mitzuwirken, und so zur Herrschaft Gottes Raum zu schaffen. Dieses Herrschen Gottes wird gleichsam das Ende der Herrschaft der Sünde und des Verderbens bedeuten, insofern die Schöpfung „die Freiheit der Kinder Gottes“ erlangen wird.

Paulus weist darauf hin, dass mit der Gerechtfertigung der Mensch jene Würde und Fähigkeit zurückbekommt, mit der ihn Gott am Anfang ausgestattet hat, um

– nach dem wunderbaren Ausdruck Heideggers – „Hirte des Seins“ zu werden. Dieses Hirtesein bedeutet, dass durch die Gnade erleuchteter Mensch von seiner ungeordneten Sehnsuchten befreit, die Güter der Schöpfung mit Verantwortung benutzt. Gleichsam ist es klar, dass die Tragweite der Aussagen des Apostels diesen ökologischen Inhalt weit mehr überschreitet. Die Grundlage der Aussagen der Perikope Röm 8,18–25 ist die Erfahrung der durch den auferstandenen Christus gebrachte Wirklichkeit, die Hoffnung an den „achten Tag“, die uns nicht nur das verantwortungsvolle Hirtesein lehrt, sondern unser Glauben stärkt, dass aufgrund der Kraft der Auferstehung das Gift der Verweslichkeit abgeschafft wird.

LITERATUR

- BALZ, H./SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 318.
- BROWN, R. E./FITZMAYER, J. A./MURPHY, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman 1990, 854
- BRUCE, F. F., *Romans*, The Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 1985,
- MATERA, F. J., *Romans*, Baker Academic/Grand Rapids, Michigan 2010.
- MURRAY, J., *The Epistle to the Romans*, Eerdmans Publishing Co./Grand Rapids, Michigan 1990.
- TAKÁCS, Gy., *Római levél. Exegézis*, Paulus Hungarus/Kairosz Kiadó, Debrecen.

PATRISTIC AND EASTERN ORTHODOX INTERPRETATIONS OF ROMANS 9–11: AN OVERVIEW AND PERSPECTIVES FOR THE THEOLOGICAL RECOVERY OF A PAULINE TEXT

Alexandru IONIȚĂ*

INTRODUCTION: WHICH ROMANS 9–11?

Before delving into the interpretation's history, I have to clarify what I refer to by Rom 9–11. First, it should be stressed that only recently has Rom 9–11 been considered within the field of Biblical scholarship as a themed unit with an inner coherence and rhetorical structure seldomly matched by other texts of the New Testament. If during the Middle Ages, and even up to the 20th century, fragments from these chapters were used in dogmatic disputes on free will, predestination, christology, the contrast between grace and the mosaic law¹, etc, the second half of the 20th century has shed a completely different light on the text of Rom 9–11.²

In fact, I could say that the 20th century offers a paradigm of the almost all interpretations of these chapters since all of the main past tendencies of interpretation are represented, and even new extremes have appeared. I would begin by mentioning Adolf von Harnack, who at the turn of the last century was convinced of the validity of Marcion's point of view.³ Through formidable philological studies,⁴ Harnack enabled us to access the opinions of this influential heretic of the 2nd century, who claimed that Rom 9–11 was an addition to the corpus of the Pauline epistle, and that the text could jump from ch. 9 to ch. 12 with no loss. Marcion, just as Harnack 2000 years later, was convinced that Christianity's Jewish inheritance was a useless balast. They regarded the Apostle of the nations as a fierce

* Dr. Alexandru Ioniță is an Academic Researcher at the *Institute for Ecumenical Research, Lucian Blaga University of Sibiu* (www.ecum.ro).

¹ See the overview of Christoph PLAG, *Israels Wege zum Heil: eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1969, especially the p. 41, 60, 65.

² For the 20th century see Christopher ZOCCALI, *Whom God Has Called: The Relationship of Church and Israel in Pauline Interpretation, 1920 to the Present*, Pickwick Publications, Eugene, 2010.

³ Marcion was excommunicated in Rome, year 144. See Sebastian MOLL, *The Arch-heretic Marcion*, WUNT 250, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

⁴ Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ²1996 [1924].

opponent of Judaism, and the only authentic Pauline view expressed in Rom 9–11 being probably the one about Christ as fulfillment of the Law (Rom 10,4).⁵

At the other extreme of the spectrum of recent interpretations of Rom 9–11 is the *New Perspectives on Paul* movement, which includes the interpretations of several contemporary Jewish biblical scholars, who see our text as the only New Testament passage where a Biblical author carefully takes into consideration the problem of the relationship between *ekklesia* and *ioudaioi*, that is between the Church and Israel. The *Sonderweg* theory based on the same text of 9–11, about the salvation of Israel independent of the Christian christology, has also stemmed from this theological movement.⁶

One should also add here that the tragic events from the World War II had a major influence on the general perception of this text, which has been reflected in theological thought until the present day, and especially in the West.⁷ As an example directly related to these events and the interpretation of our text, we can mention that 20 years after the Shoah, at the Vatican Council II, the Roman-Catholic Church issued the *Nostra aetate* declaration, which in its 4th paragraph, the most elaborate one on Judaism, presents nothing else but a paraphrase of the Pauline text in Rom 9–11. It seems to me that the *Nostra aetate* perspective on the biblical text is highly appropriate and is still lacking in Orthodox theology, which is why my title mentions the 'recovery of a Pauline text', by which I mean the necessity of reclaiming this Biblical passage within Orthodox theology.⁸

⁵ Heikki RÄISÄNEN, „Marcion”, in: Stephen WESTERHOLM (ed.), *The Blackwell Companion to Paul*, Wiley-Blackwell, Malden, MA [u.a.], 2011, 301–315 and Todd D. STILL, „Shadow and Light: Marcion's (Mis)Construal of the Apostle Paul”, in: Michael F. BIRD & Joseph R. DODSON (eds.), *Paul and the Second Century...*, 2011, 91–107.

⁶ Reidar HVALVIK, „A Sonderweg for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27”, *JSNT* 38 (1990), 87–107; Winfrid KELLER, *Gottes Treue – Israels Heil: Röm 11,25–27 – die These vom „Sonderweg” in der Diskussion*, Stuttgarter biblische Beiträge 40, Verlag Kath Bibelwerk, Stuttgart, 1998; Michael G. VANLANINGHAM, *Christ, the Savior of Israel: An Evaluation of the Dual Covenant and Sonderweg Interpretations of Paul's Letters*, EDIS 5, Peter Lang, Frankfurt, Mainz, Berlin u.a., 2012. See also new approaches to this discussion in: Tobias NICKLAS, Andreas MERKT, Joseph VERHEYDEN (eds), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013.

⁷ See for example Peter FIEDLER (ed.), *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz*, Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1999.

⁸ Alexandru IONIȚĂ, „Nostra aetate – une lecture personnelle d'un point de vue de la théologie orthodoxe”, in: MIKHTAV 73–74 (2015), 143–159 and Alexandru IONIȚĂ, „The Increasing Social Relevance of the Catholic Liturgical and Theological Reform Regarding Judaism (Nostra aetate 4): an Orthodox Point of View”, in: *Review of Ecumenical Studies* 9 (2/2017), 258–269.

Hence, when I am talking about Rom 9–11, I am referring to it as an authentically Pauline text, the only place in the NT where a Biblical author considers the problem of Israel's unbelief and of the relationship between the believing Jews in Jesus as the Messiah, and those who did not. Beyond the speculations on what the profetic words in 11:26 mean ('πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται'), I think that the great achievements of the last decades of Biblical scholarship, together with the efforts of rethinking the relationship between Judaism and Christianity discernable within the Catholic and Protestant church, have shed light on the only Biblical text which sees the Jewish-Christian relationship in a positive way. For it is here that we find the statements about God's irrevocable gifts to Israel (11:29), about the fact that God has not forsaken his people (11:1.11), about the interdependency of Israel and the gentiles in the Divine plan of salvation (11: 11–24), about the Apostles' heart-felt pain towards his unbelieving brothers (9: 1–5) and about his prayer for them (10:1–2).⁹

It is not accidental that it is precisely this text which is the most consistent NT foundation for the contemporary Jewish-Christian dialogue. Yet, at the same time, these Pauline chapters contain profetic criticisms of Israel, which have been used through the last centuries in antisemitic polemics. The considerable difference between our time and the past centuries is the fact that Rom 9–11 is no longer seen as a collection of unrelated verses. It is precisely the argumentative structure which the apostle carefully constructs in these three chapters which reveals the inner struggle of a Biblical author with a painful and misterious situation in God's plan for the whole world.¹⁰

THE HISTORY OF INTERPRETATION: TOWARDS A PERIODIZATION

If we look the text in Rom 9–11 from the perspective of the Jewish-Christian relations, then the history of the text's interpretation is to a certain extent overlapping the history of the relations between Jews and Christians for the last two millennia.

⁹ Joachim GNILKA, *Altes und neues Gottesvolk, in: Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, HThKNT Sup. VI, Herder, Freiburg u.a., 1996, 281.

¹⁰ Some of the most influential studies in this regard are: Filippo BELLI, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9–11*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010; Jean N. ALETTI, *God's Justice in Romans: Keys for Interpreting the Epistle to the Romans*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010; Folker SIEGERT, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11*, WUNT 34, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985; and Ilie MELNICIUC-PUICĂ, *Răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi. Argumentația veterotestamentară în Epistola către Romani*, Performantica, Iași, 2009.

I would divide the history of the text's interpretation in the following way: a first period would include the first 3 centuries with its climax in the first extant exegetical commentary on the Pauline text written by Origen; a second period would coincide with the rise of the imperial Church and the first anti-Jewish legislation issued by Roman Emperors under the Christian influence between the 4th and the 6th centuries; then a third one between the 7th and the 10th centuries, which is very difficult and under researched. From this period we don't have interpretations on the biblical text itself, but several other literary *Gattungen* as homiletic, hymnographic and hagiographic texts offer us precious insights in the reception and interpretation of these Pauline chapters. Unfortunately this period remains a desideratum for the future investigations in the field of the reception of the Bible in the Byzantine literature. This period is very relevant for a detailed research of the interpretation history of Romans 9–11, because the rise of Islam, the loss of Egypt, Palestine and Syria from Byzantium had an enormous impact on the Christian attitude towards the Jews. This theological and political context issued also the most of the Byzantine anti-Jewish liturgical hymnography which is used until today. Especially this period of time sealed a special negative theological framework toward the Jews, which was the overwhelming tendency almost until the first half of the 20th century. This fourth period (11th to the 20th centuries) had its tragic climax in the *Shoah*. And we could have a fifth period beginning with the pivotal change after the WWII. The short overview in the next pages intends to offer a fresh look at the first period from this long history of interpretation.

From Paul to Origen: the First Exegetical Commentary on Romans

A first step into the history of interpretation should begin looking at Rom 9–11 within the Pauline corpus and the entire collection of texts which form the New Testament. Here I would like to stress that the Pauline argument in our text also contains an array of profetic critiques directed towards Israel together with admonishments for the nations and appreciations of Israel. One has to be very attentive in order to understand who the Apostle addresses and who is in fact criticised or appreciated. A concrete example of such texts would be those grouped under the label of the *Hardening Tradition*, which is present in the writings of many profets, but especially in Isaiah.¹¹ These severe words addressed to Israel are also present in the

¹¹ Martin C. ALBL, „*And Scripture Cannot Be Broken*”. *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Brill, Leiden [u.a.], 1999 and his recent study Martin C. ALBL, “Ancient Christian Authors on Jews and Judaism”, in: Riemer Roukema & Hagit

Gospels and in other New Testament writings, as well as in the entire history of patristic literature to the present day.¹² Nevertheless, the main difference between St. Paul's argument and the other patristic occurrences of the 'hardening tradition' consists in the fact that the Apostle does not remain at the point of prophetic invective against Israel. He wants to take us beyond the level of the conflict, towards God's thought, who doesn't wish to save someone in someone else's detriment, that is to say to save the gentiles in the detriment of the Israelites or the other way round. The epistle to the Romans, written after several years of missionary experience, after being both disappointed and satisfied with his own nation, must be seen as a work of theological maturity. Thus, if chronologically we can place the castigatory text from 1 Tess 2:16 at the beginning of St. Paul's missionary service, then Rom 9–11 is without doubt the result of his struggle, of his experience and prayer. And if the epistle's first eight chapters were considered as a theological 'treaty' throughout the Middle Ages, then chapters 9–11 must also be regarded as part of the same Apostolic heritage.¹³

On the other hand, the harsh reality of Jewish-Christian relations, especially after year 70 AD, resulted in this text being less frequently quoted in Christian circles. It is not accidental that the epistles to the Colossians and the Ephesians, as well as the Pastoral Epistles do not speak in the same terms about Israel. In Prof. Michael Theobald's words, we have an „Israelvergessenheit der Pastoralbriefe“.¹⁴ This disregard of Israel by the Christians of the second half of the 1st century will gradually transform throughout the 2nd century into an identity struggle. Thus Barnaba's epistle and the Dialogue of Justin the Philosopher with Tryphon the Jew will seal for the next two millennia a Christian „theology of substitution“ – which cannot

Amirav (eds.), *The 'New Testament' as a Polemical Tool: Studies in Ancient Christian Anti-Jewish Rhetoric and Beliefs*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 118, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018, 15–56.

¹² M. BROCKE, „On the Jewish Origin of the Improperia“, *Immanuel* 7 (1977), 44–51; K. H. SCHEKLE, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11*, Düsseldorf, 1956.

¹³ See the argumentation of Mark REASONER, „Romans 9–11 Moves from Margin to Center, from Rejection to Salvation: Four Grids for Recent English-Language Exegesis“, in: Florian WILK & Florian WAGNER (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, WUNT 257, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, 73–90 and Pablo T. GADENZ, *Called from the Jews and from the Gentiles: Pauline Ecclesiology in Romans 9–11*, WUNT II 267, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

¹⁴ Michael THEOBALD, „Israel- und Jerusalem- Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. Und 2. Timotheusbrief“, in: Tobias Nicklas, Andreas Merkt, Joseph Verheyden (eds), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, 317–412.

be founded on Pauline writings.¹⁵ Starting from the second half of the 2nd century and the paschal homily of Bishop Meliton of Sardes, we are met by a stark anti-Judaism together with the accusation of *deicide* (Θεοκτόνοι Ιουδαίοι)¹⁶ which will be referred to time and again throughout the subsequent Christian period.¹⁷

Thus we can say that the 2nd century is characterised by an acute absence of the reception of Rom 9–11 from Christian writings, and even by the opposite position towards the content presented in this text of St. Paul. Marcion and his 'historically-critical' approach of the Pauline text, through the complete exclusion of these chapters from the epistle's corpus is the voice of a very strong current with the 2nd century's Christendom, which is still perceivable for many centuries after his excommunication from the Church of Rome. This profound crisis, caused by the Gnostic

¹⁵ Paul FOSTER, „Justin and Paul”, in: Michael F. BIRD & Joseph R. DODSON (eds.), *Paul and the Second Century...*, 108–125; William HORBURY, „Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr”, in: James D. G. Dunn, (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, ²1999, 315–346; Graham KEITH, „Justin Martyr Religious Exclusivism”, *Tyndale Bulletin* 43:1 (1992), 57–80; Nina E. LIVESEY, „Theological Identity Making: Justin's Use of Circumcision to Create Jews and Christians”, *J ECS* 18:1 (2010), 51–79; Sara PARVIS & Paul Foster (eds.), *Justin Martyr and His Worlds*, Fortress Press, Minneapolis, 2007; Adolf M. RITTER, *Der Bruch zwischen Synagoge und Kirche: Das Zeugnis des Justins (Dialog mit Tryphon 16:4)*, in: *Kirche- und Theologiegeschichte in Quellen. Band I: Alte Kirche*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin RITTER, 3. Auflage, Neukirchener Verlag, 1977; Dāwid RŌQĒAH, *Justin Martyr and the Jews*, Jewish and Christian Perspectives Series 5, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2002; Reidar HVALVIK, *The Struggle for Scripture and Covenant: the Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish Christian Competition in the Second Century*, WUNT II 82, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996; James CARLETON-PAGET, „The Epistle of Barnabas and the Writings that later formed the New Testament”, in: A. GREGORY & Christopher TUCKETT, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers...*, 229–250.

¹⁶ M. H. ROBERT, *Israël dans la mission chrétienne: Lectures de Romains 9–11*, Cerf, Paris, 2010, 120: „Seule une théologie du transfert d'alliance est présentée: le judaïsme doit se convertir au christianisme, l'ancien Israël n'a plus lieu d'être.”

¹⁷ Eric WERNER, „Melito of Sardes, the First Poet of Deicide”, *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 191–210; Lynn H. COHICK, „Melito's *Peri Pascha*: Its Relationship to Judaism and Saris in Recent Scholarly Discussion”, in: Howard Clark KEE & Lynn H. COHICK (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1999, 123–140; K. W. NOAKES, „Melito of Sardis and the Jews”, *SP XIII/II*, Berlin, 1975, 244–249; Alistair STEWART-SYKES, „Melito's Anti-Judaism”, *J ECS* 5 (1997), 271–283 and, E. J. WELLESZ, „Melito's Homily on the Passion: an Investigation into Sources of Byzantine Hymnography”, *JTS* 44 (1943), 41–52.

ideas assimilated by the marcionite heresy, is the cause of the theological mobilisation at the end of the 2nd century and throughout the 3rd century.¹⁸

By taking attitude against Marcion and other Gnostics who denied the relevance of the Old Testament and Judaism for Christian theology, writers such as Clement of Alexandria, Irinæus and Origen will offer the first interpretations on texts from the Jewish scriptures, and it is not a coincidence that they are also the first to make recourse to our text, seeking to use the Pauline argumentation in order to make sense of Christianity's Jewish roots. Nevertheless, the absence of a direct contact with the Jewish community and the fact that both Irinæus and Clement are mainly interested in Christian apologetics in the presence of heretical thought, renders their analysis of the Pauline text rather brief and debatable:

Most of Clement's polemics are aimed not at Jews but at Gnostics, especially those who would deny the validity of the Jewish Scriptures to the Christian faith. In essence, this rejection of the Hebrew Bible amounted to a denial of the Jewish roots of Christianity. [...] Clement has little or no first-hand experience with Judaism. The absence of a Jewish presence in Alexandria was the by-product of the revolt of 115–117 CE. Anti-Jewish polemic was rife in Alexandria during Clement's time, and his portrayal of Judaism appears indebted more to a popular caricature of Jews than to actual contacts.¹⁹

¹⁸ Alexandru IONIȚĂ, „Israel in Marcion's Theology and the Challenge of Contemporary Marcionism for the Orthodox Church”, *Revista Teologica* 3 (2013), 67–84; Heikki RÄISÄNEN, „Attacking the Book, Not the People: Marcion and the Jewish Roots of Christianity”, in: idem, *Marcion, Muhammad and Mahatma: Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, SCM Press LTD, London, 1997, 64–80; R. J. HOFFMANN, *Marcion, on the Restitution of Christianity: an Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the 2nd Century*, American Academy of Religion: Academy series 46, Scholars Press, Chico-California, 1984; Andreas LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum: das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHT 58, Mohr Siebeck, Tübingen, 1979; Karl-Heinz MENKE, *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Vorträge/Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste: Geisteswissenschaften 429, Schöningh, Paderborn; München [u.a.], 2011; Heikki RÄISÄNEN, „Marcion”, in: Antti MARJANEN & Petri LUOMANEN (eds.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, Texts and Studies of Early Christian Life and Language 76, Brill, Leiden–Boston, 2005; Ulrich SCHMID, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, ANTF 25, Walter de Gruyter, Berlin, 1995 and the historical study of Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ²1996 [1924].

¹⁹ Michael Joseph BROWN, „Jewish Salvation in Romans according to Clement of Alexandria in *Stromateis* 2”, in: Kathy L. GACA, *Early Patristic Readings of Romans*, Romans Through History and Cultures Series, T & T Clark, New York [u.a.], 2005, 42–62, here 48 and 53. See also Susan L. GRAHAM, „Irenaeus as Reader of Romans 9–11: Olive Branches”, in: Kathy L. GACA, *Early Patristic Readings of Romans...*, 87–113.

In this kind of theological context Origen deserves most of our attention, being also the author of the first commentary on the Epistle to the Romans from the history of Christianity.²⁰ A particular feature of Origen's exegesis to the text from *Romans* 9–11 is the fact that he makes use of the key verses from these chapters almost throughout the entire body of his work. The great number of quotations from these chapters which can be found in his works (a total of 651 occurrences, according to the statistics done in *Biblia Patristica*²¹) shows the intensity of Origen's preoccupation with this passage. For us it is relevant that more than a third of these occurrences are found in *other* works than in the commentary to the Romans. This shows that, unlike other patristic authors, Origen's thought is penetrated by the implications of Rom 9–11 in such a manner that he is able to link verses from these chapters to very diverse texts that have no connection to the epistle to our biblical text. Thus, Origen draws a parallel between God's provisional rejection of Israel from Rom 11:25 and the parable of the wedding feast found in *Matthew* 22:1–10; he also interprets the parable of the fishing net in *Matthew* 13:47–48 as an image of the *plērōma* of Gentiles (Rom 11:25). The parable of the fig tree found in *Matthew* 21:18–21 is explained by Origen from the perspective of the relation between the Synagogue and the Church. Moreover, the ass and the colt from *Matthew* 21:1–5, as well as the two walls held together by Christ the corner-stone represent the two faith communities presented in the Gospels in a state of opposition, but regarded by Origen in the light of the Pauline text from Rom 11.²²

²⁰ See the critical edition: *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, von C. P. HAMMOND BAMMEL, *Vetus Latina* 16, Freiburg, books 1–3 (1990), books 4–6 (1997), books 7–10 (1998). The French edition in *Source Chretienne Series Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Tome I (livres 1–2) introduction par Michel FEDOU s.j., traduction, notes et index par Luc Brésard o.c.s.o., SC 532, Cerf, Paris, 2009; Tome II (livres 3–5), introduction par Michel Fédou s.j., traduction, notes et index par Luc Brésard o.c.s.o., SC 539, Cerf, Paris, 2010; Tome III (livres 6–8), par Michel Fédou s.j., traduction, notes et index par Luc Brésard o.c.s.o. et Michel Fédou s.j., SC 543, Cerf, Paris, 2011; Tome IV (livres 9–10), SC 555, 2012.

²¹ *BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. III: Origène*, Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980, 372–376.

²² Michel FEDOU, „Le drame d'Israël et des Nations: un mystère caché. Lecture de Rm 9–11 par Origène”, in: *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et les nations, le mystère du Christ*, Médiasèvres, Paris, 2007, 13–28; Caroline P. BAMMEL, *Die Juden im Römerbriefkommentar des Origenes*, in: Herbert Fronhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderte*, Steinmann & Steinmann, Hamburg, 1990, 145–151; Hans BIETENHARD, *Caesarea, Origenes und die Juden*, Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1972, Kohlhammer, Stuttgart [u.a.], 1974; Fran-

For Origen our text from Rom 11 plays the role of a resolution for the conflict between the Synagogue and the Church, as suggested by the interpretation of the above mentioned biblical texts. This justifies us to say that Origen does not take advantage of the contrasting elements present in the Gospels in order to antagonize the Synagogue and the Church. This attitude of the author, surpassing the ongoing Jewish-Christian conflict, stems, to a great extent, from the Apostle Paul's belief expressed in Rom 11 and thoroughly assimilated by Origen. One of his much neglected words, if we think at the strong anti-Jewish patristic tradition following the 3rd century, could be these ones:

The one who is wise in accordance with God's wisdom, finding himself surrounded by God's gifts, does not scorn those who fell from such a state, but rather in fear gives thanks to the One who is merciful. (VIII 11:1, 9–11)

This is a profound conclusion of the Pauline argumentation of Rom 9–11, which rarely occurs in other patristic writings. Only through such an attitude can one approach the mystery of salvation for Israel. In relation to this, Origen adds:

But who this whole Israel that will be saved is, or what this plenitude of peoples will be, only God knows and his only begotten Son, and perhaps also some of His friends... (VIII 11,5.1–5).

Of course we are aware of other negative words of Origen towards the Jews – also Apostle Paul in the same situation – but here every reader of the Origen's commentary on Romans should consider his deep knowledge of Scripture and his accurate understanding of the Pauline argumentation. A very important point which could be stressed here is the Origen's intense use of the Pauline principle of complementarity between Synagogue and the Church. Origen is deeply convinced that between the two „peoples” there is interdependence at work and God is the one who manage this relation. This idea is remarkably expressed by Origen in his mediations on totally different texts, such as the story about Gideon's fleece of wool or the passage from Luke's Gospel about the woman with an issue of blood and Jairus' daughter:

cesca COCCHINI, „Il linguaggio di Paulo 'servo fidele e prudente' nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani”, *SP* 18:3 (1988–90), 355–364; Samuel Fernández EYZAGUIRRE, „Israel y las naciones. Interpretación origeniana de Rom 11, 25–26”, *Teología y Vida* 39 (1998), 212–221; Peter J. GORDAY, „The 'justus arbiter': Origen on the Paul's Role in the Epistle to the Romans”, *SP* 18:3 (1988–90), pp. 393–402; John A. MCGUCKIN, „Origen on the Jews”, in: D. WOOD (ed.), *Christianity and Judaism*, Blackwell, Oxford, 1992, 1–13; Francesca COCCHINI, „Paul and the Destiny of Israel in Origen's Commentary on the Letter to the Romans”, in: Tobias Nicklas, Andreas Merkt, Joseph Verheyden (eds), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 102, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, 279–296.

How comes it that Jesus first goes to see the daughter of the ruler of a Synagogue, and fails to notice the woman with an issue of blood that He encounters on the way? And how comes it that the latter was the first to be healed, although Jesus was going to see the daughter of the one who came to Him firstly? For the Son of God first went towards the daughter of the ruler of the Synagogue, that is towards the Synagogue of the Jews, and found her ill and dying, for the sins (παραπτώματα) of Israel caused her death (ἀποθανεῖς). While the woman with an issue of blood, being full of uncleanness, was bleeding not only during her period, but rather continually [...]. This woman represents the Church from among the Gentiles (ἡ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησία), which believed in the Son of God before the former one [the Synagogue]. Wherever He [Jesus] goes, she follows Him, desiring that she might only touch „the hem of His garment”. Luke adds something that Matthew omits, namely that the daughter of the Synagogue ruler was twelve years old, while the sick women had her discharge for twelve years [as well]. Thus, at the birth of that one [Jairus' daughter], this one [the sick woman] started to bleed, for she lived in disobedience as long as the Synagogue had been alive, while the end of that one corresponds to the beginning of this one's salvation. Thus, that one dies at the age of twelve, while this one which believed is healed from a twelve year old suffering which no physician could heal. For many physicians tried to heal the Gentiles. For example, the philosophers which were promising the truth were [similar to] physicians attempting to heal them. But while she spent all her money, no physician could heal her. But when she touched the hem of Jesus' garment, the only physician of the souls and the bodies, she was instantly healed through her fervent and ardent faith. If we look at our faith in Jesus Christ, contemplating the greatness of the Son of God and meditating on the fact that we have touched Him, we will see that in comparison with all His garments, we have only touched one of them, but in any case this garment is healing us so that we can hear from Jesus: „Daughter, your faith has saved you.” And if we are healed, the daughter of the Synagogue leader will also be brought back to life, for it is said „when the plēroma of Gentiles will come in, then the whole Israel will be saved.” (καὶ ἐὰν θεραπευθῶμεν, καὶ ἡ θυγάτηρ ἀναστήσεται τοῦ ἀρχισυναγώγου. ὅταν γάρ φησι τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνῶν εἰσέλθῃ, τότε πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται).²³

This shows in what extent Origen made use of Rom 9–11 in his other exegetical writings and the number of occurrences from our text in so different other exegetical contexts underlines the importance of Rom 9–11 as a key for understanding a variety of biblical pericopes. Unfortunately however, through Origen's posthumous condemnation in the 5–6th century we have not only lost many valuable texts writ-

²³ See *Fragm Lc 125*, in: Max BAUER (ed.), *Origenes Werke 9: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, GCS, Akademie Verlag, Berlin, ²1959, 278–279.

ten by this great Christian teacher, but his interpretation on Romans was not able to serve as an inspiration for other Christian writers in subsequent centuries.²⁴

CONCLUSIONS

Despite the controversial context of the 3rd century Roman Empire between Jews and Christians Origen offers a first exegetical commentary on Romans looking at ch. 9–11 with the eye of a very well trained Scripture reader. This quality, but also his personal contact with different Jewish leaders²⁵ and his interest in Jewish Scriptures made possible a recovery of these Pauline chapters from Romans. Already as soon as in the first century AD and inside the NT corpus we are confronted with the ambivalent attitude towards Israel. The increasing number of Gentile Christians coming to Christianity supported the supersessionist vision of Barnaba's Epistle, Meliton of Sardes and Justin the Philosopher. The danger of Gnostic literature and gatherings soon appeared and the Christian leaders have to reconsider their attitude towards the Old Testament, Judaism and other teachings promoted by Marcion, for example. In this context Origen offers us the best commentary on Romans 9–11, but his legacy was lost soon after his death. Thanks to the Latin translation by Rufinus we have today access to his commentary and other Origenian writings, which confirm us that his interpretation on Rom 9–11 could play an important role also today.

The fact that Origen used Rom 9–11 as a key text in order to understand an overwhelming variety of other biblical texts show us that our Pauline text could be an instrument for a better understanding of the relation between Judaism and Christianity. The fact that the Catholic Church used exactly this text in its *Nostra aetate* declaration in 1965 is the first rank confirmation of the relevance of this biblical text in our days. But the reception of this text in the Orthodox milieu has a double difficulty: on the one side Rom 9–11 were rather neglected in the history of patristic interpretation and on the other side Origen was – and still is – condemned as a heretic, despite his very precious exegetical work.

²⁴ „Origen himself is no enemy to the Jews; he cannot be, because he understood Romans 9–11.” Cf. H. BIETENHARD, *Caesarea, Origenes und die Juden*, Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1972, Kohlhammer, Stuttgart [u.a.], 1974, 72. See also Alexandru IONIȚĂ, „Die Aktualität des ersten Kommentars zum Römerbrief: Origenes Auslegung zu Röm 9,1–5“, *Sacra Scripta* 1 (2012), 39–53; Ioan I. ICAȚ Jr., „Origen – contemporanul nostru”, in: H. CROUZEL, *Origen: personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 5–29; Hermann J. VOGT, „Juden beim späten Origenes”, in: H. FRONHOFEN (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus*, Hamburger Theologische Studien 3, Hamburg, 1990, 152–169.

²⁵ W. BACHER, “The Church Father, Origen, and Rabbi Hoshaya”, *JQR* 3:2 (1891), 357–360.

DIE CHARISMEN IN RÖM 12,3–6

KOCSIS Imre

Bekanntlich ist das Wort „Charisma“ durch den Einfluss des Apostels Paulus Teil der christlichen Sprache geworden. Das griechische Substantiv χάρισμα begegnet nämlich vorwiegend in seinen Briefen.¹ Das von dem Verb χαρίζομαι abzuleitende Substantiv bezeichnet das Ergebnis des Schenkens und wird deshalb gewöhnlich mit „Gabe“ oder „Gnadengabe“ übersetzt. Außerhalb des Neuen Testaments (griechisch-hellenistische Literatur; Schriften des hellenistischen Judentums) kommt es nur selten vor. Seine Verwendung in den Paulusbriefen ist nicht einheitlich. Es kann sich allgemein auf die geistliche Gabe beziehen, die gegenüber der materiellen steht (Röm 1,11), sowie auf die Befreiung aus der Todesgefahr (2Kor 1,11), auf die Gaben, die Israel als auserwähltes Volk bekommen hat (Röm 11,29), ja sogar auf die Rechtfertigung und das ewige Leben (Röm 5,15; 6,23). Aber das Substantiv wird an mehreren Stellen in engerem Sinn verwendet. Es bezeichnet die besonderen, nicht allen zugewiesenen Gaben, die Gott (oder Christus, oder der Heilige Geist) zur Erbauung der Kirche schenkt (1Kor 12,4–11; Röm 12,6; vgl. noch 1Kor 1,7; 7,7). In der späteren Zeit der christlichen Tradition hat sich diese engere Bedeutung verbreitet und durchgesetzt.²

Über die in diesem strikten Sinn verstandenen Charismen schreibt Paulus in 1Kor 12–14 am ausführlichsten, und die Mehrheit der exegetischen Studien konzentriert sich auf die Argumentation des 1. Korintherbriefes. Aber auch die Erörterung in Röm 12 ist sehr beachtenswert. In meinem Aufsatz richte ich die Aufmerksamkeit auf Röm 12,3–6, und zwar so, dass ich, als Ausgangspunkt, auch 1Kor 12–14 kurz darstelle. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, den Text des Korintherbriefes mit dem des Römerbriefes zu vergleichen.

¹ In den echten Paulusbriefen 14-mal, in den Pastoralbriefen, die die Mehrheit der Exegeten für deuteropaulinisch hält, 2-mal. Außerhalb des Corpus Paulinum kommt das Substantiv nur einmal, und zwar im 1. Petrusbrief vor.

² Zu einer ausführlichen Darstellung der Anwendung des Substantivs χάρισμα im Neuen Testament vgl. H. CONZELMANN, Art. *χάρισμα*, in *ThWNT IX* (1973) 393–397; K. BERGER, Art. *χάρισμα*, in *EWNT III* (1983) 1102–1105; A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1983, 18–27; S. SCHATZMANN, *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody 1987, 1–13; N. BAUMERT, *Charisma – Taufe – Geisttaufe I*, Würzburg 2001, 24–82.

DIE CHARISMEN IN IKOR 12

Aus der Argumentation von 1Kor 12–14 wird ersichtlich, dass Paulus das Thema der Geistesgaben deshalb behandelt, weil ihre Beurteilung zur Spaltung in der korinthischen Gemeinde führte.³ Einige Christen meinten nämlich: Je außergewöhnlicher und attraktiver eine religiöse Manifestation ist, desto sicherer stammt sie vom Heiligen Geist. Deswegen haben sie besonders die Glossolie (= Zungenrede) hochgeachtet. Sie hielten diese für ein Gebet, das in einem erhöhten Seelenzustand, nicht durch die Kontrolle der Vernunft gesprochen wird. Darüber hinaus hatte das öffentliche Ausleben der Geistesgaben Hochmütigkeit und Rivalität zur Folge.⁴

Im Blick auf diese Situation hält Paulus sowohl theoretische Erwägungen als auch praktische Mahnungen für notwendig. Seine Position stellt er in einer langen, aus drei Schritten bestehenden Argumentation vor:

1) Im 12. Kapitel behandelt er das Thema ganz allgemein, indem er versucht, den Horizont zu erweitern. Er weist darauf hin, dass sich die Präsenz des Heiligen Geistes nicht nur in außerordentlichen, spektakulären Phänomenen zeigt.

2) Im 13. Kapitel spricht der Apostel über die Liebe, die er als „den alles überragenden Weg“ betrachtet. Er macht bewusst, dass ohne die Liebe auch die sensationellsten Gaben wertlos sind.

3) Im 14. Kapitel schließlich gibt Paulus konkrete Weisungen pastoraler Art. In den öffentlichen Versammlungen und Gottesdiensten müssen die Gaben bevorzugt werden, die zur Erbauung der Gemeinde besser geeignet sind.

Die Position des Apostels wird vor allem in 1Kor 12 sichtbar, deshalb konzentriere ich von nun an auf dieses Kapitel. Gegenüber den Christen, die die Wirkung des Heiligen Geistes nur in außergewöhnlichen Phänomenen zu entdecken meinten, erklärt Paulus sofort am Anfang der Argumentation, dass schon das öffentliche Glaubensbekenntnis, das aus reinem Herzen ausgesprochen wird, das Werk des Heiligen Geistes ist: „*Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet*“ (12,3b). Wer Christus, den Herrn mit fester Überzeugung annimmt und bekennt, kann sich sicher sein, dass er unter dem Einfluss des Heiligen Geistes steht.

³ Es waren die korinthischen Christen, die in einem Brief Paulus hinsichtlich der geistlichen Gaben um Anweisung baten. Auf diesen Brief wird in 1Kor 7,1 hingewiesen. Vgl. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, 80.

⁴ Zu einer ausführlichen Diskussion des Problems vgl. A. VANHOYE, *Carismi*, 35–47; KOC SIS I., „*Isten elküldte Fiának lelkét*“. *A Szentlélek Pál apostol tanításában*, Budapest 2004, 95–97.

Es gibt also eine grundsätzliche Einheit, die durch den gemeinsamen Glauben garantiert ist. Aber neben dieser grundsätzlichen Einheit gibt es in der Kirche auch berechnete Unterschiede. Diese Überzeugung wird im Abschnitt 12,4–11 verdeutlicht. Als Einleitung formuliert Paulus in V. 4–6 drei parallele Sätze:

*„Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist.
Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn.
Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen.“*

In jedem Satz wird sowohl die Verschiedenheit als auch die Einheitlichkeit hervorgehoben. Die verschiedenen Gnadengaben, Dienste und Kräfte – an sich betrachtet – schädigen die Einheit nicht, da sie aus derselben Quelle stammen.

In der Folge wird nur die Aussage über die Charismen (12,3) entfaltet, und zwar so, dass sie durch eine Liste bekräftigt wird:

„Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem andern durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem andern – immer in dem einen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem andern Wunderkräfte, einem andern prophetisches Reden, einem andern die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede, einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten“ (12,8–10).

Vor allem ist hervorzuheben, dass Paulus hier keine vollständige Aufzählung der Gnadengaben bietet.⁵ An anderen Stellen (1Kor 12,28–30; Röm 12,3–8) finden sich andere Listen, die nicht völlig mit dem Inhalt des besprochenen Abschnittes identisch sind. Daraus folgt, dass es sich hier um ein improvisiertes Verzeichnis handelt, in dem der Apostel weder nach Vollständigkeit noch nach einer streng genommenen Ordnung trachtet. Er möchte einfach nur die vorangehende Aussage – die verschiedenen Charismen stammen aus demselben Geist – konkret begründen. Immerhin ist es sehr auffallend, dass die durch die Korinther bevorzugten Gaben (Prophetie, Glossolie) am Ende der Liste stehen. Dahinter dürfte eine pädagogische Tendenz liegen. Der Apostel will auch in dieser Weise die Relativität jener Gaben bewusst machen, die von vielen korinthischen Christen fast als ausschließliche Gaben überbewertet wurden. Durch die Erwähnung anderer Gaben macht er eindeutig, dass der Heilige Geist mit vielen speziellen Gnadengeschenken das Leben

⁵ Zur Interpretation der hier aufgezählten Charismen sowie des Inhalts des 12. Kapitels vgl. die Kommentare bzw. A. VANHOYE, *Carismi*, 47–92; S. SCHATZMANN, *Pauline Theology*, 29–47; H. SCHÜRMAN, *Die Geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, in UÖ, *Im Knechtsdienst Christi*, Paderborn 1998, 20–57, besonders 38–49; KOCSIS I., „Isten elküldte“, 99–116.

der Kirche bereichert, und sich seine Gegenwart keineswegs nur in außergewöhnlichen Erscheinungen zeigt.

Ein neuer Schritt der Argumentation ist der Abschnitt 12,12–31, in dem die Kirche mit dem menschlichen Leib verglichen wird.⁶ Paulus betont vor allem, dass es im Körper verschiedene Glieder gibt, die verschiedene Funktionen ausüben. Selbstverständlich sind die einzelnen Organe keine Rivalen und agieren nicht gegeneinander. Im Gegenteil: sie stehen in Harmonie und ergänzen einander, damit der Leib heil und gesund werden bzw. bleiben kann. Der Apostel macht auch darauf aufmerksam, dass die Verschiedenheit der Körperteile letzten Endes auf Gott zurückzuführen ist. Gott als Schöpfer hat es so gefügt, dass die verschiedenen Glieder unterschiedliche Aufgaben erfüllen. Daraus folgt, dass alle Funktionen wertvoll sind, denn der Schöpfer selbst hat sie bestimmt.

Am Ende der Leib-Metapher (12,28–30) findet sich ein neues Verzeichnis, in dem sowohl Gnadengaben als auch Amtstitel vorhanden sind:

„So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die andern als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede. Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Haben alle die Kraft, Wunder zu tun? Besitzen alle die Gabe, Krankheiten zu heilen? Reden alle in Zungen? Können alle solches Reden auslegen?“

Am Anfang der Liste erwähnt Paulus drei Gruppen von Dienstträgern, die sich der Verkündigung widmeten. Diese werden in bestimmter Reihenfolge vorgestellt, die wohl nicht als einfaches Nacheinander, sondern als Wertordnung aufzufassen ist. Nach der Nennung der die wichtigsten Aufgaben erfüllenden Dienstträger zählt Paulus sowohl außergewöhnliche Erscheinungen (Wunder, Heilungen, Glossolalie) als auch reguläre Tätigkeiten (helfen, leiten) auf. Darauf folgend finden sich Fragen, die mit kleiner Veränderung den Inhalt der Liste wiederholen. Auch durch die Fragen möchte der Apostel die Notwendigkeit der in der Kirche vorhandenen Unterschiede beweisen. Nicht alle sind zu derselben Aufgabe berufen, nicht allen wird dieselbe Gnadengabe zuteil. Die Kirche ist ein Organismus, in dem die einzelnen Glieder gerade durch ihre Verschiedenheit einander ergänzen. Deshalb muss jedes Glied die Unterschiede akzeptieren und zugleich seine eigene Position in der Gemeinde erkennen.

⁶ Die Leib-Metapher war sehr bekannt in der Antike, und zwar im griechisch-römischen Kulturkreis. Das berühmteste Beispiel ist die Fabel von Menenius Agrippa (römischer Patrizier; 5. Jh. v. Chr.), der dem Aufruhr auf dem Aventin ein Ende bereiten wollte (vgl. vö. TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*, 2,32). Die Fabel zeigt in anschaulicher Weise die Notwendigkeit der Kollaboration der Körperteile. Auch die Philosophen stellten oft fest, dass die Seienden in der Welt eine leibähnliche Einheit bilden.

DIE CHARISMEN IN RÖM 12,3–8

In seinem Römerbrief erörtert Paulus das Thema der Charismen im paränetischen Hauptteil mit seinen allgemeinen, das ganze christliche Leben betreffenden Weisungen. Der Apostel reflektiert also hier keine konkrete Gemeindesituation. Immerhin ist sehr beachtenswert, dass er den Abschnitt über die Gnadengaben mit einem Appell beginnt, in dem er warnt: niemand soll sich überbewerten (V. 3: „*Aufgrund der Gnade, die mir gegeben ist, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht über das hinaus, was euch zukommt, sondern strebt danach, besonnen zu sein, jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat*“). Natürlich besteht kein Zweifel darüber, dass die Erwägungen allgemeingültiger sind als im Korintherbrief, obwohl von einer ausführlichen, alle möglichen Gesichtspunkte enthaltenden Abhandlung nicht gesprochen werden kann. Trotzdem spiegelt sich das persönliche „Werturteil“ des Apostels hier besser wider als in den Reflexionen bezüglich der Missstände in der korinthischen Gemeinde.

Das Thema hängt auch hier eng mit dem Leibmotiv zusammen, obwohl die Vorstellung dieses Motivs viel kürzer ist als in 1Kor 12: „*Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören*“ (Röm 12,4–5). In der Folge wird die Vielfarbigkeit gerade durch die verschiedenen Charismen exemplifiziert:

„Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben; hat einer die Gabe des Dienens, dann diene er. Wer zum Lehren berufen ist, der lehre; wer zum Trösten und Ermahnen berufen ist, der tröste und ermahne. Wer gibt, gebe ohne Hintergedanken; wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein; wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig“ (Röm 12,6–8).

In dem Satz, der die Aufzählung einleitet, begegnet das Wort $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$, durch das die Unentgeltlichkeit der Gaben hervorgehoben wird. Auf diesen Gesichtspunkt macht Paulus durch eine kleine Ergänzung besonders aufmerksam („je nach der uns verliehenen Gnade“). Freilich ist der Gedanke der Verschiedenheit auch betont. Der Apostel zählt die Gaben nicht einfach auf, sondern er regt auch zu ihrem richtigen Gebrauch an. Es fällt auf, dass sich auf den Heiligen Geist weder in der Liste noch in ihrem Kontext ein Bezug findet. Die Quelle der Gaben ist Gott (Röm 12,3) bzw. Christus (12,5). Ebenso sehr beachtenswert ist, dass die alltäglichen Manifestationen und Aufgaben dominieren, während die spektakulären Charismen (Glossolie, Wunder) fehlen. Ein anderer interessanter Unterschied: während in 1Kor 12 das Substantiv parallel zum Wort $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ steht, ist in Röm 12 $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ eindeutig dem

χάρισμα untergeordnet. Die Diakonie selbst wird ja, nach der Prophetie, als Charisma vorgestellt.

An der ersten Stelle der Liste steht die Prophetie. Interessant ist, dass sich in 1Kor 12,8–10 die Prophetie fast am Ende des Verzeichnisses findet. Das ist wohl auf pädagogische Absicht zurückzuführen.⁷ In 1Kor 12,28–30 bekommen die Propheten die zweite Stelle nach den Aposteln. Auch 1Kor 14 beweist, dass Paulus diese Gabe sehr geschätzt hat. Er hat sogar in diesem Kapitel des Korintherbriefes auch das Wesen der Prophetie beschrieben. Sie sei eine aus „Offenbarung“, das heißt aus der Inspiration des Heiligen Geistes stammende Rede, die „aufbaut, ermutigt und Trost spendet“ (1Kor 14,3). Die prophetische Rede leistet in der Verpflichtung Christus gegenüber eine wichtige Hilfe, indem sie die konkrete Situation der Glaubenden im Licht des Willens Gottes interpretiert. Sie gibt eine Wegweisung in den Wechselfällen des Alltags, weist auf Fehler hin und warnt vor den Gefahren. In Krisenzeiten bietet sie natürlich Unterstützung und Trost. Der Trost ist allerdings keine schmeichlerische Phrase, sondern eine bestärkende Rede, die das Recht der Adressaten bezeugt. Die prophetische Rede verkündet den aktuellen Willen mit solcher Kraft, dass sie sogar die Umkehr und die Anerkennung Gottes vonseiten der Sünder bewirken kann (vgl. 1Kor 14,24–25).

Im besprochenen Text des Römerbriefes findet sich folgende Forderung hinsichtlich des Gebrauchs der Prophetie: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (nach dem Maßstab des Glaubens). Betreffs der Interpretation des Ausdrucks gibt es keine Einheit unter den Exegeten. Wir schließen uns der Position der Mehrheit an: Es handelt sich hier um die Übereinstimmung mit der christlichen Lehre (fides quae creditur).⁸ Der Glaube an Jesus Christus, den auferstandenen Herrn ist der normative Horizont, in dem die Prophetie geübt werden soll.

Das zweite Glied der Liste ist das Substantiv διακονία, das meistens mit „Dienst“ wiedergegeben wird. Die Exegeten sind sich einig darüber, dass es wegen

⁷ Wahrscheinlich hielten die Korinther – unter dem Einfluss der griechischen Welt – auch die Prophetie für eine irrationale Rede. Zweifellos sprachen die korinthischen „Propheten“ ganz frei, ohne irgendeine Kontrolle.

⁸ Vgl. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Freiburg 1977, 370; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 14; J. A. FITZMYER, *Romans* (AB 33), New York 1993, 647; P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1998, 173. Von den anderen Auffassungen erwähne ich nur einige. Der Glaube wird im Sinne von *fides qua creditur* interpretiert von F. J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT VI), Genève 1981², 175. Nach Brendan Byrne handelt es sich um den Glauben, den die prophetische Rede erwecken oder bekräftigen muss: „prophecy shows its value in direct proportion... to its capacity to build up faith.“ B. BYRNE, *Romans* (SP), Collegeville 1996, 373.

der knappen Formulierung sehr schwer ist, genau festzusetzen, auf welche konkrete Aufgabe hier angespielt wird. Die Frage ist so kompliziert, das es uns besser scheint, sie später separat zu behandeln. Momentan richten wir die Aufmerksamkeit auf die anderen Glieder der Liste. Vor allem ist hervorzuheben, dass nur die ersten zwei Glieder Substantive (προφητεία–διακονία) sind, während die anderen Bezeichnungen in Partizipformen (διδάσκων–παρακαλῶν–μεταδιδούς–προϊστάμενος–ἐλεῶν) stehen.

Die Bezeichnung „Lehrer“ (διδάσκων) bezieht sich auf denjenigen, der sich mit der systematischen Entfaltung des christlichen Glaubensgutes beschäftigte. Zu seiner Aufgabe gehörten selbstverständlich auch die Weitergabe der Jesus-Tradition sowie die Interpretation des Alten Testaments im Licht des Christusereignisses.

Betreffs der Tätigkeit des „Ermahners“ (παρακαλῶν) ist zu beachten, dass in Röm 12,1 Paulus ebenso das Verb παρακαλέω für sein eigenes Tun anwendet und damit eigentlich den folgenden Hauptteil des Briefes (12,1–15,13) einleitet. Dieser Hauptteil ist also nichts anderes als eine Mahnung, in der der Apostel, in Hinblick auf das Wesen der christlichen Existenz und auf grundsätzliche ethische Normen, wichtige Anweisungen für die christliche Lebensführung gibt. Der Ausdruck παρακαλῶν in 12,6 bezieht sich auf ähnliche Mahnung, die als eine Art „Seelsorge“ aufzufassen ist.⁹

Das Partizip μεταδιδούς („wer gibt“) bezeichnet entweder jene Person, die aus eigenen Gütern den Mitbrüdern hilft (vgl. Eph 4,28) oder jene, die die Güter der Gemeinde unter den Bedürftigen verteilt.¹⁰

Der „Vorsteher“ (προϊστάμενος) ist wohl der Leiter der Ortsgemeinde (vgl. 1Thess 5,12),¹¹ obwohl einige Exegeten aufgrund von Röm 16,2 (Phöbe als προϊστάτις) eher an den Patron der Gemeinde denken, der die Gemeinde oder ihre armen Mitglieder unterstützt.¹²

Das letzte Glied des Verzeichnisses ist: „wer Barmherzigkeit übt“ (ἐλεῶν). Der Ausdruck muss in breitem Sinn gedeutet werden: Das Verb ἐλέεω bezieht sich auf jede Art von Hilfeleistung, das heißt den Hungernden und Dürstenden Speise und Trank anzubieten, die Kranken zu besuchen, die Flüchtlinge aufzunehmen usw.¹³

⁹ Vgl. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHKNT 6), Leipzig 2006³, 287.

¹⁰ Vgl. U. WILCKENS, *Römer*, 15.

¹¹ Vgl. F. J. LEENHARDT, *Romains*, 175; J. A. FITZMYER, *Romans*, 649; P. STUHL-MACHER, *Römer*, 173; K. HAACKER, *Römer*, 287.

¹² So meinen zum Beispiel J. D.G. DUNN, *Romans II* (WBC 38B), Nashville 1988, 728; B. BYRNE, *Romans*, 373. Beide Deutungen werden für möglich gehalten von H. SCHLIER, *Römerbrief*, 372 und U. WILCKENS, *Römer*, 15.

¹³ Vgl. H. SCHLIER, *Römerbrief*, 372.

Hinsichtlich der Liste steht noch die Interpretation des an der zweiten Stelle erwähnten Wortes *διακονία* aus. Wie gesagt, dies ist das schwierigste Element des besprochenen Abschnittes. Aufgrund bestimmter Nuancen hat man verschiedene Deutungen vorgeschlagen. Ich halte davon drei für wirklich beachtenswert:

1) Weil sich vor und nach dem Substantiv *διακονία* Wortäußerungen finden, denkt Anni Hentschel an die Verkündigung des Evangeliums.¹⁴ Sie weist auch auf Röm 11,13 hin, wo die Diakonie des Paulus, des Apostels der Heiden mit der Verkündigung des Evangeliums identisch ist (vgl. noch 15,16). Der Vorschlag von Hentschel ist an sich betrachtet logisch, aber nicht unproblematisch. Wenn man unter *διακονία* allein die Evangeliums-Verkündigung versteht, entsteht leicht der Eindruck, dass für Paulus die Prophetie wichtiger sei als die Proklamation der Frohbotschaft. Obwohl die Auflistung in Röm 12,6–8 – ebenso wie in 1Kor 12,8–10 – nicht für eine vollständige und systematische Präsentation der Charismen gehalten werden kann, ist auszuschließen, dass der Apostel die Reihenfolge der Gaben ganz unbewusst aufgestellt hat. Mit Rücksicht darauf, dass Paulus an anderen Stellen seiner Briefe der Verkündigung des Evangeliums sowohl zeitlich als auch qualitativ absolute Priorität gewährt (1Kor 1,10–17; 9; Röm 1,16–17, 10,12–15), wäre es schwer zu erklären, warum er sie hier an die zweite Stelle nach der Prophetie gesetzt hat.

2) Aus der Tatsache, dass im griechischen Text zuerst Substantive, dann aber Partizipien stehen, zieht Ulrich Wilckens eine interessante Folgerung: Paulus nenne erst zwei Hauptcharismen, die er danach inhaltlich konkretisiere.¹⁵ Die Lehre und die Mahnung seien nichts anderes als Formen der Prophetie, während die Teilung der Güter, das Vorsteheramt und die Werke der Barmherzigkeit zum Bereich der Diakonie gehören. Zwar vermutet Wilckens mit Recht, dass die Glieder der Aufzählung miteinander verbunden werden dürften, trotzdem ist die vorgeschlagene Interpretation nicht ganz einwandfrei. Die Diakonie würde ja in diesem Fall nur die organisatorischen und karitativen Tätigkeiten umfassen. Aber es darf nicht unbeachtet bleiben, dass Paulus – wie wir sahen – auch die Verkündigung als einen wesentlichen Teil der Diakonie betrachtet. Zweifellos sind die Rede bzw. die Diakonie als Tätigkeit in 1Pet 4,11 stark abgegrenzt, aber dieser klare Unterschied wird in den Paulusbriefen noch nicht sichtbar.

3) Klaus Haacker definiert den Unterschied zwischen Prophetie und Diakonie in folgender Weise: „Im Unterschied zur unverfügbaren Eingebung prophetischer Botschaften könnte *διακονία* hier pauschal die ständigen, mehr oder weniger institutionalisierten und womöglich hauptamtlichen Tätigkeiten für die Gemeinde mei-

¹⁴ A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, Tübingen 2007, 145.

¹⁵ U. WILCKENS, *Römer*, 15. Vgl. auch P. STUHLMACHER, *Römer*, 173.

nen.¹⁶ Diesem Vorschlag zufolge erscheint die Prophetie als eine freie, nicht zu festem Rahmen gebundene Gabe, während die Diakonie eine ständige Aufgabe bezeichnet.

Unseres Erachtens ist die dritte Erklärung am wahrscheinlichsten. Trotzdem müssen wir anerkennen, dass in dieser Interpretation das Verhältnis zwischen der ersten zwei Gaben und der anderen Charismen nicht ersichtlich ist. Als eine Erwägung schlagen wir vor, dass die nach dem Begriff *διακονία* stehenden, in Partizipien formulierten Glieder der Liste nichts anderes sind als Konkretisierungen der Diakonie.¹⁷ Das würde bedeuten, dass die Dienste nicht notwendig auf Beauftragungen beruhen, sondern auch frei angenommene, regelmäßige Tätigkeiten sein können.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die Weisung über die Charismen findet sich in Röm 12 (ebenso wie in 1Kor 12) im Kontext der Leib-Metapher, in der sowohl die Einheit als auch die Unterschiede hervorgehoben werden: der Leib ist einer, aber die Körperteile sind verschieden. Zweifellos erweist sich die Verschiedenheit gerade durch die Charismen, die mit verschiedenen Manifestationen und Aufgaben verknüpft sind. Aber wie kommt die Einheit effektiv zustande? Wie wird garantiert, dass die verschiedenen Gnadengaben nicht zum Gewirr oder zur Spaltung führen? Eine klare Antwort auf die Fragen bekommen wir durch den Kontext, in dem der besprochene Abschnitt steht. Vor der Perikope (12,1–2) fordert Paulus die Glaubenden auf, ihren Leib, das heißt ihre Person als Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen. Diese Aufforderung zeigt, dass das ganze Leben der römischen Christen und selbstverständlich auch der Gebrauch der Charismen als Gott dargebrachtes Opfer und so als Gottesdienst aufzufassen sind. Nicht egoistische, auf Vorteil und Karriere gerichtete Ziele sollen ihr Verhalten bestimmen, sondern die Verpflichtung gegenüber Gott. Und eben dadurch wird die Einheit garantiert: Wenn jeder Christ/jede Christin seine/ihre eigene Gabe in Hinblick auf Gott (als Gottesdienst) anwendet, kommt die Einheit gerade infolge dieser gemeinsamen Orientierung zustande. Freilich ist auch die Mahnung, die dem vorgestellten Abschnitt folgt, sehr wichtig. Paulus ruft die Christen und Christinnen, denen verschiedene Charismen zuteilgeworden sind, zur Solidarität auf: „*Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, übertrefft euch in gegenseitiger Achtung!*“ (Röm

¹⁶ K. HAACKER, *Römer*, 287. Nach B. BYRNE (*Romans*, 373) handelt es sich um Aufgaben, die auf einer Beauftragung basieren.

¹⁷ So interpretiert – es scheint so – auch Heinrich Schlier (*Römerbrief*, 370–372) und Heinz Schürmann (*Die Geistlichen Gnadengaben*, 26).

12,10). „*Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden!*“ (Röm 12,15). Es ist also unbedingt notwendig, dass die Christen und Christinnen immer im Geist der Zusammengehörigkeit und der Verbundenheit agieren. Nur in dieser Weise wird es möglich, dass die unterschiedlichen Gnadengaben und Aufgaben nicht Streit, sondern Harmonie zur Folge haben.

ERWÄHLUNG UND VERWERFUNG IM RÖMERBRIEF

KÓKAI-NAGY Viktor

In meiner Vorlesung möchte ich über das Thema Erwählung und Verwerfung im Römerbrief nachdenken. Es hat mehrere Gründe, dass ich gerade dieses Thema gewählt habe. Der erste und vielleicht wichtigste ist, dass ich gesehen habe, dass die Studierenden etliche Probleme mit dieser Frage haben und die traditionellen Antworten nicht befriedigend sind. Ein zweiter: im Jubiläumsjahr der Reformation ist es sinnvoll, die Grundbestimmungen in Bezug auf zentrale Glaubensaussagen von den Reformatoren (neu) zu verstehen bzw. zu aktualisieren. Und schließlich ist es wichtig, dass es auf dieser Konferenz um den Römerbrief geht, in dem Paulus sich am Gründlichsten mit dieser Frage beschäftigt.

Es bedeutet natürlich nicht, dass anderswo keine Rede von der freien Wahl und Erwählung Gottes existiert, aber schon *Karl Barth* hatte festgestellt „unter den zahlreichen biblischen Stellen, in denen direkt oder indirekt von der göttlichen (Vorherbestimmung) und (Wahl) die Rede ist, gibt es meines Wissens nur eine einzige, von der man allenfalls behaupten könnte, dass dieser Begriff in ihr eine selbständige Bedeutung habe. Es sind dies die Worte Röm 9,11–13...“¹

Wenn man den Brief an die Römer zur Hand nimmt, scheint er ganz logisch aufgebaut zu sein.² In den ersten zwei Kapiteln zeigt Paulus, dass es zwei Wege gab, Gott zu erkennen. Den ersten Weg hat die Menschheit allgemein erhalten: sie kann Gott in bzw. an seinen Werken erkennen, weil Gott selbst sich ihr bekannt gemacht hat (vgl. Röm 1,18–20; 2,12–26). Aber die Menschheit konnte mit dieser Erkenntnismethode nicht leben: „sie verfielen mit ihren Gedanken dem Nichtigen, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich“ (Röm 1,21).³ Nach dieser Einführung erklärt Paulus, mit welchen Folgen dieses Verhalten einhergeht und macht auch klar, dass es nur zum Verderben führen kann.

¹ Barth, *Gnadenwahl*, 4.; vgl. weiter Schnelle, *Paulus*, 453.

² Zu dieser Logik bieten Röm 1–3 und 9–11 die passende Illustration durch den ähnlichen Aufbau. Röm 9 hat innerhalb von Röm 9–11 eine gleiche Funktion wie 2,17ff. innerhalb von 1–3 – s. Wilckens, *Römer*, 209. Auch für die enge Zusammengehörigkeit spricht, dass Paulus die in 3,1–8 aufgeworfene Vorwürfe in umgekehrter Reihenfolge in Röm 9–11 diskutiert – Theißen / von Gemünden, *Römer*, 64.

³ Die biblischen Zitate sind aus der Züricher Bibel (<https://www.diebibel.de/bibeln/online-bibeln/zuercher-bibel/bibeltext/>).

Der zweite Weg ist der Weg des auserwählten Volkes, das das Gesetz empfangen hat. Hier sollte man nicht nach seiner menschlichen Weisheit Gott aus seinen Werken erkennen, sondern „nur“ nach den Vorschriften des Gesetzes leben. Aber der Mensch konnte auf diese Weise das Ziel – wieder – nicht erreichen, denn obwohl man das Gesetz schriftlich hatte, verstieß man gegen das Gesetz (vgl. Röm 2,27–29), weswegen es unmöglich ist, aufgrund von Werken das Ziel erreichen zu können (Röm 9,32; 10,2–3⁴). Der Unglaube Israels gegen das Evangelium ist seine Schuld und Sünde (Röm 10,4f.).⁵ Wir können also behaupten, dass weder das ins Herz geschriebene „Werk des Gesetzes“ (2,15), noch die „Werke des Gesetzes“ (3,21), also die Vorschriften, den Menschen zum Heil führen können, weil sie nicht die Kraft geben, sie zu erfüllen.⁶

Das Ergebnis ist eindeutig, Paulus muss nachweisen, dass *alle* Menschen, Juden wie Griechen unter der Herrschaft Sünde sind (Röm 3,9; 11,32, vgl. Gal 3,22). „Nur dann ist seine Botschaft von einer universalen Gnade überzeugend.“⁷ Die beiden Wege, auf denen man aufgrund seines Erkennens und Tuns das Heil erreichen konnte bzw. sollte, versagten. In diesem skizzierten Koordinatensystem sind die Regeln klar: „Er wird einem jeden vergelten nach seinen Taten“ (Röm 2,6⁸). Aber weil Gott die Menschheit liebt und diese Liebe zeigt und bekennt in Jesus Christus, gibt es eine neue Möglichkeit. Am Beispiel Abrahams wird dies klar (Röm 4,13–22). „Der Glaube ist für Paulus ja nicht eine verfügbare Möglichkeit menschlicher Entscheidung und somit nicht Bedingung, Voraussetzung und Grund der Heilsteilnahme, sondern er ist – als alleiniges Werk und ausschließliche Gabe Gottes selbst – der *Modus* der Heilsteilnahme. Und der Unglaube ist dementsprechend nicht Grund und Ursache der Heilverschlossenheit, sondern deren *Gestalt*.“⁹ Wenn die Heilzuweisung unabhängig von der menschlichen Aktivität geschieht, wenn es also um die völlige Unbedingtheit des Rufes Gottes geht, dann kann es nur ein Geschenk aus Gnade sein (Röm 10,4 bes. 10,9).

⁴ Hier versteht Paulus die „Gerechtigkeit Gottes“ (10,3) in dem 3,21–26 ausgeführten Sinn – vgl. Wilckens, Römer, 220.

⁵ S. Wilckens, Römer, 222f.

⁶ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römer, 247.

⁷ Theißen / von Gemünden, Römer, 62.; s. weiter Byrne, Romans, 282. Ob es wirklich „eine verschärfte jüdische Selbstkritik“ wäre (Theißen / von Gemünden, Römer, 390), ist m.E. zu bezweifeln.

⁸ In 2,1-3,20 erscheint Gott als unparteiischer Richter. „Dann aber geschieht das Überraschende: Gott übernimmt die Rolle des Priesters, um alles Unheil durch Sühne zu überwinden (3,21–31)“ – Theißen / von Gemünden, Römer, 240.

⁹ Hofius, Das Evangelium und Israel, 304. Der Glaube Abrahams und der Glaube der Christen ist derselbe. „Auch Abraham glaubte dem Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende zum Sein ruft (V. 17). Eben dies ist an Jesus Christus geschehen“ – Luz, Paulus, 114.

Die Frage ist nun, wer dieses Geschenk bekommt (vgl. Röm 5,15–17)? Im Bild des Geschenkes ist es eben so, dass der Geber entscheidet wen er beschenken möchte.¹⁰ Und man sieht auch ganz klar, dass nicht jeder, weder unter den Heiden, noch unter den Juden dieses Geschenk, bzw. den Glauben annimmt. Deswegen besteht die Frage, wie, wann und wo sich entscheidet, wer diese Gnade erhalten kann. Diese Beantwortung der Frage entzieht ihrem Wesen nach der menschlichen Logik, weshalb die Antwort eigentlich nur konsequenterweise bei Gott gesucht werden kann. Diesen Schritt geht nun auch Paulus. Er stellt fest, dass die Menschen nur aus Gnade die Berufung erhalten können und diese Berufung hängt nicht von dem Willen und dem Tun des Menschen ab (Röm 10,12f.16f.). Die Entscheidung, bzw. die Erwählung¹¹ gehört zu Gott¹², sein Ruf begründet die neue¹³ christliche Existenz und dies geschieht in einer Gemeinschaft, sowie mit der Einzelperson.¹⁴ Diesen Prozess beschreibt die berühmte Kette in Röm 8,28b–30 aus der Perspektive Gottes. „Das ist eine feste Kette, in der kein Raum offen bleibt für eine Bedingung, die der Mensch zu erbringen hat.“¹⁵ Hier dürfen wir also über die Vorherbestimmung, über die Auserwählung reden, die an dem freien Willen¹⁶ Gottes liegt. Hier zeigt sich „der protologische Aspekt der Christuszugehörigkeit, die die Christen selbst erst durch ihre Berufung erfahren“.¹⁷ Besonders interessant wird diese Frage im Fall der Juden.

¹⁰ Vgl. Schnelle, *Theologie*, 200.

¹¹ Vorherbestimmung durch Gott vor aller Zeit oder von ihrer konkreten geschichtlichen Zeit – Radl, *προορίζω*, 384. W. Joest meint aber, dass diese pro – nicht temporal, sondern qualitativ sei: „Sie ist Gottes Entscheidung vor unseren Entscheidungen und ihren Schwankungen“ (Dogmatik, 673).

¹² S. dazu Calvins Kommentar zum Röm 8,28: „Die Heiligen können Gott nicht lieben, ehe sie nicht von ihm berufen sind. Wie es an einer anderen Stelle (Gal. 4, 9) heißt: Die Christen konnten Gott erkennen, weil sie von ihm erkannt sind. Gewiss ist es wahr, dass nur denen alle Dinge zum Besten dienen, die Gott lieben.“ vgl. weiter zum Röm 9,15f. S. weiter Wolter, *Römer*, 533.

¹³ Der hier erscheinende Ausdruck (*συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) kann auf mehrere Deutungsfelder verweisen (Taufe – Röm 6,3.5 und Phil 3,10; eschatologische Aussagen – Phil 3,21 und 1Kor 15,49), aber es „impliziert jedenfalls eine Wesensverwandlung“ (Wilckens, *Römer*, 163.). Die neue Existenz hat bereits begonnen (vgl. Byrne, *Romans*, 269f.).

¹⁴ „Paul does not have individuals principally in mind but is applying the biblical privilege of election communally to the Christian community made up of Jews and Gentiles“ – Byrne, *Romans*, 272.; s. weiter „der einzelne Christ ist nur als Glied der Gemeinde erwählt“ Luz, *Paulus*, 253.

¹⁵ Joest, *Dogmatik*, 675.

¹⁶ Bei Paulus ist der freie Wille ausschließlich ein Prädikat Gottes (Schnelle, *Theologie*, 200) und seine Entscheidungen beruhen oft auf völlig irrationalen Gedanken (Cullmann, *Heil und Geschichte*, 135).

¹⁷ Wilckens, *Römer*, 165.

Obwohl Paulus in seinem früheren Brief in 1Thess 2,14–16 anders über Israel redet – dort erscheinen die Juden als Gegner und Verfolger seiner Mission, die nichts mehr mit der konkreten Wirklichkeitserfahrung der Christen in Thessalonich zu tun haben.¹⁸ In ähnlicher Weise verhält sich Paulus in Gal 4,21–31, wo er sich nicht für das Schicksal Israels interessiert, sondern es ihm vielmehr „um die Profilierung der christliche Identität“¹⁹ geht. „Den Aussagen über Israel [...] kommt in diesem Zusammenhang darum eine Funktion zu, die von der Identitätsforschung mit dem Begriff »Alterität« bezeichnet wird.“²⁰ Hier ist also Israel der Gegenpol, welcher für die Christen hilft ihre eigene Identität zu konstruieren, „von dem die Unverwechselbarkeit des eigenen So-Seins abgegrenzt wird“.²¹ Im Römerbrief kommt der Israel-Frage eine ganz andere Funktion zu. Paulus zeigt hier auf, dass es keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt²², beide können nur dann „wahre Juden“ sein, wenn ihr Herz beschnitten wurde (Röm 2,28f.) und beide können ewiges Leben erlangen, wenn sie glauben. Paulus versucht also eine Neudefinition des Begriffes des „Volkes Gottes“ zu erarbeiten.²³

Für Paulus ist also in diesem Brief (bes. in Röm 9–11) das Schicksal, die Rettung, die Verwerfung und das Gericht Israels und schlussendlich auch der Kirche eng miteinander verwoben. Er hat die Zusagen Gottes an Israel auf Christen übertragen bzw. erweitert: Sohnschaft (8,14f.); Verherrlichung (8,17.30) und Erwählung (8,33).²⁴ Die (Heils-)Geschichte der Kirche und die (Heils-)Geschichte Israels sind dieselbe, die mit Abraham begann und im Christusgeschehen ihr Ziel erreichte. „Gewiss, Israel hat Eifer um Gott, aber verkehrt: Es verkennt *Gottes* Gerechtigkeit und sucht seine eigene Gerechtigkeit, während doch Christus das Ende des Gesetzes ist, indem er nur den Glaubenden das Ziel erreichen lässt (10,1.4).“²⁵ Hier geht Paulus einerseits davon aus, dass die (körperliche) Abstammung von Abraham sie noch nicht, son-

¹⁸ S. dazu Theißen / von Gemünden, Römer, 399.

¹⁹ Wolter, Paulus, 422.

²⁰ Wolter, Paulus, 422; s. weiter i. m. 434.; neulich zum Thema Wolter, Ethnizität und Identität bei Paulus (s. Literatur).

²¹ Wolter, Paulus, 422f.

²² „Sünde und Glaube fungieren in diesem Zusammenhang also als anthropologische »Gleichmacher«, die eine theologische Depotenzierung der Tora zur Folge haben – und die damit natürlich auch den an ihr sich ausrichtenden Unterschied zwischen Juden und Heiden theologisch bedeutungslos machen“ (Wolter, Paulus, 425).

²³ Schnelle, Theologie, 199. 320.

²⁴ Vgl. Theißen / von Gemünden, Römer, 74f. s. weiter Byrne, Romans, 282f. Es ist interessant, dass während Paulus diese Zusage auf Christen überträgt, die Christen niemals Volk genannt werden – s. Wolter, Ethnizität, 346f.

²⁵ Wilckens, Römer, 183.; s. weiter Schnelle, Theologie, 201.

dern erst die Verheißung bzw. das Christusgeschehen sie zu wirklichen Kindern Abrahams und damit auch Kindern²⁶ Gottes im vollen Sinn macht (Röm 9,6–8).

Es geht Paulus primär um das Heilshandeln Gottes, was im Evangelium Christi verkündigt wird. Darin ist Gott derselbe Gott, der Israel erwählt hat. Die Heidenmission ist somit keine Aktion apart von Israel, sondern Handeln des Gottes Israel.²⁷ Das Problem ist nun aber: wenn Israel doch das auserwählte Volk Gottes ist, wie kann es sein, dass nur einige das Geschenk des Erkennens, Verstehens und dann auch letztlich des Glaubens erhalten? „Hat Gott sein Volk etwa verstoßen?“ (Röm 11,1) Hier tritt nun die Unterscheidung in den Kategorien Erwählung und Verwerfung auf.²⁸ Wenn nämlich das Volk auserwählt ist, dann kann das Volk dieses Auserwählt-Sein von sich selbst nicht verlieren – es hat ja dafür nichts getan (Röm 9,16). Aus dieser Erwählungszusage kann das Volk nicht von sich selbst ausbrechen. Nur Gott kann die Erwählung in der Logik des Paulus von Israel teilweise oder ganz zurücknehmen. Aus der Erwählung kann man nur auf Grund einer zweiten Entscheidung Gottes, nämlich auf Grund einer Verwerfung, bzw. „Verhärtung“ Gottes herausfallen. Dieser Sachverhalt wird von Paulus eindeutig in den aufgezählten Beispielen über Isaak (Röm 9,7–9) und über Jakob und Esau (Röm 9,11–13) beschrieben.²⁹ Es besteht aber zwischen den beiden Beispielen eine Differenz. Im ersten erwähnt Paulus nur einen Sohn, und in dem zweiten redet er über beide Söhne. Der Grund hierfür ist – meines Erachtens nach –, dass es im Fall von Abraham unlogisch wäre über eine doppelte Entscheidung beide Söhne betreffend zu reden,³⁰ weil Abraham unser *aller* Vater ist (Röm 4,17), deswegen sollte Gott hier nur den „wahren“ Zweig auserwählen, die Kinder der Verheißung.³¹ Aber es musste schon zwischen den Zwillingen eine Auserwählung und eine Verwerfung entschei-

²⁶ Zum Begriff *υιοθεσία* s. Byrne, Romans, 287. Zum *καλέω* s. Luz, Paulus, 65.

²⁷ Wilckens, Römer, 230.

²⁸ Kein Zufall, dass Paulus diesen unerschütterlichen Heilswillen Gottes nur für das auserwählte Volk, Israel durchgedacht hat, nicht für die Heiden, die das Evangelium nicht kennen oder ablehnten – vgl. Theißen / von Gemünden, Römer, 404.

²⁹ In dem Fall von Jakob und Esau geht es nicht, wie es Calvin meint, um die Erbsünde: „Wenn es heißt, sie hätten beide weder Gutes noch Böses getan, so steht dahinter doch die Voraussetzung: sie waren aber beide Adams Kinder, von Natur Sünder, und sie hatten beide keinen Schimmer von Gerechtigkeit aufzuweisen.“ (zum Röm 9,11), sondern um Verlieren der Auserwählung, weil sie beide in Isaak schon auserwählt worden sind.

³⁰ Ganz anders sieht es im Gal aus, wo Paulus gerade den Unterschied zwischen Sara und Hagar (Isaak und Ismael) aufzeigen will. Er redet hier nicht über die Gnadenwahl!

³¹ Es ist wichtig zu sehen: Paulus “has not defined a ‘(true) Israel within Israel’, from which Jews who have not come to faith in the gospel would be excluded. The focus remains upon God and the indications given in scripture that ‘promise’ and ‘calling’, rather than ethnic belonging, mark the pattern of divine action” – Byrne, Romans, 292.

den, weil hier schon beide Söhne aus dem auserwählten „Volk“, von dem gleichen Vater und Mutter stammten. Diese Tatsache macht verständlich – wie es mehrere Forscher festgestellt haben, „dass sich der Gedanke der *prædestinatio gemina* nur hier findet.“³² Wir müssen nun aber die Tatsache bedenken, dass es nun um Esau geht – insofern Esau eben gerade nicht Jakob ist.³³ Hier reden wir über die Situation Israels³⁴, also über eine zweite Auserwählung unter den Auserwählten!

Ein bisschen anders sieht es in dem Fall von dem Pharao aus.³⁵ Hier können wir in diesem Sinne nicht über Auserwählung reden, weil er selbst nicht zu dem auserwählten Volk gehörte, also konnte er auch nicht aus dieser neuen Existenz herausfallen. Wenn er – wie die Menschen im Allgemeinen – nicht verstockt gewesen wäre³⁶, wäre er doch nicht in einer besseren Position gewesen die Seligkeit und/oder das Heil zu erreichen. Bei ihm zeigt Gott seine Macht über alle Menschen. Dieses Beispiel ist also nicht ein Beispiel zur Erwählung, sondern eine Machtdemonstration Gottes (Röm 9,17f.; 9,22f.³⁷). Der Pharao ist also ein Beispiel für den Zustand der Menschheit, obwohl er sehr mächtig und reich ist, hat er doch keine Chance das Heil bzw. die Gnade (nach bisherigen Maßstäben) zu erreichen. „Wohl geht es um die Gottheit Gottes, doch diese Gottheit erweist sich in der Geschichte. Nur so bleibt sein Erbarmen unverfügbar und dennoch glaubwürdig.“³⁸ In diesem Fall be-

³² Wilckens, Römer 195 – verweist auf Dinkler, Prädestination, 92.; s. weiter Hofius, Das Evangelium und Israel, 302f. Andere z.B. Byrne vertreten die Meinung, dass man auch hier nicht über doppelte Prädestination reden kann. Paulus „is simply pointing to this text as an indication of the divine intent to proceed in a sovereignly free, ‚elective‘ way...“ (Romans, 295. weiter 299).

³³ Barth, Römer, 326. Aber nicht nur Israel ist gespalten, sondern auch die Kirche – weil sie menschlich ist – kann sie nur in einem gespaltenem Zustand existieren: „Esau und Jakob lebt neben einander. Es ist die Kirche Esaus grundsätzlich die allein mögliche“ – Barth, Römer, 326. Später: „Gott muß als Gott Jakobs und Esaus begriffen werden. Andernfalls würde es nicht klar, daß er, zu jeder Zeit der Gott Esaus, in Ewigkeit der Gott Jakobs ist“ (i. m., 342).

³⁴ Hofius, Das Evangelium und Israel, 302. Paulus „zeigt vielmehr auf: Weil Israel von Gott ‚verstockt‘ worden ist, deshalb vermag es nicht zu glauben; weil Gott es ‚verblendet‘ hat, deshalb ist es blind für das in Christus beschlossene Heil“ (i. m. 303).

³⁵ Zu Mose s. Byrne, Romans, 296. zum Thema s. Luz, Paulus, 74–78.

³⁶ Σκληρύνειν „of the heart of Pharaoh in the service of a wider divine purpose. The ‚hardening‘ is not a punishment following upon unbelief – Byrne, Romans, 332. vgl. weiter Fiedler, σκληροκαρδία, 606–608. Im Fall von Israel (Röm 11,7.25) redet er mehr über seine Verhärtung, als über „sein Noch-nicht-Begreifen zu können“ mit einem anderen Wort (πάρωσις; παρώω) – vgl. Schenk, παρώω, 488.

³⁷ Vgl. Luz, Paulus, 245–247.

³⁸ Luz, Paulus, 75. s. weiter 240.

deutet also „nicht Auserwählt sein“ nicht automatisch verworfen zu sein. Nicht Auserwählt sein ist ein „normaler“ Zustand. Es ist ein kollektiver Zustand des sündigen Menschen. Dieser Zustand ist die Konsequenz der menschlichen Sünde und der Unfähigkeit des Menschen Gott, bzw. Gottes Willen zu erkennen (s. dazu 2Kor 2,14–16). Die Sünde des Menschen ist – allgemein – eine Beziehungsstörung gegenüber Gott und zeigt sich „in konkreten Übertretungen gegenüber Menschen.“³⁹

In einem ähnlichen Zustand existiert die Schöpfung⁴⁰, weil auch sie die Unheilsfolgen von Adams Sünde mittragen muss. Diesen Zustand zu ertragen, ist die alleinige Entscheidung Gottes (vgl. 8,20 – 9,12)⁴¹, wie die Befreiung auch in der Hand Gottes liegt. Weder die Schöpfung, weder die Menschheit – im Allgemeinen –, noch die Christen – im speziellen – können konstruktiv zu einer Zustandsänderung beitragen. Gott wird alles zu dem von ihm vorgesehenen Ende führen.

Es gibt hier aber markante Unterschiede:

1) weil die Schöpfung ohne eigene Schuld der Nichtigkeit unterworfen wurde, hat sie gegenüber den Menschen die Hoffnung – für die Menschen gibt es Hoffnung erst und nur durch Christus

2) Die Schöpfung hat ihre Hoffnungslosigkeit erkannt, klagt schon früher und klagt noch immer⁴², „den Christen wird diese Möglichkeit aber erst durch, den Geist der Sohnschaft‘ (Röm 8,16) eröffnet. [...] Alle andere Menschen, die nicht den Geist ‚haben‘ (V. 23a), bleiben aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie können weder ‚klagen‘ noch ‚warten‘.“⁴³ Diesen Zustand des Menschen, seine Not

³⁹ Theißen / von Gemünden, Römer, 241. Die Beziehungsstörung meint konkret Gottlosigkeit und Feindschaft – s. i. m., 241f.

⁴⁰ „Der in Christus offenbare Schöpferwille gilt nicht einem weltlosen Leben des Menschen. Er gilt dem Menschen [...] zusammen mit der ganzen Schöpfung, in der uns Gott das Leben gibt...“ (Joest, Dogmatik, 673); s. weiter Luz, Paulus, 254.

⁴¹ „Sprachlich und sachlich findet οὐχ ἐκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα eine entfernte Entsprechung in der Formulierung οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ’ ἐκ τοῦ καλοῦντος (Röm 9,12), mit der Paulus die von menschlichem Handeln gänzlich unabhängige, souveräne πρόθεσις Gottes (9,11) umschreibt“ – Wolter, Römer, 512.

⁴² Die Christen klagen genauso wie die nichtmenschliche Schöpfung. „Diese Gemeinsamkeit geht sogar so weit, dass beide aus demselben Grund ‚klagen‘ und dass beider ‚Klagen‘ ein und derselben Inhalt hat und beide auf dasselbe ‚warten‘: auf die ‚Offenbarung der Söhne Gottes‘ (V. 19) bzw. auf die υἰοθεσία (V. 23b)“ – Wolter, Römer, 518. Die Gläubigen klagen, weil „der Mensch die Offenbarung Gottes empfängt, ... [und nichts anderes sein kann ...] als das ‚Gefäß des Zorns‘.“ – Barth, Römer, 343.

⁴³ Wolter, Römer, 519. s. weiter Schnelle, Theologie, 192. „Heilsgeschichtliches Handeln Gottes ist immer nur auf Glauben hin verkündbar; es kommt da in seine Wirklichkeit, wo es so spricht, daß Glauben zugesprochen wird“ – Luz, Paulus, 279.

kann man aber – paradoxer Weise – nur dann wahrnehmen, wenn man schon auserwählt geworden ist, also schon glaubt.

Erwählung gibt es nur als Erwählung zum Heil. Über eine „zweite Erwählung“, können wir nur in dem Fall reden, wenn man schon einmal erwählt bzw. berufen wurde, wenn man also schon Mitglied einer Gemeinschaft (Volk, Gemeinde) ist.⁴⁴ Hier redet Paulus über die Freiheit Gottes und über das Schicksal des auserwählten Volkes, in dem es immer einen Rest⁴⁵ gibt (vgl. Röm 9,27–29; 11,4f.), „der in der Kontinuität der Erwählung Israels steht und in dem die Verheißung weiterlebt“.⁴⁶ Hier bemerkt Paulus erneut, dass die Erwählung des Restes (hier der Judenchristen⁴⁷), wieder durch Gottes Gnade geschieht und nicht aufgrund eigenen Tuns (Röm 11,5f).⁴⁸ Und gerade, „weil es die Judenchristen gibt, kann nach Paulus nicht von einer Verwerfung Israels die Rede sein. Allein in dieser judenchristlichen »Auswahl«, wie er sie in 11,7 nennt, ist darum die Kontinuität der Erwählung Israels wahrnehmbar.“⁴⁹ Aber diese Tatsache ist noch nicht ausreichend für Paulus, weil nach dem Zeugnis der Schrift dem Volk „als ganzem die Erwählung zuteil geworden ist und als ganzem die Verheißung des Heils zugesprochen worden ist“.⁵⁰

Bezüglich der Verheißung des ganzen Israel (11,11–32)⁵¹, sollen – J. A. Staples folgend – vier kontroverse Meinungen bzw. Modelle erwähnt werden.⁵² Das erste Modell ist das „ecclesiastical“-Modell. Dieses Modell war früher weit verbreitet, „this view equates Israel and the church“.

⁴⁴ S. dazu Zeindler, Erwählung, 156–161. „Die Erwählung einer Gemeinschaft ist die Vorzugsform der Erwählung des Einzelnen“ – i.m. 158.

⁴⁵ Der Rest-Gedanke kann entweder auf das Gericht oder aber auf die Hoffnung verweisen. In dem ersten Sinn Jes 10,22 – Röm 9,27; in dem zweiten 1Kön 19,18 – Röm 11,4 – zum Thema s. Johnson, Structure, 93f.

⁴⁶ Wolter, Paulus, 428. s. weiter Bornkamm, Paulinische Anakoluthe, 92. Was die Mehrheit betrifft, macht Paulus sie verantwortlich für das Fallen, auch wenn ihr Versagen von Gott vorhergesehen war und mit einem Ziel passiert – vgl. Byrne, Romans, 326. (zu 10,14–21).

⁴⁷ Wilckens, Römer, 240.

⁴⁸ Vgl. Luz, Paulus, 273.

⁴⁹ Wolter, Paulus, 429f.; s. weiter Byrne, Romans, 331. Zum Thema Lindemann, Paulus und Elia. (s. Literatur)

⁵⁰ Hofius, Das Evangelium und Israel, 305.

⁵¹ 11,11–32 ist nach B. Byrne in zwei Abschnitte zu unterteilen: 11–16 über den Sinn der Verhärtung; 17–32 über das Mysterium „that holds out hope for the salvation of ‚all Israel“ – S. Romans, 328f. (Zitat 329). Anders Hofius. Er redet von drei Antworten auf die Frage von 11,11a: 11b–15; 16–24; 25–32 (Das Evangelium und Israel, 307). Eine ganz andere Aufteilung nimmt Johnson vor, „it demonstrates that there is one overriding theme in this chapter: God will save all Israel“ wo der V. 16 eine zentrale Rolle spielt (s. Johnson, Structure, 92).

⁵² S. dazu Staples, The Gentiles, 372f.

Das zweite Modell ist das „total national elect“-Modell. Zu Vertretern dieses Modells können wir O. Hofius und B. Byrne zählen. Hofius meint: „Israel wird vielmehr aus dem Munde des wiederkommenden Christus selbst das Evangelium vernehmen, – das rettende Wort seiner Selbsterschließung, das den Glauben wirkt, der Gottes Heil ergreift.“⁵³

Zum dritten, dem s.g. „eschatological miracle“-Modell können wir U. Wilckens anführen. Er denkt aufgrund von Röm 9,27–29, dass „im Gegensatz zum Ruf des Erbarmens über die Heiden in V 25f – in V 27–29 »über Israel« nicht die Rettung aller, sondern nur des Restes ausgerufen, die Mehrheit von Israel dagegen vom Heil ausgeschlossen wird“.⁵⁴ Später aber soll er auch bezüglich Röm 11,15 zugestehen, dass Gott sein Volk dennoch nicht verstoßen hat: „Denn die Wirklichkeit der Heilsteilnahme, die sie empfangen haben, ist und bleibt gebunden an das Gottesverhältnis Israels als seines erwählten Volkes, – wenn auch in höchst paradoxer Weise.“⁵⁵ Und tatsächlich, es ist hier ein Paradoxon, oder besser gesagt, ein Mysterium⁵⁶, welches deswegen als Paradoxon erscheint, weil das auch für Paulus selbst Anlass zu einer grundlegenden Revision seines eigenen Urteils geworden ist.⁵⁷

Wenn wir die Auserwählung Israels ernst nehmen – sagt das vierte, das s.g. „two-covenant“-Modell – sollen wir auch einsehen, dass Israel nicht zum Christentum bekehrt werden muss, um gerettet zu werden. „Die Rettung Israels erfolgt aufgrund der Israel ein für alle Mal aus Gottes Initiative zugegangenen Gnadengaben und Be-

⁵³ Hofius, *Das Evangelium und Israel*, 318; Byrne, *Romans*, 355: „...this *pistis* must be specifically faith in Christ (or in the God who acts in Christ) since Paul has already conceded that Israel has faith (literally, ‚zeal‘) in God (10:2) but such (simply ‚theological‘) faith is not leading to salvation.“ S. weiter Baker, *Salvation*, 481f.

⁵⁴ Wilckens, *Römer*, 205. „Gerechtigkeit gibt es post Christum crucifixum nur als Glaubensgerechtigkeit für Israel nicht anders als für die Heiden.“ (i. m. 232).

⁵⁵ Wilckens, *Römer*, 245.

⁵⁶ Dieses Mysterium (vgl. Luz, *Paulus*, 286–288) kann sich auf das Bild des Ölbaum beziehen, aber es ist viel wahrscheinlicher, dass es auf die Zukunft Israel verweist – Johnson, *Structure*, 101, zum Thema vgl. Byrne, *Romans*, 349. 353f.; s. weiter Getty, *Salvation*, 458f. Eine Auflösung dieses Paradoxons versucht G. Theißen und P. von Gemünden, wenn sie über drei zeitlichen Dimensionen reden. Sie meinen, es handelt sich in 9,1–33 um die Vergangenheit, in 10,1–21 um die Gegenwart und in 11,1–36 um die Zukunft Israels. „Erst 11,25–32 bringt die Lösung durch das Mysterium von der Rettung ‚ganz Israels‘. [...] In der Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn werden alle Juden für Christus gewonnen und erlöst“ – s. *Römer*, 76–81; Zitat 79; s. dazu weiter Luz, *Paulus*, 86f.

⁵⁷ Hofius, *Das Evangelium und Israel*, 311.

rufung“.⁵⁸ Es bedeutet, „auch als Gottes Feinde bleiben die Juden Gottes Geliebte“⁵⁹ (vgl. Röm 11,28), Israel verliert seine Auserwählung nicht⁶⁰ – wenn es so wäre, dann hätte ja Gott selbst seine Glaubwürdigkeit im Zeugnis zu seinem Volk verloren. Dazu kommt noch die Tatsache, dass Paulus den Erwählungsgedanken durch das Motiv des Erbarmens so radikalisiert, dass er Gottes Zuwendung unabhängig vom Verhalten des Menschen macht: „Ganz Israel⁶¹ wird gerettet“ (Röm 11,26).⁶² Es ist also eindeutig, dass nicht Israel den Weg zu Gott finden wird, sondern Gott sagt Ja zu seinem erwählten Volk.

Was ist nun aber mit den Heiden? Wir haben gesehen, dass die Frage über das Schicksal von Israel nicht nur wegen Israel wichtig ist, sondern das Problem Israel ist auch ein Problem der Christen allgemein, sofern ihr Gott auch der Gott Israels ist.⁶³ Andererseits ist die Heidenmission für Paulus letztlich auch die Mission der Juden, auch wenn sie nur ihre Eifersucht zur Folge hat (Röm 11,14).⁶⁴ Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass wir den Gedanken der Verwerfung in dem Abschnitt über das neue Leben in Christus (Röm 8), also wie die Heiden mit Jesus Christus verbunden sind⁶⁵, nur an dieser Stelle finden, an der Paulus auch das Opfer Jesu erwähnt: „Er, der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle dahingegeben hat“ (Röm 8,32⁶⁶ – vgl. Röm 5,9.10.: *πόλλω – μάλλον*) in (vorher)

⁵⁸ Nicklas, Paulus, 181f.; 193–196; Zitat von Seite 194. S. weiter Staples, Gentiles, 388f. “It seems that the omission of any specific reference to Christ since Rom 10:17 is deliberate and significant. Paul is not concentrating here on Christology but developing a theological vision that includes a future salvation for Jews as well as for Gentiles” – Getty, Salvation, 464.

⁵⁹ Wilckens, Römer, 258.; vgl. Getty, Salvation, 462f.

⁶⁰ “The new covenant not only restores Israel but also – in the unforeseen plan of God – fulfills the promises to Abraham that all the nations would be blessed, not ‚through‘ his seed (i.e., as outsiders) but by inclusion and incorporation in his seed (Gal 3:8)” – Staples, Gentiles, 382.

⁶¹ Bemerkenswert: U. Luz stellt fest, dass diese Aussage über die Errettung ganz Israels sogar innerhalb des Judenstums alles andere als selbstverständlich ist (vgl. Paulus, 290–292).

⁶² S. Theißen / von Gemünden, Römer, 275; 404–406; weiter Cullmann, Heil und Geschichte, 229f und Schnelle, Paulus, 453.

⁶³ Vgl. Wilckens, Römer, 182f. Es bestätigen die Ausdrücke, die im Alten Testament für das Gottesvolk reserviert sind: *ἐκλεκτοὶ θεοῦ, ἀγαπητοὶ θεοῦ* – s. Wolter, Römer, 544f.

⁶⁴ Zum Thema „Eifersucht“ s. den Artikel von M. Baker, Paul and the Salvation of Israel. (s. Literatur)

⁶⁵ „Paulus argumentiert in Röm 6-8 weniger für die Juden unter seinen Leser – denn anders als in 3,21–5,21 oder 9,1–11,36 bringt er in diesen Kapiteln kaum Schriftzitate. Er beruft sich stattdessen auf allgemein menschliche Bilder, vom Sklaven, Frau und Sohn, die sich an *alle* Menschen wenden“ – Theißen / von Gemünden, Römer, 398.

⁶⁶ In diesem Vers ist die Abraham-Geschichte zuerkennen – s. Byrne, Romans, 275.

bestimmter Zeit als wir noch schwach und Gottlose waren (Röm 5,6)⁶⁷ und später wo er über Israel redet⁶⁸ wieder in diesem Sinne (Röm 9,32f.⁶⁹ vgl. 1Kor 1,23).⁷⁰ „Man kann von einer von Gott vorherbestimmten Verwerfung nur im Blick auf Golgatha reden, hier aber muss man von ihr reden.“⁷¹

Paulus hat schon früher von der Hingabe Jesu in Röm 4,25 gesprochen. Hier ist sie aber personal ausgerichtet (vgl. Gal 2,20).⁷² Im allgemein ist sonst zu sagen, dass Gott alle in den Ungehorsam eingeschlossen hat, um allen zugleich seine Barmherzigkeit zu erweisen (Röm 11,32). Gott hat die Heiden, die zuvor von seiner Erwählung ausgeschlossen waren, mit seinem Ruf des Evangeliums seinem Volk angeschlossen. „Erwählung zielt immer auf die Nicht-Erwählten, genauer: auf die noch nicht Erwählten. Erwählung, im Sinne der Erwählung Abrahams begriffen, kann nur universal sein.“⁷³ Wir dürfen also fest überzeugt sein, dass Gott in Tod und Auferstehung Christi in seiner Gerechtigkeit für alle Menschen gehandelt hat und der Glaube allen offen steht, die den Ruf Gottes im Hören annehmen und akzeptieren.

Dies bedeutet, wenn menschlicher Glaube je individuell zum Ausdruck kommt bzw. dargestellt wird, werden die Darstellenden sichtbare Mitglieder der Gemeinde Gottes sein⁷⁴, und ihre Aufgabe besteht in der Sendung, das Evangelium nicht für

⁶⁷ Hier steht der bedeutungsvolle Ausdruck *καίρως*: eschatologisch gefüllte Zeit, Zeit der Entscheidung – s. weiter Baumgarten, *καίρως*, bes. 572–574.

⁶⁸ “Paul never considers Israel’s failure with respect to the gospel, apart from the paradoxical accompanying phenomenon of the gospel’s success in the Gentile world (cf. 9:30–31)...” – Byrne, Romans, 323f.

⁶⁹ Dass der Stein Christus ist, soll in der ganzen Kirche verbreitete Auslegung sein – vgl. Luz, Paulus, 97.

⁷⁰ Der Fehler der Juden besteht in dem Fall darin, dass sie nicht gemerkt haben, was sie im Gesetz gesucht haben, nämlich die Gerechtigkeit Gottes, die (nur) in Christus zu finden ist – Wolter, Paulus, 429.

⁷¹ Barth, Gnadenwahl, 20 (zitiert das Werk von P. Maury, Election et Foi, in Foi et Vie, 1936. 211). „Die Gerechtigkeit Gottes ist für den *einen* Menschen Jesus die strafende Gerechtigkeit des Richters, für *alle* anderen Menschen aber die heilbringende Gerechtigkeit des Priesters, der Sühne schafft“ – Theißen / von Gemünden, Römer, 251f.

⁷² Wolter, Römer, 542.

⁷³ Vgl. Zeindler, Erwählung, 21. „Die Exklusivität des erwählten Volkes ist Gottes Mittel, um alle Völker zu erreichen. Das zeigt sich exemplarisch an *dem* Erwählten des Alten Testaments, an Abraham“ (i.m. 104); s. weiter Byrne, Romans, 351f.

⁷⁴ S. Schnelle, Paulus, 452f.; vgl. weiter Theißen / von Gemünden, Römer, 253–254. In dem Fall der Juden geht es auch nicht um das Hören (10,18), sondern um das Akzeptieren (10,19) – s. Byrne, Romans, 324.

sich zu behalten, sondern weiterzugeben.⁷⁵ Niemand kann sie von Christus, von ihrer neuen Existenz mit ihm und in ihm, und von seiner Liebe trennen (Röm 8,35–39) oder sie wegen der Liebe anklagen (8,33f.), weil im Sühnetod Christi Gottes Gerechtigkeit wirksam geworden ist (Röm 3,21–26).⁷⁶

Diese Feststellung ist nun aber leider nicht vollzutreffend, weil Gott selbst ja weiterhin die freie Entscheidung hat, die von Ihm auserwählten Heiden (11,13) zu verhärteten und ihnen das ewige Leben zu entziehen (Röm 11,21), und umgekehrt, die natürlichen Zweige, die abgeschnitten wurden, wieder in den edlen Ölbaum einzusetzen (Röm 11,17–24), „denn Gott hat die Freiheit, auch die zu erwählen, die ihn verwerfen“⁷⁷.

„Warum zeigt Paulus das Mysterium auf? Nicht, um die Israeliten ihres Heils gewiß zu machen, sondern zunächst, um die falsche Sicherheit der Heidenchristen zu zerstören. [...] Das Mysterium bezweckt also, die Heidenchristen dem Glauben und nicht dem Selbstruhm zuzuführen.“⁷⁸ Man kann also aus dem edlen Ölbaum ausgebrochen werden, aber dazu muss man in ihn zuerst eingepfropft worden sein.

Fassen wir zusammen. Paulus redet eindeutig über (Aus-)Erwählung, weil „was die menschlichen Werke nie erreichen können, das erreicht das auserwählende Gnadenhandeln Gottes“⁷⁹. In diesem Zustand ist der Mensch infolge der Erbsünde und seiner Unfähigkeit, ja seiner eigenen Sünde gekommen (Röm 5,12–21)⁸⁰, weil die zwei ihm gegebenen Wege (durch das Gesetz oder durch Gottes Werke), Gott zu erkennen und deswegen Heil zu erreichen, nicht gegangen werden können. Dieser Zustand ist also keine Folge der Gnadenwahl. Das Verworfen-Sein ist die allein mög-

⁷⁵ Das erwählte Volk bzw. die erwählte Gemeinde wird „dafür in Anspruch genommen, Gott in der Welt bekannt zu machen. Erwählung und Sendung sind auf engste korreliert.“ „Das Ziel der Erwählung liegt stets ausserhalb der Gemeinschaft der Erwählten, bei den noch nicht Erwählten“ – Zeindler, *Erwählung*, 118. 161.

⁷⁶ Vgl. Wilckens, *Römer*, 174.

⁷⁷ Theißen / von Gemünden, *Römer*, 409. s. weiter 409–411; anders gesagt: „the eschatological Israel is entirely the free creation of God, independent of human deserts or ethnic allegiance“ – Byrne, *Romans*, 341. s. weiter 345–347.

⁷⁸ Luz, *Paulus*, 292f.

⁷⁹ Luz, *Paulus*, 82.

⁸⁰ Die Schuld jedes einzelnen Menschen und durch die Schuld Adams geschaffenes schicksalhaftes Verhängnis sind keine Alternative, sondern zwei Seiten derselben Sache – Luz, *Paulus*, 200f.

liche Lebensform für die Menschheit und die Welt⁸¹, wie es die Urgeschichte auch schon zeigt. Am Ende der Urgeschichte (Gen 1–11) ist der Zustand der Menschheit so hoffnungslos, dass nur Gottes Erwählung helfen konnte, und Gott erwählt – Abraham. Gott hat sein erneutes Handeln an der Schöpfung mit einem Akt der Erwählung begonnen.⁸² „Die Verweigerung des Glaubens ist nicht Gottes Verweigerung, sondern des Menschen Schuld. Anders können wir nicht sprechen, wenn wir in der Nachfolge des biblischen Zeugnisses bleiben wollen“ (vgl. Hos 13,9).⁸³

Über Auserwählung können wir in dem Fall reden, wenn Gott jemandem seine Gnade zukommen lässt und ihn dadurch würdigt. Sichtbar wird dies mit dem „Wunder“ des Geschenkes des Glaubens. „Wegen der Sünde der Gesamtheit kommt es zur Erwählung einer Minderheit mit dem Ziel der Errettung der Gesamtheit.“⁸⁴ Es ist Gottes freie Entscheidung. Gott begegnet dem Menschen als der gnädige Schöpfer zuerst und dann in Jesus Christus grundsätzlich als gnädiger Vater, der beruft und erwählt. Erst danach erscheint er als Verwerfender.⁸⁵ So wie er einmal auch Abraham begegnete. Nach dieser Begegnung lebt man in einer neuen Existenz. Dies bedeutet für uns: wir können, sogar müssen über die Erwählung und Verwerfung reden, aber nur im Horizont der Nachfolge Israels und der Kirche.

LITERATUR

- Baker, Murray, Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes, *The Catholic Biblical Quarterly* (67), 2005. (469–484)
 Barth, Karl, *Der Römerbrief*, Kaiser Verlag, München, 1926.
 Barth, Karl, *Gottes Gnadenwahl*, Kaiser Verlag, München, 1936.
 Baumgarten, Jörg, *καίρως*, in *EWNT 2*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1981. 571–579

⁸¹ „Dem alten Äon kann eben nicht eine neue Geschichtsepoche, sondern nur die geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt werden (R. 3,21). [...] An die Stelle des alten Äons und seiner Mächte tritt bei Paulus oft die Menschen versklavende Macht der Sünde“ – Luz, Paulus, 137.

⁸² Vgl. Zeindler, *Erwählung*, 19–21. 124f.

⁸³ Joest, *Dogmatik*, 678.

⁸⁴ Cullmann, *Heil als Geschichte*, 142.; vgl. Luz, Paulus, 263.

⁸⁵ Paulus spricht von der Gnade als letztes Wort (11,35f.) am Ende jene Kapitel, „in denen zuvor von Gottes Freiheit, zu erwählen *und* verwerfen, in sehr harte Worte geredet war“ – Joest, *Dogmatik*, 671; s. weiter Byrne, *Romans*, 352. „Gnadenwahl, Prädestination bedeutet: die Gnade in der Gnade“ – Barth, *Gnadenwahl*, 10.s. weiter Schnelle, *Theologie*, 199–201.

- Bornkamm, Günther, Paulinische Anakoluthe, in: G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, Paulusstudien, Chr. Kaiser Verlag, München, 1963. (76–92)
- Byrne, Brendan, *Romans*, The Order of St. Benedict, Collegeville, Minnesota, 1996.
- Calvin, Johannes, *Der Brief an die Römer – Ein Kommentar*, aus: „Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift“, Römerbrief, übersetzt von Karl Müller (1869–1935), Neukirchen on: <http://www.hartmut-geisler.de/hp57z/hp35z/calvin/roemerbrief.html> (2017. 04.07.)
- Cullmann, Oscar, *Heil als Geschichte*, J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen, 1965.
- Fiedler, Peter, *σκληροκαρδία*, EWNT 3, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1983. 606–608.
- Gatty, Mary Ann, *Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9–11*, *The Catholic Biblical Quarterly* (50), 1988. (456–469).
- Hofius, Otfried, *Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Römer 9–11*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (83), 1986. (297–324).
- Joest, Wilfried, *Dogmatik II.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ³1993.
- Johnson, Dan G., *The Structure and Meaning of Romans 11*, *The Catholic Biblical Quarterly* (46), 1984. (91–103).
- Lindemann, Andreas, *Paulus und Elia. Zur Argumentation in Röm 11,1–12*, in: V. A. Lehnert / U. Rösen-Weinhold (Hg.), *Logos – Logik – Lyrik*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007. (201–218).
- Luz, Ulrich, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1968.
- Nicklas, Tobias, *Paulus und die Errettung Israels. Röm 11,25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog*, *Early Christianity* (2), 2011. (173–197).
- Radl, Walter, *προορίζω*, in EWNT 3, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1983. 384.
- Schenk, Wolfgang, *πρωτό*, in EWNT 3, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1983. 488.
- Schnelle, Udo, *Paulus, Leben und Denken*, de Gruyter, Berlin / New York, 2003.
- Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Bristol, ³2016.
- Staples, Jason A., *What Do the Gentiles Have to Do with “All Israel”? A Fresh Look at Romans 11:25–27*, *JBL* (130), 2011. (371–390)
- Theißen, Gerd / Gemünden, Petra von, *Der Römerbrief, Rechenschaft eines Reformators*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Bristol, 2016.
- Wilckens, Ulrich, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, EKK VI/2., Benzinger / Neukirchener Verlag, Zürich / Einsiedeln / Köln, 1980.
- Wolter, Michael, *Paulus, Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2011.
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer (EKK VI/1.)*, Neukirchener / Patmos, Neukirchen-Vluyn / Ostfildern, 2014.
- Wolter, Michael, *Ethnizität und Identität bei Paulus*, *Early Christianity* (8), 2017. (336–353)
- Zeindler, Matthias, *Erwählung, Gottes Weg in der Welt*, TVZ, Zürich, 2009.

THE METHOD OF PHARISAIC EXEGESIS IN PAUL'S ROMAN LETTER

KORMOS Erik

For as many as have sinned without law shall also perish without law: and as many as have sinned in the law shall be judged by the law.

KJV Rom 2,12

I. THE FINGERPRINTS OF PAUL AS A PHARISEE IN HIS LETTERS

We have a wide spectrum of interpretation of Paul's theology if it is a certain Jew interpretation of the Old Testament¹ or Hellenic moral-philosophy.² In this platform the question is whether he chuck the Jewish people or he used his pharisaic interpretation as a certainty of the high qualified application of it. Each side we can find the opinion the Religio Licita protected the Christianity as a certain Jewish sect, in the other side the Christianity as a new religion which was born among the Hellenistic society, was executed e.g. by Nero.³

This is very difficult to decide which the most adequate theory to respect, but from the interpretation perspective it is worthy to see a few aspects:

The Judaism at least since the Maccabean war had not been homogeneous. To understand the Judaism as a homogeneous religious certain folk is a kind of interpretation fallacy, because in this case we would assume: the first Christianity and the Judaism were opposite.⁴ According to Gospels Jesus was kept as Elijah-like prophet,⁵

¹ PAUL R. TREBILCO: Jewish Backgrounds. In STANLEY E. PORTER (ed.): *Handbook to Exegesis of The New Testament*. Brill Academic Publishers Inc. Boston – Leiden, 2002. 259–389.

² ROBERT MORGAN–JOHN BARTON: Alternative forms of theological interpretation. In *Biblical interpretation*. Oxford University Press, Oxford, 1988. 197–203.

³ In habitation material of TIBOR TONHAIZER, he proved the persecution against first Christianity in Roma was by same time against the Jews during reign of Caesar Claudius. But it is understandable as the first affair when the Hellenic Christians were protected and separated by Religio Licita. See TIBOR TONHAIZER: *The Roll of Solar Cult in the Roman Emperors' Religious Policy*. Sin. Pub. 2016.

⁴ H. JAGERSMA (trans. by PÉTER CZANIK of Geschiedenis van Israel in het outestamentische tijdvak Uitgeversmaatschappij): *Izrael története 2. Nagy Sándortól Bar Kochbáig*. Budapest, 1991. 47–63.

⁵ See, e.g. Mt 16,14; Mk 8,28; Lk 9,19.

he was Jew, and founder of a so-called Jesus movement as a radical religious group for the reformation of Judaism.⁶

The influence of Hellenism in the biblical Greek ‘Koine’ was at least as strong as the Judaism – with its Hebrew – Aramaic bilingualism: e.g. the Aramaic as influenced the Masoretic texts as the Septuagint influenced the New Testament using the Old Testament’s texts quoted in Greek.⁷ We call this effect ‘Septuagintism’.

According to Paul’s self-identification, he was born as Jew in tribe of Benjamin and same time educated as a man of Tarsus, where could be found Hellenic philosophical schools in his time.⁸ Accordingly, in Paul’s interpretation we can find Hellenic element inspired by ‘the stoa’ and Pharisaic, inspired by Hillel’s school, too.⁹

The Koine is a so-called ‘multilinguistic’ category of the Greek dialects, which incomparable in its certainty and it can be interpreted as language typology.¹⁰ The loan-words in Koine dialect are not indicator of language declension, instead, they are strong message-bearers.

RICHARD N. LONGENECKER¹¹ and ROSS WAGNER¹² have shown the multicultural also the multilinguistic characters of Koine in Paul’s letters. PETER WICK as a Swiss theologian have researched for the pharisaic-exegesis of Paul e.g. in Gal 3,6–14.¹³ In this certain example we can find an exegetical attitude, which came from the pharisaic and Alexandrian interpretational perspectives, too. The following examples show us these mentioned attitudes:

*Using of typology and allegory:*¹⁴ these applications we know, inherited from the Alexandrian fathers. They used them for the Septuagint, instead of the so called

⁶ GERD THEIßEN: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2006. 31–89.

⁷ STANLEY E. PORTER: *The Greek Language of New Testament*. In Stanley E. Porter: *ibid.* 99–131.

⁸ Keyword ‘Tazusz’ in HERBERT HAAG: *Bibliai lexikon*. Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1989. 1775.

⁹ N. T. WRIGHT: *What St. Paul Really Said?* Lion Hudson plc, Oxford, England, 1997. 7–50.

¹⁰ The ‘language typology’ as technical term and its use can be seen: HADUMOD BUSSMANN: *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Routledge Reference, London – New York, 1996. 267.

¹¹ RICHARD N. LONGENECKER: *Can we reproduce the exegesis of the New Testament?* In *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 1970. (Vol. 21). No. 1. 5–6.

¹² J. ROSS WAGNER: *Heralds of The Good News. Isaiah and Paul in Concert in The Letter to The Romans*. Brill Academic Publishers, Inc. USA, Boston – Leiden, 2003. 159–168.

¹³ PETER WICK: *Pál. A keresztyénség tanítója*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007. 46–54.

¹⁴ BROOK W. R. PEARSON – STANLEY PORTER: *The Genres of the New Testament*. *ibid.* 131–167.

'Hebrew Grungschift',¹⁵ which was the basic of the later Masoretic text. The LXX is a 'Metaphasis' ('Μετὰφραση τῶν Ἑβδομήκοντα),¹⁶ which linguistically means, each Hebrew word if it was need, was translated a longer phrase.¹⁷ This is the reason why we can find so many references and quotations in New Testament, from LXX. While Paul was using these references, he actualised the messages of Old Testament in Christ, who by the Alexandrian theories would had been Jesus as a mankind in human flesh and same time divinely person.¹⁸ This interpretation is the right hand of Christianity and the main theological base of Jesus Christ as Son of God by Paul which possibly influenced the tradition of Synoptic, later.

Gzera Sava as a typical attitude: this technical term came from the Pharisaic interpretation of the last year hundred B.C. and also from first Century of Christianity.¹⁹ It means the interpreters memorised the Hebrew texts, mainly the Torah's, Prophets' and Psalms' and certain cases when in each phrases or in sentences at least two words occurred same, these were quoted co-operatively augmented each other's. It same as the rhyme of poems in our culture. This typical attitude was frequently used by the high-qualified Jews, because the pre-knowledge of memorised Tanach's texts were basically consequential. You can find an example visualised in the picture below:²⁰

Exod 21:13

וְאִשׁוֹר לֹא יִצְדָּה וְהָאֱלֹהִים אֵנָּה לִידוֹ

Deut 19:4

אֲשֶׁר יִכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בְּבַלִּי דַעַת וְהוּא לֹא שָׁנָא לוֹ מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם

*The Peshers as commentaries and interpretations:*²¹ many scrolls were discovered in Qumran. Some of them are 'Peshers' like e.g. the Micha-pesher. In them the writer quoted a certain part from the book of Micha and without using of any short of

¹⁵ ERIK KORMOS: Az alexandriai zsidó retorika nyomai Pál Galata-levelének 2. részében. In JÓZSEF SZÉCSI (edit): *Keresztény – Zsidó Évkönyv 2016*. Keresztény – Zsidó Társaság, Budapest, 2016. 135–155.

¹⁶ MARTIN MEISER: *Septuaginta, inkulturáció és az identitás őrzése. Bevezetés a görög Őszövétségbe*. Verbum, Kolozsvár, 2017. 32–46.

¹⁷ GYÖRGY BENYIK: A Septuaginta kutatásának fordulópontjai. In JÓZSEF SZÉCSI (edit): *Keresztény – Zsidó Teológiai Évkönyv 2015*. Keresztény – Zsidó Társaság, Budapest, 2015. 11–30.

¹⁸ This is certainly Wick's opinion. See at PETER WICK, *ibid.* 33–41.

¹⁹ WICK, *ibid.* 44–54.

²⁰ JEFFREY STACKERT: Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in The Covenant Collection (Exodus 21, 12–14) and Deuteronomy (19, 13). In *Journal of Biblical Literature*. USA. Columbia Theological Seminary, Decatur, GA 3003, 2006. (Vol. 1). No. 125. 38 pp. 33. footnote, too.

²¹ Wick, *ibid.* 44–54.

sign, like the Sof Pasuch was in Masoretic texts later, he complemented it with a characterising interpretation, which was an example from the Essene community.²² Before the secret of scrolls had been discovered, the theologians believed, they was folk-altered copy of Micha's book, but nowadays we know, the Peshers are typical examples, clarified a certain method of interpretation of Tanach.²³ When e.g. Paul quoted phrases from the Old Testament, e.g. Job 34, 11–12 in Rom 2,6 or Deut 10,17 in Rom 2,11, he did it very same like the Jews in his time, or earlier in Qumran had been done. Paul quoted just a typical part from the mentioned texts, sometimes used it independently from the Septuagint's text and augmented them by his interpretations. Sometimes he translated the Hebrew, according to his competence to "correct" the Septuagint by his theory and by these examples, he gave us a key of Pauline interpretation.²⁴

My topic in this paper is to reflect the question: how can we respect these Pauline aspects in order to make a clearer interpretation of Roman letter?

2. THE HETEROGENEITY OF NEW TESTAMENT LANGUAGE

As I mentioned, it is worthy to respect the Koine's positive certainties as multi-linguistic occurrence strengthened by the linguistics' theories.²⁵

The co-operative understanding of the roll of languages do not depend on that, whether they are so called 'dead-languages' or still using them in our age as spoken languages. Independently from their using, they can contain 50–60% of loan-words without damaging of their inner coherence. E.g. in English we can find almost exactly 50% loan-words,²⁶ but in the Hungarian they are in percent 60% or even more. By this character we can say, the English easier to learn as a foreign language

²² ERIK KORMOS: Mikeás könyve kulcskifejezéseinek vizsgálata a qumráni tekercek fényében. In *Theológiai Szemle*. 2008/3. 128–134,

²³ GÉZA VERMES: *A qumráni közösség és a holt tengeri tekercek története*. Osiris, Budapest, 1998. 114; 208.

²⁴ Ernst Käsemann: *Paulinische Perspektiven*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1969. 20–21; 54–55.

²⁵ C.F.D. MOULE: *An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971. v–vi.

²⁶ This is the so-called theory of redundancy in Linguistic. The technical term and the theory sourced from WARREN WEAVER, who was a famous Linguistic in the field of pragmalinguistic. See at CLAUDE E. SHANNON – WARREN WEAVER: *A kommunikáció matematikai elmélete az információelmélet születése és távlatai*. Országos Műszaki Információs Központ és Könyvtár, Bp. 1986. 24–25.

than the Hungarian, but we can feel the loan-words are parts of the organic vocabulary of our languages, nowadays.

Using of this “percentage-effect” for the Koine we could have a new perspective of linguistic since the languages have been examined by computing.²⁷ Unfortunately the occurrence of loan-words and strange grammars or synthetic certainty were known as damages of languages. From this perspective the ancient Greek as ‘dead language’ was same like the Latin, because nobody speaks.²⁸ This was the current awarding of Koine, too, and this opinion discriminated the New Testament language to be „first centurial fishermen’s and prostitutes’ language” instead of the occurrence of the certainty the mixture of Hebrew thinking and Greek terminologies.²⁹ In our age, this theory is out of date and the New Testament texts need more complicated re-examination³⁰ even by the theory of its multiculturalism and multilinguistic.³¹

From the art of linguistic we can mention Gérard Genette (1930–) as a contemporary professor.³² He have examined the secular literatures, but his achievements also can be used for the interpretation of Bible’s texts in their complexity. According to his theory we cannot find any homogeny texts, because the spoken language is full of wider references also allusions.³³ The New Testament texts also can be interpreted as written patterns of spoken languages, full of living cross-references and allusions. So it means, a certain text or just a word can mean even opposite, we can find in dictionaries, because the living references would be stronger than the inner meaning of a certain context, in case of we have enough evidence the prove it.³⁴

²⁷ What is Soft Computing? – Bridging Gaps for 21st Century Science! In *International Journal of Computational Intelligence Systems*. Taylor & Francis, England – Wales, 2012. (Vol. 12). 160–175.

²⁸ A. T. ROBERTSON: *A grammar of the Greek New Testament in the light of Historical Research*. Brodmann Press, USA, Nashville, Tennessee, 1934. 1420.

²⁹ STANLEY PORTER: The Greek Language of the New Testament. In STANLEY PORTER (ed.) *ibid.* 99–131.

³⁰ ALEXANDRA Y. AIKHENVALD & R. M. W. DIXON: *Grammars in Contact. A Cross-Linguistic Typology. Exploration in Linguistic Typology*. Oxford University Press, Oxford, 2006. 7–10.

³¹ *Journal of Quantitative Linguistics*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2008. (Vol. 7). No. 37.

³² <https://literariness.wordpress.com/2016/12/03/gerard-genette-and-structural-narratology/> Download 28.11.2017.

³³ SARAH HILL–ALLAN MOORE (edit.): *Popular Music Journal*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011. (Vol. 30). No. 1. 105–125.

³⁴ GANOUNE DIOP: *Innerbiblical Interpretation: Reading the Scriptures Intertextually*. In GEORGE W. REID: *ibid.* 135–153.

In biblical reference we would understand this occurrence as the end of contextual exegesis, and a very new start of mosaic- (or patchwork-) references.³⁵ This means, when we make exegesis, we need to respect the out-side references of the texts, too.

Reflecting to Rom 2, 12 we might use two *attitudes* of the mosaic-reference in the light of earlier:

- 1) INTERTEXTUALITY³⁶ in case when we can find a reference or quotation from the LXX in the context of Rom 2 as its inner part.
- 2) HIPERTEXTUALITY³⁷ in the case when the monolingual references would not be adequate to solve the outside-referential problem and we need to examine the Aramaic or Hebrew language references, too.

In order to make clearer interpretation of a certain message, same time we have to respect 1) the contextual, 2) the intertextual, 3) the hypertextual meaning(s) of a certain text same time and more and more attitudes be involved to the interpretation.³⁸

This is not a simple can-be-solved problem, because the authors of texts or the sources of the ancient spoken languages, were used instinctively, but now, we have to compare *theoretically* the text patterns, the ancient “spoken” sources in written form.³⁹ The example of Rom 2,12 is a good possibility to make an exegetical, intertextual and hypertextual⁴⁰ interpretation to show on the using of this theory.

³⁵ In our plural culture we have to think about the exact meanings of exegesis. This problem is being discussed. See e.g. GEORGE AICHELE – GRAY A. PHILLIPS: Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis. In GEORGE AICHELE – GRAY A. PHILLIPS: *Intertextuality and the Bible*. Semeia 69/70. The Society of Biblical Literature, USA, Scholars Press, Atlanta, 1995. 7–19.

³⁶ GRAHAM ALLEN: *Intertextuality. The New Critical Idiom*. Routledge, Taylor & Francis Group. London – New York, 2000. 17; 19; 33; 39; 200; 203.

³⁷ GRAHAM ALLEN: *ibid.* 199–208; 214.

³⁸ This complex interpretation is more than a simple exegesis. So I used the next technical terms: intergenesis in case of that we use the intertextual references, hypergenesis when the hypertextual references is used. See at GEORGE AICHELE – GRAY A. PHILLIPS: Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis. In GEORGE AICHELE – GRAY A. PHILLIPS: *Intertextuality and the Bible*. Semeia 69/70. The Society of Biblical Literature, USA, Scholars Press, Atlanta, 1995. 7–19.

³⁹ For this aspect see at THORLEIF BOMAN: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. In *The Society of Biblical Literature*, JSTOR, 1954. (Vol. 2). No. 73. 111–113.

⁴⁰ In my dissertation I used for the intertextual meaning the technical term of “INTERGESIS” and for the hypertextual the “HYPERGESIS”. See in 38th footnote.

3. THE IMPORTANCE AND COMPLEXITY OF νόμος AS A RELIGIOUS TECHNICAL TERM

The semantic variants of mosaic-meaning of νόμος are in too wide spectrum, should be concrete with the only lexical meaning. The well-known meanings of this word can be found any dictionary of New Testament Greek, but they present the wider interpretation possibilities depend on how we can discover the whole semantic field.

E. g. The Dictionary of The New Testament by Kittel,⁴¹ divide 5 aspects the meanings of νόμος: 1) Common meaning, 2) the developing of its meaning by the Hellenic certainty, 3) the special Hellenic meaning, 4) the conception of using the Hellenic meaning in the New Testament, 5) *The Old Testament's meanings and their usage in the New Testament.*

Another possibility to use a Greek-Latin Dictionary which can be reached in Greek-English version, actually the Grimm-Thayer Lexicon.⁴² This book give us a proper meanings of νόμος, but they are also divided two parts: 1) Concrete meanings, 2) Elements of Mosaic Law from the Old Testament, which are the *ground-expressions with a lot of concretisation coming from the Old Testament.*

This is the most important thing for us, understanding the essence of the connection between the Old and New Testaments, because it would be naive to assume, the Old Testament did not influence the new Testament basically in the meanings of νόμος.⁴³

Through the interpretation of this kind of word-type, we can see the importance and possibilities of hyper- and intertextual interpretation. There is a typical note we can find in a certain Biblical Greek – Hungarian dictionary that refers to a wider interpretation:

The common meanings of the νόμος e.g. in Rom 3,27, we can take a note at least in brackets: Paul referred to the Torah. Among the different meanings we have to find the most characterising aspect of the semantic variants, inside and outside the certain contexts.⁴⁴

⁴¹ GERHARD KITTEL (edit.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1967. (Vol. 4). 1022–1106.

⁴² GRIMM – THAYER: *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Harper & Brothers, New York, 1887. 427–428.

⁴³ CH. T. VRIEZEN: *An Outline of Old Testament Theology*. Charles T. Bradford Company, Newton Centre, Mass. 02159, 1966. 3–40.

⁴⁴ ZSIGMOND, VARGA: *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1996. 653, to be translated.

The entity of hypertextuality is to find the most characterising aspect among outside references which influenced the inside coherence of the narrowed context.⁴⁵

JOEL WILLITTS⁴⁶ has made a most concrete word search for the Pauline texts and he has shown us this mosaic reference of νόμος.⁴⁷ This theory can be used for the interpretation of Romans', too.⁴⁸

In Paul's letters the νόμος and πίστις are antithesis of each other and also *catch-words*,⁴⁹ which means they are *more than simple keywords*. Paul was using the νόμος made a short of hypertextual allusion⁵⁰ to Lev 18,5 and Deut 6,1. This occurrence can be called hypertextuality because the Septuagint texts are not contained the νόμος in the mentioned quotation, instead the Hebrew $\etaִקָּן$ and $\טָשָׁן$ are in translated: ἐντολή, δικαίωμα, κρίμα.

By his opinion⁵¹ the "law" and "faith" are *antithesis* because they characterise the Pauline salvation-history: the νόμος is a technical term to express a certain time-period of Israel till the cross of Jesus, but same time this expression peg down the Old Testament and its religious system. Opposite the πίστις is like a bridge between the Old and New Testament, because basically it is in *future case* in the stories of OT, by LXX texts, pre-arranged to the NT by the πίστις. Paul linked the messiahship of Jesus by the using of these words with a mosaic reference. In order to accept WILLITTS' opinion this domain is the primary interpretational-axle of the Pauline theology.

By this referential-understanding of νόμος, its meaning is not simple "law", but it includes the semantical field of $\etaִקָּן$ and $\טָשָׁן$, too. The Greek word have a wider semantic spectrum of understanding, but the Hebrew words have more concrete meanings. In our example the νόμος is in hypertextual relation, refers to the whole

⁴⁵ As an entity the hypertextuality is used by RANDALL C. GLEASON: The Eschatology of The Warning in Hebrews 10, 26–31, in *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2002. (Vol. 53). No. 1. 97–120.

⁴⁶ 1971 – North Park University Chicago – Cambridge PhD – See at: <https://www.northpark.edu/faculty-staff-directory/joel-willitts/> Download: 19.06.2018.

⁴⁷ JOEL WILLITTS: Context matters: Paul's Use of Leviticus 18,5 in Galatians 3,12. In *Tyndale Bulletin*. Tyndale House, Cambridge, 2003. (Vol. 54). No. 2. 105–122.

⁴⁸ J. ROSS WAGNER: *ibid.* 159–168.

⁴⁹ JOEL WILLITTS: *ibid.* 105–122.

⁵⁰ WILLITTS does not use the hypertextuality as a technical term, but by my search his way is very similar and in Cambridge, where he presented his paper, we can find a language institute where the conception is being used.

⁵¹ JOEL WILLITTS: *ibid.* 105–122.

religious system of ancient Israel we can find in the first centurial Judaism.⁵² Thus the πίστις is a *one-word-concentrated* technical term of the salvation history pre-arranged in the Greek version of Tanach and fulfilled in Jesus as Christ of New Testament.

4. THE NEW TRANSLATION PERSPECTIVE OF ROM 2,12 AND ITS UNDERSTANDING IN MOSAIC REFERENCE

Reflecting the earlier written, we have to look at the Roman's chapters 1–2 with their contexts. Here can be found the *inner references* and the contexts of them. Let's take a mention about the evidence about the coherence of νόμος and πίστις.

In Rom 1,16 Paul mentions, the Gospel of Jesus is for all, but⁵³ “to the Jew first, and also to the Greek” (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι) – let assume, according to this phrase, there were wellbeing Jews in Roma and they have very good status by the Religio Licita.⁵⁴ By this law e.g. the Jews were let make business and as it we know, in Augustus' age to demonstrate the power of Roman religious law, he gave a whole legion of solders for the Jew to protect the tithe in the way from Rome to Jerusalem. Paul would had won the Jews for his fourth mission trip to Hispania, so Paul wrote with a *special emphasis* for them Ἰουδαίῳ τε πρῶτον.⁵⁵ We can think, this referred to Jews, but same time the Jew-Christians as well, because the difference is not highlighted between them, apart from a few element.

In the other hand the expression of καὶ Ἑλληνι emphasised, the Greeks are as important as the Jews, but the Jews would had been the people who knew what

⁵² It is important to name the Old Testament here Tanach, because in Hebrew there is no version of πίστις. This Greek word is a certainty of LXX as interpretation of a conception by the light of Alexandrian Fathers. See at HENRY CHADWICK – J. E. L. OULTON (edit): *Alexandrian Christianity. Selected Translation of Clement and Origen*. The Library of Christian Classics. USA, United States Library of Congress Catalog-in-Publication Data is on file at the Library of Congress, Washington D.C, 1954. 222–223. Also SAMUEL BELKIN: *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard University Press, USA, Massachusetts, 1940. 31–32.

⁵³ In this paper for English quotations I used the revised (ed. 1988) King James Bible (1661).

⁵⁴ OTTÓ, PECSUK: *Pál és a Rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 40–41

⁵⁵ This emphasis is a typical Semitism. See at e. g. DANIEL B. WALLACE: *Greek Grammar Beyond The Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Zondervan Publ. USA, Michigan, 1996. 347.

did the νόμος actually mean, better than Helens. This is the first proof of identity of νόμος in the context as special religious technical term of Judaism in this letter, proofed by the order of nations in the early Christian church.⁵⁶

By the Rom 2,27 “*shall not uncircumcision . . . fulfil the law . . .*” – we can assume, in the whole letter the νόμος has at least two certain meanings: each for the Jews (φύσεως ἀκροβυστία) as a *catchword*⁵⁷ of the covenant theology. In this context the law means the “Tora” and the promises given by The Covenant of Sinai. In this perspective the νόμος is an allusion for them to the *selection*⁵⁸ to be God’s people. At the same time, for Christians who came from the Hellenic background the νόμος meant the basis of morality, according to the Alexandrian interpretation of law⁵⁹ which was otherwise declared by the Palestinian Jews, too, as Noa’s covenant,⁶⁰ detailed in 7 concrete commissions.⁶¹

In Rom 2,29 “*he is a Jew, which is one inwardly; and circumcision is that of the heart, in the spirit, and not in the letter; whose praise is not of men, but of God.*” – He took clear the difference between Jews and Greeks and he indicates, he used the law here, by the Palestinian *casuistic*⁶² also the Alexandrian *apodictic*⁶³ interpretation same time. With this rhetorical trick Paul allure the Helens to the law and bring moral regulation for Jews as an alternative interpretation of νόμος.

⁵⁶ It is same using of the grammatical possibilities you can find at RICHARD N. LONGENECKER: *Galatians. Word Biblical Commentary*. Thomas Nelson, USA, Nashville, 1990. (Vol. 41). 241. He shown us the importance of the difference of ἄλλος and ἕτερος to make an order.

⁵⁷ The English *catchword* used by this way see at WILLIAM L. LANE: *The Gospel of Mark. The International Commentary on The New Testament*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1974. 410–411.

⁵⁸ The theory of holy selection by God is built on the meaning of בְּחֵרָה which use here is possible. See at J. BARTON PAYNE: *The Theology of the Older Testament*. Zondervan Publ. USA, Michigan, 1962. 178–179.

⁵⁹ SAMUEL BELKIN: *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard University Press, USA, Cambridge, Massachusetts, 1940. 29–30.

⁶⁰ BRUCE D CHILTON & JACOB NEUSNER: Paul and Gamaliel. In *Bulletin for Biblical Research* Institute for Biblical Research, 2004. (Vol. 14). No. 1. 1–43.

⁶¹ MICHAEL J. GORMAN: *Reading Paul*. Cascade Companions, a Division of Wipf and Stock Publishers, USA, 2008. 84.

⁶² ASSNAT BARTOR: *Reading Law as Narrative. Study in the Casuistic of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature. USA. Library Congress Catalog-in-Publication Data, 2010. 11; 48; 186.

⁶³ Johnson M. Kimuhu: *Leviticus. The Priestly Law and Prohibitions from the Perspective of Ancient Near East and Africa*. Peter Lang, USA. New York, 2008. 24–26.

These verses create us the interpretation-frame of Rom 2,12–13, where we can find a certain *summarising* of the semantic variants of νόμος. Its meaning can be divided at least two, or even more, different conceptions: a covenantal and an ethical understanding of Tora.

5. A CERTAIN SHORT ANALYSIS OF ROM 2,12

In 2,12a “*For as many as have sinned without law* (1. type of νόμος) *shall also perish without law* (1. type of νόμος): *and as many as have sinned in the law* (2. type of νόμος) *shall be judged by the law* (2. type of νόμος)...” – we can find two types of occurrences of νόμος may be with different frequented meanings.

The 1. type of νόμος refers to the Helens or pagans who had not have earlier possibility to know the revealed covenant. So Paul wrote a message basically for Jews by the 1. type of νόμος, noticed them, the covenant is a special privilege for Jews and it would not be fair to ask from the Helens the correct respecting of Jewish laws, which was declared only in spoken form: the Halakah or in plural form Halakhot.⁶⁴ In the Jewish theology from this perspective the law – according to the general meaning of νόμος – was the revelation and the base of their divinely selection, but the absolute commandment or absolute *casual* law, were the interpretation of Torah divided and understood by the 613 Halakah. In the Halakhot we can find 365 disallowances numbered by the days of a year, each for one and 248 dispositions numbered by the parts of a human body.⁶⁵ So, we have a possibility to translate here the 1. type of νόμος to *Torah*.

The 2. type of νόμος also would refer to the Torah, but we need to take a little difference between two parts. The wider phrase “*shall also perish without law*” – suggest us to parish or to be wasted without law, which refers to the Covenant of Sinai, where the Jews were elected by God’s will. The status in covenant is the status of to be protected by God. It is logical to assume, outside of the covenantal status the men have to find other insurance of God. So here the νόμος *as a reference* suggested to the Jews the *decrees of law* and *commandments of law* like e.g. the Deut 6,1 and

⁶⁴ SEDER HAMITZVOS L’HARAMBAM – R’ YAACOV MUENSTER: *The Six Hundred and Thirteen Commandments in prose*. Talmudic Books, Reuver Brauner – Randa, Israel – New York 5705, 2012. 1–21.

⁶⁵ From the 613 Halakah 248 as positive perspective ‘to do’ commandment started with מצוות עשה and 365 forbidding commandment started in מצוות לא תעשה. The νόμος here must be a strong allusion to the Halakhoth. See at SEDER HAMITZVOS L’HARAMBAM – R’ YAACOV MUENSTER: *ibid.* 1–21.

the Lev 18,5 shown us. Here the νόμος is a reference of חֻקֵּי and מִשְׁפָּט.⁶⁶ From this perspective here the νόμος in translation would be “commandments”.

In the 2,12b we also can find two kind of occurrences of νόμος: “...and as many as have sinned in the law (3. type of νόμος) shall be judged by the law (4. type of νόμος)”- In the 3rd type of occurrence we should think also referred to the covenant theology, but here is a little more allusion should be understood. This is another aspect of humankind to see, this came from a certain biblical perspective that we can understand by an answer given to the text here, but *without* concrete *question*: if the covenant can protect the men against the general sin, which part of our humanity is corrupted since we have sinned in Eden?⁶⁷

The Jewish answer was: This can be directed from the lifestyle and religious behaviour of nations. So, by the circumstance, biblically it means they were ‘under the law’ but they were making sins led by their *instinct* that corrupted by the ancient case of sin, from Eden. The Jewish solution to solve this problem was the Halakhoth: the Jew *had to walk on the way of Thora*⁶⁸ and they were protected by the Halakhoth, but it was practically not true. So Paul to this problem as an answer, wrote to them: *as many as have sinned in the law* (ἐν νόμῳ).⁶⁹ Respecting the circumstances is possible the 3rd type of νόμος to refer to the covenant or respected the whole context, dynamic equivalence should be used here: “*in the covenant of Torah*”.

About the **last occurrence** “*shall be judged by the law* (4. type of νόμος)” – our question is: how can the “law” as the technical term of judge? If it is an expression of the covenant and it refers to the apodictic law, it cannot be used to express the judge, because it gives us instead a status by the divinely election. Opposite it, the law would refer to commandments, too, which included the covenant, as it has *casuistic elements of the law*. This kind of apodictic understanding of law is *absolute, because of our status* and also the Elector, who is God the Only Absolute. But as the

⁶⁶ You can find a very same using in BRIAN VICKERS: *Jesus’s Blood and Righteousness. Paul’s Theology of Imputation*. Crossway Books. A Publishing Ministry of Good News Publishers Wheaton, Illinois, 2006. 62–66, and JAMES G. D. DUNN: *The New Perspective on Paul*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Michigan – Cambridge, 2008. 127.

⁶⁷ This is called as ‘mirror-hermeneutic’, because we have answer but have not got question. See at GRANT R. OSBORNE: *The Hermeneutical Spiral*. Inter -Varsity Press, USA, Madison, 2006. 87–115.

⁶⁸ This is a certain expression of the ethical way of thinking. See at DANIEL B. WALLACE: *Greek Grammar Beyond The Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Zondervan Publ. USA, Michigan, 1996. 297.

⁶⁹ The official usage of law are so many example in the New Testament. E. g. Ronald Y. K. Fung: *The Epistle to the Galatians*. Wm. B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, USA, Michigan, 1953. 180.

object of revelation, who is also the God, must reveal casuistic commandments. The Jews believed, that was the Halakhoth, which were basically casuistic commandments.⁷⁰ So because of this certainty, here possible to translate the νόμος to “*commandments of Halakhoth*”.

Here, I would not like to make a very new English version of New Testament, but the most respected KJV should be corrected by this exegetical hypothesis from this verse:

*For as many as have sinned without **law** shall also perish without **law**: and as many as have sinned in the **law** shall be judged by the **law**.* (KJV Rom 2,12)

Instead I advise to change the words according to the mosaic-reference theory:

*For as many as have sinned without **Torah** shall also perish without **commandments**: and as many as have sinned in **the covenant of Thora** shall be judged by the **commandments of Halakhoth**.*

6. DEDICATION

Here I tried to show in nutshell a linguistic perspective by the newest search in New Testament theology and also from the pragma-linguistics' field. I would not say, this concept will be ever an accepted theory by theologians, but after almost a ten-years-long PhD study⁷¹ I hope, I would be brave enough to assume, this perspective is usable in exegesis for an ecumenical interpretation. I advise to use it by this reason, honestly.

⁷⁰ BENJAMIN JOHN KING: *Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*. Oxford University Press, Oxford, 2009. 37–40.

⁷¹ My PhD title is *Paradigms for the New Testament's hapax legomena*. My thesis are built in the 20th centurial Pragmalinguistic. My public PhD exams was on 12. 06. 2018. at the Karoli Gaspar Reformed University, Budapest.

**DER DAS GUTE WOLLENDE, ABER NICHT KÖNNENDE
(CHRISTLICHE?) MENSCH NACH RÖM 7,14–25.
EIN PANCHRISTLICHES PROBLEM**

KOVÁCS F. Zsolt

EINFÜHRUNG

Die Vielfalt konfessioneller Eigenschaften zeigt sich auch darin, dass die einzelnen Kirchen in bestimmten theologischen, ekklesiologischen oder auch soteriologischen Fragen unterschiedliche Standpunkte vertreten. Die diesjährige „Internationale Biblische Konferenz“ von Szeged – vermutlich auch anlässlich des 500. Gedenken an die Reformation – hat ein Thema gewählt, zu dem jede Konfession etwas Eigenes zu sagen hat. Der Römerbrief verbindet und trennt die Konfessionen gleichermaßen: Dieser Paulusbrief stellt ein gemeinsames Fundament dar und wird doch – je nach konfessioneller Zugehörigkeit – unterschiedlich verstanden und interpretiert. Schier unüberschaubar sind die Literatur zum Römerbrief und die unterschiedlichen Annäherungsarten.

Hinsichtlich des besonderen ökumenischen Aspekts der diesjährigen Konferenz habe ich eine Perikope aus dem Römerbrief gewählt, deren Inhalt jeden Menschen betrifft – über jegliche konfessionelle Grenze hinweg. Womöglich aber überschreitet die Textstelle nicht nur konfessionelle, sondern auch religiöse Grenzen: Es geht ja nicht nur um Christen, sondern letztlich um eine allen Menschen bekannte Erfahrung. In Röm 7,14–25 seufzt Paulus in einer enorm existentiellen Tiefe. Er stellt Fragen, die weder er noch andere vor und nach ihm genügend beantworten konnten. Nun lade ich den Leser zu einem interkonfessionellen Dialog ein, der vielleicht keine endgültige Lösung findet, aber die Thematik doch zumindest vertiefen und neu beleuchten kann.

**I. EIN RÄTSELHAFTER SATZ: TOTALER GEGENSATZ ZWISCHEN
WILLE UND HANDELN?**

Bezüglich der Erlösung stellt Paulus in Röm 7,15 eine Behauptung auf, deren Interpretation sowohl inhaltlich wie auch theologisch viele Fragen offen lässt. Nach der revidierten Einheitsübersetzung lautet der Satz: *„Denn ich begreife mein Handeln*

nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse.“ Paulus sagt also: Gegen meinen Willen tue ich das Böse und nicht das Gute. Hier spricht ein im Willen geschwächter Mensch, der das Gute tun würde, aber der – aus einer unbekanntem Ursache heraus – seinem als gut erkannten Willen nicht folgen kann. Haben wir hier einen quasi „schizophrenen“ Menschen vor uns, bei dem sich der Wille und die Tat radikal und unversöhnlich gegenüberstehen? Diese Lösung wäre allzu billig. Das Problem ist weitaus komplexer.

Die grundsätzliche Frage lautet: Wer spricht in diesem Satz? Klar ist, dass in Röm 7,15 eine allgemeine Erfahrung geschildert wird. Wie aber kann Paulus diese Erfahrung mit dem Erlöstsein des Christen vereinbaren? In der Fachliteratur lassen sich zwei Richtungen und Fragestellungen zu diesem Satz verfolgen: Um welches „Ich“ handelt es sich in dieser Perikope? Und: Was ist die Rolle des Gesetzes im Kontext dieser Erfahrung? Oder anders: An welches Gesetz denkt Paulus?

Das Thema meiner Untersuchung ist also die Entzifferung und Identifizierung der 1. Person Singular in Röm 7,14 – und zwar mit Blick auf die gesamte Passage von Röm 7,14–25. Dieser Untersuchungsgegenstand lässt sich anhand einiger Fragen verdeutlichen: Wer spricht in Röm 7,15? Der von Christus erlöste Paulus? Aber warum kann er dann seinem Willen nicht folgen? Oder spricht der – vor der Erlösung durch Christus – noch unter dem Gesetz stehende Paulus? Wäre es möglich, dass ein Heide hier Sprecher ist, der fern von Gott oder unter dem Einfluss gottwidriger Kräfte steht? Kann sich mit solch einem Satz auch ein Christ einverstanden erklären?

II. EIN KURZER BLICK IN DIE FORSCHUNGSGESCHICHTE

Damit die Untersuchung nicht ganz „aus der Luft gegriffen“ erscheint, soll im Folgenden eine kurze Einbettung der Thematik in die Forschungsgeschichte erfolgen. Basierend auf den grundlegenden Ansätzen von Augustinus und Martin Luther reizte Röm 7,14–25 insbesondere Pietisten im 19. Jahrhundert zur Auseinandersetzung. Im 20. Jahrhundert sind vor allem W. G. Kümmel und R. Bultmann zu nennen, welche die Frage nach der grundlegenden Aussage der Perikope aufgenommen und zu beantworten versucht haben.¹ Die Kernaussagen der augustianischen und lutherischen Interpretation lassen sich folgendermaßen verdeutlichen und zusammenfassen:

¹ Für eine grundsätzliche Zusammenfassung der Thematik vgl. LICHTENBERGER, H., *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, WUNT 164 (2004), 9–10.

- Röm 7,14–25 vermittelt keine biographischen Daten über Paulus;
- die 1. Person Singular wird als rhetorisches Stilmittel eingesetzt, um das Gesagte besonders zu betonen;
- in Röm 7 wird die Stimme eines Unerlösten, aber vom Standpunkt eines schon Erlösten hörbar.

Die Interpretation hat viel für sich und zielt letztlich auf eine Verteidigung der Erlösungslehre. Es ist doch völlig unvorstellbar, dass ein Erlöster – etwa Paulus nach dem Damaskus-Ereignis oder die getauften Christen generell – gegen den eigenen Willen dem erkannten Guten nicht folgen kann. Es wäre ein soteriologischer Widerspruch!

W. G. Kümmel hat – ausgehend von diesem Interpretations- und Forschungsansatz – den Mut gehabt, nicht nur die Frage auf wissenschaftlicher Ebene weiter zu verfolgen, sondern sich auch selbst infrage stellen zu lassen: „... *wie ist es zu erklären, daß unser Christentum von dem paulinischen soweit abweicht, daß wir uns im Bilde des paulinischen Nichtchristen wiederfinden?*“² Kümmel hat die Realität wahrgenommen und behauptet, Paulus wolle seine Äußerung in Röm 7,15 auf seine vor-christliche Erfahrung beziehen. Paulus spreche also entweder im Namen eines Juden, der unter dem Gesetz steht, oder im Namen eines Heiden, der Gott nicht kennt. Zwischen den Zeilen ließe sich jedenfalls die Stimme eines Menschen heraushören, der sich in einer aussichtslosen Situation, weit vor der Erlösung befindet.

Ch. K. Barrett³ bietet eine an die Theorie des *simul iustus et peccator* erinnernde Lösung und ruft den doppelten Charakter der christlichen Existenz in Erinnerung. Aus anthropologischer Sicht spiegelt sich in Röm 7 nicht eine gespaltene Persönlichkeit, sondern vielmehr die *doppelte Situation des Erlösten*, der zugleich himmlischen und irdischen Charakter trägt; er ist schon geistlich, aber ebenso auch irdisch und gefährdet.

Einen sehr ausgeglichenen Standpunkt vertritt J. D. G. Dunn⁴, der den genannten Satz von Paulus in dem Sinne versteht, dass sich der Erlöste weiterhin unter den Bedingungen seines Fleischseins befindet. Nach Ansicht Dunns füge sich dieser Interpretationsansatz nahtlos in die paulinische Theologie ein (vgl. etwa 1 Kor 10,12: „*Wer also zu stehen meint, der gäbe Acht, dass er nicht fällt*“). In hervorragender Weise hat H. Lichtenberger die gesamte Forschungsgeschichte zu Röm 7 – sowohl in

² Diese Frage beschäftigte Kümmel schon in seiner Dissertationsarbeit, vgl. KÜMMEL, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, 108.

³ BARRETT, Ch. K., *Commentary on the Epistle to the Romans*, BNTC London 1957, 1962².

⁴ DUNN, J. D. G., „Rom 7,14–25 in the Theology of Paul. Tyndale Lecture delivered in Cambridge 1974“, *ThZ* 31 (1975) 257–273.

chronologischer wie auch thematischer Hinsicht – untersucht und zusammengestellt. Seine Synthese macht die Stärken und Schwächen der einzelnen Interpretationsansätze und Forschungsrichtungen deutlich.⁵ Es ist das große Verdienst von Lichtenberger, dass der Leser intensiv Positionen und Gegenpositionen verfolgen und die scheinbare Aussichtslosigkeit des Bemühens vieler Forscher fast hautnah spüren kann.

Seit R. Bultmann und W. G. Kümmel wurde immer wieder auf die inhaltliche Ähnlichkeit der paulinischen Gedanken zu Aussagen der klassischen Antike verwiesen. Paulus ist – als Kind seiner Zeit – von den Vorstellungen der griechisch-römischen Antike geprägt. Im Folgenden soll dieser Ähnlichkeit und Abhängigkeit nachgegangen werden. Der Blick auf den Hintergrund soll dazu verhelfen, die Aussagen des Völkerapostels Paulus besser zu verstehen.

III. VERSTÄNDNISHILFEN AUS DER KLASSISCHEN LITERATUR UND PHILOSOPHIE

Es überrascht nicht, dass mehrere Kommentatoren ohne irgendwelche Schwierigkeiten klassische Parallelen zu Röm 7,15 entdecken. Zu erwähnen wären etwa: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 7,2; 7,92–93, Epiktet, *Dissertationes* 2,26,4, aber auch Platon, *Protagoras* 352. Der paulinischen Wendung äußerst ähnlich und darum sehr relevant erscheint ein Satz von Ovid:

„Video meliora proboque, deteriora sequor.“
Ovid, *Metamorphosis* 7,21

Die Ähnlichkeit ist kaum zu übersehen. Die direkte Gegenüberstellung macht die Parallelität – bis in den Wortlaut hinein – deutlich:

Paulus, Röm 7,15: „*Ich tue nicht das Gute, was ich will, sondern was ich nicht will.*“
Ovid, *Metamorphosis* 7,21: „*Ich sehe das Gute, aber tue das Böse.*“

Mehrere Kommentare⁶ sehen in dieser Parallele nun den Beweis, dass Paulus in Röm 7,15 Vorstellungen der klassischen Antike verwenden würde, um seinen Zuhörern die aussichtslose Situation eines Unerlösten zu schildern. Der Sprecher in Röm 7,14 ff. könnte also ein Heide sein, der Christus nicht kennt und sich somit in einer hoffnungslosen Situation befindet. Analog zur Vorstellung griechisch-römischer Autoren von einem in Sünde gefangenen, hilflosen Menschen, könnte Paulus

⁵ LICHTENBERGER, H., *Das Ich Adams*, 13–105.

⁶ Freilich gibt es auch einige Ausnahmen (wie etwa R. Bultmann und Ch. E. B. Cranfield), die nicht von einer Parallelität zwischen Paulus und den klassischen Autoren ausgehen.

aber in Röm 7,15–24 auch die Situation eines Juden beschreiben, der unter dem Gesetz steht und doch – wider besseres Wissen – gegen das Gesetz handelt. So überzeugend diese Ansichten auch auf den ersten Blick erscheinen mögen, sie bedürfen der kritischen Reflexion und inhaltlichen Ergänzung.

In seinem Kommentar zum Römerbrief geht auch D. Moo⁷ auf den Satz von Ovid ein: Die Sicht des Menschen nach Ovid sei – fern jedweden Bezugs zum Christusereignis – nicht weit von der paulinischen Konzeption des Menschen entfernt. Hier wie dort erscheine der Wille des Menschen gebrochen: Der Mensch folgt dem Guten nicht. Die zweifellos vorhandene inhaltliche Entsprechung von Röm 7,15 zur Aussage Ovids lasse nach A. Pitta aber noch nicht den Schluss zu, dass Paulus absichtlich einen parallelen Gedanken formuliert habe, um die Sündhaftigkeit aller Menschen zu betonen (wie es in Röm 1–3 der Fall ist). Pitta erkennt vielmehr einen tiefen und generellen gemeinsamen Grund, der die Sündhaftigkeit aller Menschen erklärt: die *humanitas*, das Menschsein selbst.⁸ In der Synthese von O. Pecsuk findet sich schließlich auch ein mögliches universales Verständnis des „Ichs“: Paulus könnte im Namen des *universalen Menschen*⁹ sprechen und insofern sowohl einen Christen aus der Völkerwelt wie auch aus dem Judentum meinen.

a. Hintergründe

Die bereits erwähnte und auffällige Parallele zu Röm 7,15 in der griechisch-römischen Literatur bedarf der weiteren Analyse und eines intensiven Blicks auf die Hintergründe. Die sokratische Lehre lautet: Das Böse stammt aus der Unkenntnis und Ungewissheit, denn der Wille folgt – unbedingt und notwendig – der guten Einsicht und Erkenntnis. Für die sokratische Philosophie ist die öffentliche Meinung unakzeptabel, wonach der Mensch nicht von seiner Erkenntnis geleitet würde, sondern von äußeren Dingen und Zwängen wie den Trieben, der Angst, der Macht oder der Liebe. Dabei sind die Dinge – wie Essen, Gefühle, Sexualität oder Getränke – in sich selbst nicht schlecht. Der Mensch kann sie genießen. Böse werden die Dinge erst durch das, was daraus gemacht wird oder was daraus folgen kann: wie etwa aus dem Essen eine Krankheit, aus den Getränken der Rausch oder aus den Gefühlen eine Abhängigkeit. Diese philosophische Sicht aber ist für die Beantwortung unserer Grundfrage nicht nur in zeitlicher Hinsicht irrelevant. Auch wegen der markanten Inhaltsunterschiede lässt sich kein direkter Einfluss auf den Römerbrief

⁷ MOO, D., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids / Michigan 1996, 457.

⁸ PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001, 277.

⁹ PECSUK, O., *Pál és a rómaiak*, Budapest 2009, 266.

annehmen. Ausgehend von der sokratischen Lehre rückt R. H. Huggins¹⁰ die paulinische Sicht in den Kontext des mosaischen Gesetzes und behauptet, dass im Falle von Paulus überhaupt nicht von einer Unwissenheit die Rede sein kann: Das Gesetz sagt doch dem Menschen, was gut und was böse ist. Spricht also infolgedessen in Röm 7,15 ein nicht unter dem Gesetz stehender Jude?

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* (7.2.1–2): Niemand würde gegen das Gute handeln, wenn nicht aus Unwissenheit. Zu beachten aber ist, dass die griechische Philosophie eine gänzlich andere Bewertung des Bösen vertritt, die sich fundamental von der jüdisch-christlichen Sicht unterscheidet. Die griechische Philosophie kann nicht über „Sünde“ reden, sondern nur über einen Fehler. Aristoteles ist in diesem Sinne durch und durch anthropozentrisch. Die Sicht des Paulus aber ist theozentrisch: So lange es kein Gesetz gab, konnte es auch keine Sünde geben. Erst durch die Erkenntnis, was in den Augen Gottes böse ist, wird die – als solche erkannte – gottwidrige Tat zur Sünde. Nach Aristoteles können Einsichten und Erkenntnisse den Menschen verändern; der Mensch kann umkehren und freie Entscheidungen treffen. Für Paulus aber ist der Mensch an und für sich – also weder nur als Jude oder als Heide – aus eigener Kraft nicht im Stande, stets dem Guten zu folgen.¹¹

Hinsichtlich des Themas erscheint mir – trotz des zeitlichen Sprungs – die „fatale Fehler-Theorie“ hilfreich. Maßgebend ist hier die Aussage in Ovids *Metamorphosen*: *Video meliora proboque, deteriora sequor* (7,21). Dieser Satz steht inhaltlich in einer eindeutigen Nähe zur paulinischen Gedankenwelt. So bemerkt auch G. Theissen¹², dass Medea nicht zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen der Vernunft und der Leidenschaft wählen soll, sondern zwischen zwei guten Dingen, wie etwa der Liebe zum Partner und der Liebe zur Heimat. Die Grenze zwischen beiden Dingen leuchtet unmittelbar ein. Auch hier kann man nicht von einer Unwissenheit reden. Ovid spricht nicht über die generelle Situation oder den allgemeinen Zustand des Menschen, sondern über einen „fatalen Fehler“ – so Huggins.¹³ Das fatale Drama ergibt sich aus der Tatsache, dass in der Wahl zwischen zwei guten Dingen eines im Rückstand verbleiben muss.¹⁴

¹⁰ HUGGINS, R. H., „Alleged Classical Parallels to Paul’s ‚What I want to do I do not do, but What I hate, that I do‘ (Rom 7,15)“, *WTJ* 54 (1992), 153–161, vgl. 158.

¹¹ HUGGINS, H., „Alleged Classical Parallels“, 159–160.

¹² THEISSEN, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia 1987, 217.

¹³ HUGGINS, H., „Alleged Classical Parallels“, 157.

¹⁴ HUGGINS, H., „Alleged Classical Parallels“, 161.

b. Zusammenfassung

Im Kontext der klassischen griechischen Philosophie wächst Röm 7,15 eine andere Bedeutung zu, als in einer jüdisch-christlichen oder ausschließlich christlichen Perspektive. In der sokratisch-aristotelischen Philosophie macht der Satz von Paulus nur Sinn, wenn hier von Unwissenheit die Rede ist, die jede gute Wahl und Entscheidung unmöglich macht. Paulus also weiß nicht, was das Gute ist, deswegen tut er Böses. So stichhaltig nun die Aussage von Paulus innerhalb der griechischen Morallehre sein könnte, gegenüber seinen Hörern dürfte Paulus eine andere Aussageabsicht verfolgen. Unter diesen Hörern finden sich sowohl gebildete Heidenchristen wie auch Judenchristen, die unter einer Sünde weit mehr als nur einen „Fehler“ verstehen. Gerade für Judenchristen ist die Sünde eine bewusste und gewollte gottwidrige Tat oder zumindest ein aus menschlicher Schwäche resultierendes – mehr oder weniger absichtliches – Fehlverhalten.

IV. DAS GESETZ MOSE IN RÖM 7

Die Analyse von Röm 7 bliebe einseitig, wenn die Perikope nicht auch in die rabbinische Literatur eingebettet würde. Das ganze Kapitel fußt doch letztlich auf der Bedeutung des mosaischen Gesetzes. Paulus aber ist der Überzeugung, dass die Tora die Gläubigen nicht näher zu Gott gebracht hat. Das Gesetz hat vielmehr eine gegenteilige Wirkung erzielt: Es hat dem Sünder seine Sünden offenbart. Aus eigener Kraft kann kein Mensch das Gesetz einhalten und alle mosaischen Vorschriften erfüllen. Bei aller Bedeutung, die ein frommer Jude dem Gesetz zumaß, die Erfahrung dürfte doch jedem Gläubigen vertraut gewesen sein: Es ist in der Tat nicht möglich, das Gesetz zur Gänze zu erfüllen. Also steht der Mensch ständig unter der Last der Sünde. Darum kann Paulus formulieren: Ich tue nicht das, was ich will, sondern was ich hasse.

a. Die zwei Gesichter der Sünde – eine soteriologische Gegenüberstellung

Das mosaische Gesetz ist heilig und heilsrelevant. Die rabbinische Literatur geht vom Heilswirken des Gesetzes aus, wenn etwa die Lesung des Gesetzes dazu verhelfen soll, die bösen Triebe unter Kontrolle zu halten.¹⁵ Die hellenistisch-jüdische Literatur beschreibt die positive Rolle des Gesetzes: Seine Vorschriften ermöglichen

¹⁵ Vgl. Avodah Zarah 5b. Es würde zu weit führen, wenn wir den protestantisch-katholischen Disput über das Zueinander von Glauben und Werken weiter verfolgen würden.

– so R. Weber¹⁶ – den Gläubigen, ein gottgefälliges Leben zu führen. So sehr die rabbinische Literatur auch das Positive des Gesetzes hervorhebt, die tiefe Kluft zwischen Theorie und Praxis bleibt dennoch bestehen. Eine überzeugende Hilfe zur Überwindung des Theorie-Praxis-Gefälles kann die rabbinische Literatur nicht anbieten. Einerseits wird die Heiligkeit des Gesetzes verteidigt, andererseits aber auch eingeräumt, dass das Gesetz selbst nicht aus dieser Sackgasse führen kann. Sollte man also in Röm 7 die Stimme des Paulus erkennen, der seufzt und ruft, weil er trotz aller Bemühungen das Gesetz nicht erfüllen kann? Diese Lösung ist noch immer viel zu oberflächlich. Die Antwort muss anthropologisch tiefer ansetzen.

**b. Die Wirkung des Gesetzes – die Erkenntnis der Sündhaftigkeit:
Gesetz oder Gesetzmäßigkeit?**

Ohne sich in eine detaillierte grammatikalische Analyse der Perikope zu vertiefen, soll im Folgenden die „offenbarende“ Rolle des Gesetzes untersucht werden. Paulus sagt selbst: „*Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren*“ (Röm 7,7); „*Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig*“ (Röm 7,9). Paulus geht ganz selbstverständlich davon aus, dass das mosaische Gesetz sagt, welche Tat des Menschen gut und welche böse ist. Die Frage ist aber: Wie war die Situation in der Zeit von Adam bis zur Ankunft des mosaischen Gesetzes, für Menschen also, die das Gesetz noch gar nicht kannten und nicht wissen konnten, was gut und was böse ist?

T. Engberg-Pedersen stellt in einem sehr detaillierten Artikel die Verbindung zwischen der Rolle des Gesetzes und der Erkenntnis der Sünde dar.¹⁷ Auch in der „Zeit“ zwischen Adam und der Gabe des Gesetzes existierte schon die Sünde. Sie war aber als solche noch nicht erkenn- oder identifizierbar. Das Gesetz offenbarte und deklarierte ja die böse Tat noch nicht als Sünde. Gegen diese Vorstellung freilich hätten die griechischen Philosophen vehement gekämpft. Sie gingen doch davon aus, dass man – nach unserem Verständnis – eigentlich überhaupt nicht sündigen, sondern sich höchstens „irren“ kann.

In Röm 7,20–21 nun sagt Paulus etwas Wesentliches und für unser Interesse Entscheidendes: „*Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich*

¹⁶ WEBER, R., *Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Tora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides*, Frankfurt 2002, vol. I., 319.

¹⁷ Im genannten Artikel wird dieses Sündenverständnis anhand der Schlüsselbegriffe „cognitive interpretation“ und „causative interpretation“ beschrieben und erläutert, vgl. ENGBERG-PEDERSEN, T., „The Reception of Greek-Roman Culture in the New Testament: The Case of Romans 7.7–25“, *JSNTS Suppl. Series* 231 (2002), 44–45.

es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz (heurisko ara ton nomon), dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will.“ Das Verb *heurisko* kann sich auf keinen Fall auf das mosaische Gesetz beziehen, denn dieses Gesetz wird nicht gefunden oder entdeckt, sondern von Gott gegeben und geschenkt. Vom Gesetz lässt sich also nur im Sinne einer Gabe reden: Es wird gegeben. Paulus kann hier also nicht das mosaische Gesetz meinen, auch wenn er den Begriff *nomos* verwendet. Die Mehrheit der Kommentatoren¹⁸ übersetzt den Begriff *nomos* dementsprechend auch nicht mit Gesetz (im Sinne des mosaischen), sondern mit Gesetzmäßigkeit. Paulus entdeckt eine „fremde und mysteriöse Gesetzmäßigkeit, eine Regel, ein Prinzip“ in seinem Inneren: Er will das Gute, aber das Böse steht ihm näher. Diese Einsicht ist für alle Interpretationen der Textstelle von entscheidender Bedeutung.

Nach Röm 7,20–21 hat nicht das mosaische Gesetz die Sünde auf den Menschen gebracht, sondern das Gesetz hat den Trieb im Menschen erkennen lassen. Auch in der Epoche zwischen Adam und der Gabe des Gesetzes gab es die Sünde, den im Menschen steckenden bösen Trieb. Aber erst das Gesetz hat den Menschen die Sünde vor Augen geführt. Die Sünde ist mit Adam in die Welt gekommen (Röm 5,12). Dieses Prinzip, diese Regel oder Ordnung wurde aber erst mit dem Gesetz offensichtlich und erkennbar. Erst das Gesetz hat dem Menschen diesen tiefen Zwiespalt und seine innere Zerrissenheit aufgezeigt. T. Engberg-Pedersen stellt in seiner Untersuchung dar, dass die Sünde vor dem Gesetz wie „tot“ war. Auch vor dem Gesetz war das Sündigen Sünde, aber erst später konnte es als Sünde erkannt und Sünde genannt werden.¹⁹ Die Erkenntnis der Sünde als Sünde gibt im Grunde der Sünde ihre Sündigkeit.

c. Zwei Prinzipien im Menschen?

Im Inneren des Menschen wirkt ein zum Guten hin lenkender Trieb. Auch das mosaische Gesetz versucht den Menschen zum Guten zu bewegen. Zugleich aber ist der Mensch noch von einer anderen Tendenz bestimmt: einem Trieb, der den Menschen zum Bösen hin lenkt. Daraus resultieren der Zwiespalt und die Zerrissenheit des Ichs, die schier an eine Art „Bewusstseinsspaltung“ erinnern. T. Engberg-Pedersen versucht eine Spaltung des Ichs zu vermeiden und nimmt nicht zwei Gesetze – das mosaische Gesetz und eine andere Gesetzmäßigkeit – an, sondern nur

¹⁸ Vgl. z.B. die Kommentare von Godet, Kuss, Käsemann und Cranfield. D. Moo betont sehr die Akkusativ-Variation von *nomos*, vgl. MOO, D., *The Epistle to the Romans*, 460, Anm. 62. Zur Bedeutung von „Regelmäßigkeit bzw. Regel“ vgl. WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, EKK VI, vol. 2, Köln 1987, 89.

¹⁹ ENGBERG-PEDERSEN, T., „The Reception“, 43.

das eine mosaische Gesetz, das aber von zwei verschiedenen Richtungen her wahrgenommen wird: aus der Perspektive Gottes und aus der Perspektive des Menschen, also aus dem Blickwinkel des Leibes.²⁰ Legt man dieses Verständnis zugrunde, so lässt sich in Röm 7 der gleiche Paulus hören: nicht ein Paulus vor und ein Paulus nach der Erlösung. Vielmehr spricht hier ein Paulus, der dem mosaischen Gesetz folgen will und der zugleich „mit seinem Leben im Fleisch“ (vgl. Röm 8,12–13) zu kämpfen hat.

d. Die Wahl zwischen Gut und Böse im Judentum und in Röm 7

Schon vor Paulus thematisiert auch die zwischentestamentliche Literatur die Überbrückung des Gegensatzes zwischen Wollen und Handeln. Zwar wurde dabei keine streng rationale oder theologische Antwort gefunden, der menschliche Zwiespalt aber doch mit Hilfe apokalyptischer Bilder ausgedrückt. In der frühjüdischen wie auch in der hellenistisch-apokalyptischen Literatur findet sich die Theorie der „Zwei-Geister“, deren Wurzel – ohne dies hier näher aufzeigen zu können – tief in den Religionen des Nahen Ostens liegt. Nach der Lehre von den zwei Impulsen (Yeser, Ruah, Geister) wirkt im Menschen eine hin zum Guten und eine hin zum Bösen lenkende Kraft. In der Zeit nach dem zweiten Tempel und in der rabbinischen Literatur wird auch über die Existenz zweier Geister im Menschen gesprochen, die miteinander im Kampf liegen, dessen Ausgang wiederum völlig offen ist.²¹ Mit anderen Worten: Der Sieg hängt von der Entscheidung des Menschen ab, ob er eben das Gute oder das Böse wählt. Weitere Anhaltspunkte zur Vorstellung oder Hilfen zur Durchführung der Wahl finden sich in der Literatur nicht. Dennoch wird davon ausgegangen, dass der Mensch die – zumindest theoretische – Möglichkeit besitzt, dem Guten zu folgen.

Der Unterschied zu Röm 7 ist offensichtlich. Für Paulus hat der Mensch nicht die – auch nur theoretische – Möglichkeit, aus eigener Kraft das Gute zu tun: „Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. (Röm 7,19).“ Das „Böse“ hat das letzte Wort. Das Erreichen des Guten ist nur eine theoretische Fiktion.²² Deutlich wird also die ontologische Aussichtslosigkeit des Men-

²⁰ ENGBERG-PEDERSEN, T., „The Reception“, 51.

²¹ G. S. Shogren untersucht den religionsgeschichtlichen Hintergrund zur Vorstellung vom „zweispältigen Menschen“ im Judentum, vgl. SHOGREN, G. S., „The ‚Wretched Man‘ of Romans 7:14–25 as Reductio ad absurdum“, *EQ* 72:2 (2000) 119–134. Das in den altorientalischen Religionen bekannte Symbol des Kampfs zweier Geister erkennt G. S. Shogren auch in der rabbinischen Literatur als Verständnishintergrund von Röm 7,14–25, vgl. 121–124.

²² SHOGREN, G. S., „The ‚Wretched Man‘“, 127.

schen gegenüber der Sünde: Der Mensch kann sich nicht aus eigener Kraft von den Fesseln des bösen Triebs lösen. Paulus fordert seinen Zuhörern viel Geduld ab. Erst ganz zum Schluss verrät er die erleichternde Lösung. Ob ihn die Adressaten damals – und mit ihnen auch wir – wohl verstanden haben? Oder will Paulus auch noch zwischen den Zeilen etwas mitteilen, das nicht auf den ersten Blick und nicht schon beim ersten Lesen fassbar ist?

V. DAS HEILSWIRKENDE HANDELN CHRISTI

Was ist die Lösung? Welcher Weg führt aus dem Dilemma? Weder das mosaische Gesetz, noch die Einsichten aus der griechischen Philosophie haben geholfen, den Widerspruch zu überwinden: Der Mensch bleibt im Strudel – nennen wir ihn Sünde oder Fehler – gefangen. Das Wort von Paulus lässt sich so nicht erklären und der Zwiespalt nicht beseitigen: Der Mensch folgt dem erkannten Guten nicht.

a. Entmachtung des Widerspruchs durch Christus in Röm 7,25b?

Am Ende der Perikope und fast beiläufig verweist Paulus in Röm 7,25 auf Jesus Christus. Der Vers ist textkritisch unsicher.²³ Es ist zweifelhaft, ob die Doxologie zum ursprünglichen Text gehörte. Doch auch wenn der Christus-Satz ursprünglich sein sollte, so wirkt Paulus doch sehr zurückhaltend: Er mag die Erlösung durch Christus nicht leugnen, aber ihre Wirkung auf das Verhalten des Menschen scheint nicht nachhaltig genug zu sein.

In der zurückliegenden Analyse war bereits vom vor- und nachchristlichen Paulus die Rede. So könnte Paulus mit „dem Willen zum Guten, aber dem Tun des Bösen“ (vgl. Röm 7,15) seine vorchristliche Situation beschreiben. Logisch würde daraus aber folgen, dass Paulus dann nach seiner Bekehrung und Hinwendung zu Christus (immer!) dem Guten folgt. Doch sieht die Realität – wie jeder leicht bestätigen kann – auch nach der Christwerdung anders aus. Das Rätsel dieser Inkongruenz zwischen dem Wollen des Guten und dem Tun des Bösen hat die Bibelwissenschaft bis heute nicht gelöst. Auch die einzelnen Konfessionen warten nur mit un-

²³ U. Wilckens analysiert Vers 25b in seinem Kommentar vor allem unter grammatikalischen und syntaktischen Gesichtspunkten und schildert mögliche Variationen der letzten Verse von Röm 7. Er kommt zu dem Ergebnis, dass V 25b ursprünglich nicht paulinisch sei: „...muß dann allerdings vermutet werden, dass die gesamte Textüberlieferung nicht auf das paulinische Original, sondern auf eine Handschrift zurückgeht, in der die Glosse bereits in den Text eingeführt war“, vgl. WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2, Köln 1980, 97. Vgl. die weiteren Kommentare von Käsemann, Osten-Sacken, Kuss und Schmithals.

befriedigenden Antworten auf: seien es Konfessionen, die auf fünfhundert oder gar tausend Jahre Trennung zurückblicken. Die Frage bleibt: Kann das Christentum eine Antwort auf dieses Dilemma geben? Bedeutet Erlösung, dass der aus den Fesseln der Sünde befreite und – im paulinischen Sinne – neue Mensch immer dem Guten folgt?

Die frühjüdische-apokalyptische Literatur ist nicht zentraler Gegenstand dieser Untersuchung, dennoch aber ist es vielversprechend, auf die Vorstellung in der paulinischen Soteriologie vom „Weiterleben“ apokalyptischer Zwischenwesen – in aller gebotenen Kürze – einzugehen.²⁴ Dabei mahnt uns die Wissenschaft zur Vorsicht, wenn allzu leichtfertig von einem Einfluss religionsgeschichtlicher Motive in der zwischentestamentlichen Zeit ausgegangen wird.²⁵ Die wechselseitigen Beziehungen lassen sich nur schwer erhellen, waren doch die Berührungspunkte zahlreich und die Grenzen der Religionen im hellenistischen Mittelmeerraum entsprechend fließend. Der Versuch mag von daher mit einem gewissen Risiko behaftet sein, ein religionsgeschichtliches Motiv aus dem Kontext zu lösen und als „Schlüssel“ für ein Rätsel der paulinischen Lehre anzusehen. Der Einfluss der aus altorientalischen Religionen stammenden „Zwischenwesen“ (seien es Geister oder Dämonen) auf die jüdisch-christliche Gedankenwelt und insbesondere die paulinische Soteriologie lässt sich methodologisch nur schwer nachweisen.

b. Erlösung von außen und/oder Umwandlung von innen?

Festzuhalten bleibt: Die Persönlichkeit des Menschen ist nicht gespalten, auch wenn der Mensch von verschiedenen Seiten interne und externe Impulse bekommen kann, die sein Denken, seine Entscheidungen und sein Handeln beeinflussen.

²⁴ Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, verweise ich auf die religionsgeschichtlichen Werke zur Apokalyptik von BETZ, H. D., „Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik in Hellenismus und Urchristentum“, in: BETZ, H. D. (Hrsg.), *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 52–72; COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Cambridge 1984, Grand Rapids – Michigan 1998²; NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews. Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, Philadelphia 1992.

²⁵ Viele Autoren reden eher über „common apocalyptic jargons“ in den Religionen des Nahen Ostens, die jede der Religionen frei verwende und die es kaum ermöglichen, einen wechselseitigen Einfluss nachzuweisen. E. Schüssler-Fiorenza untersucht auf religionsphänomenologischem Hintergrund die Apokalyptik und entdeckt auch ähnliche Stile, Strukturen, Bilder und Motive in verschiedenen Religionen, vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, E., „The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method“, in: HELLHOLM, D. (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, International Colloquium on Apocalypticism in Uppsala, August 12–17, 1979, 295–316.

Die Persönlichkeit aber ist immer die gleiche. Die apokryphe Literatur des Judentums hat ihrer Phantasie ziemlich freien Raum gelassen. Das menschliche Handeln wird mit einer reichhaltigen und teils zauberhaft anmutenden Bilderwelt beschrieben: Von schier unzähligen Seiten aus beeinflussen persönliche und unpersönliche Kräfte den Menschen. Daraus resultiert ein Kampf im Inneren des Menschen zwischen dem Guten und dem Bösen.

Wahr ist sodann auch, dass sich der Mensch schnell und dergestalt verändern kann, dass er morgen das genaue Gegenteil dessen tut, was er heute tat. Aber deswegen ist der Mensch noch lange nicht schizophran. T. Engberg-Pedersen untersuchte auf philosophischem Hintergrund die Selbstidentität des Menschen in der paulinischen Lehre.²⁶ In Gal 2,19–20 redet Paulus nicht nur über seine radikale Umwandlung, sondern auch über einen existentiell ganz anderen Menschen. Doch auch in diesem Fall ist weder Schizophrenie noch die Auswechslung der Person gemeint.

Nach der ethischen Lehre der Stoiker (*oikeiosis*) sehen ein Säugling, aber etwa auch ein Tier ihren begrenzten Lebensraum als die ganze und allein existierende Welt an. Diese kleine Welt ist unmittelbar erreichbar und erfahrbar. Es gibt nicht mehr und nichts anderes. Der erwachsene und sich selbst bewusste Mensch kann aber zwischen sich selbst und seiner Umgebung unterscheiden. Das Ich eines Kindes und das Ich eines Erwachsenen besitzen das gleiche Selbstbewusstsein – Cicero nennt dies *sensus sui*²⁷ –, aber doch vollzieht der Mensch eine innere und äußere Wandlung. Vor dem Hintergrund dieses Wandlungsschemas redet T. Engberg-Pedersen²⁸ auch über das Ich des Menschen in Beziehung zu Christus: Es gibt ein altes und ein neues Ich, also ein Ich vor Christus und ein Ich nach Christus. Dementsprechend lässt sich eine weitere Unterscheidung annehmen: Es gibt ein unteres und nicht-reflektiertes Ich eines Kindes, das dem Leben vor Christus entspricht, und ein oberes, reflektiertes Ich als Erwachsener, das dem Leben mit Christus entspricht. Dieses sich selbst reflektierende Ich kann – dank der Begegnung mit Christus – das Leben und sich selbst anders betrachten.²⁹

²⁶ ENGBERG-PEDERSEN, T., „Philosophy of the Self in the Apostle Paul“, in *Ancient Philosophy of the Self*, in REMES, P. – SIHVOLA, J. (ed.), New Synthese Historical Library 64, Dordrecht 2008, 179–194.

²⁷ *De Finibus*, 3,16ff.

²⁸ Das Schema hat T. Engberg-Pedersen entwickelt und auf beide Perikopen angewendet, vgl. ENGBERG-PEDERSEN, T., „A Stoic Concept of the Person in Paul? From Galatians 5:17 to Romans 7:14-25“, in THOMPSON, T. W. – KINNEY, R. S. (ed.), *Christian Body, Christian Self*, Tübingen 2011, 85–112.

²⁹ Siehe den Gedankengang bei ENGBERG-PEDERSEN, T., „A Stoic Concept“, 91–92. Der Autor rekurriert auch auf die Bedeutung des Heiligen Geistes in dieser Umwandlung durch das Christuseschehen.

c. Umkehr als Folge der Erlösung

So lässt sich also das Gesagte zusammenfassen: Das Heilshandeln Christi erwirkt dem Menschen – ohne jeden Zweifel – das vollkommene Heil. Das Blut Christi hat die Sünde endgültig getilgt. Ohne die Diskussion um die Bedeutung und Bestimmung des mosaischen Gesetzes weiter zu vertiefen, lässt sich festhalten, dass für Paulus das mosaische Gesetz aber die Heilsbedeutung verloren hat. Es hat den Menschen nicht näher zu Gott gebracht und insofern sein Ziel verfehlt.

Dennoch bewirken das Kreuzesopfer Christi und die – freilich nicht physikalisch verstandene – Begegnung mit Christus nicht automatisch die „Befreiung“ von der Sünde. Die Erlösung ist zwar für alle Menschen schon *de facto* geschehen, aber daraus resultiert nicht automatisch auch die aktive Umkehr aller Menschen. So kann Paulus – ob im eigenen Namen, im Namen anderer Mitchristen oder auch im Namen aller Menschen – sagen: „*Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das, was ich nicht will.*“ Jeder kann sich selbst in diesem Satz wiederfinden: Katholiken, Protestanten, Orthodoxe, Christen und Nichtchristen. Die Aussage gilt: gestern, heute, morgen und wohl immer.

VI. SCHLUSSFOLGERUNG

War es richtig, danach zu fragen, welcher Paulus – der Paulus vor oder nach der Begegnung mit Christus – in Röm 7,14–25 spricht? Womöglich ist die Frage – welches Ich spricht in dieser Perikope? – ja falsch gestellt. Vielleicht haben wir vergessen, dass zur Erlösung auch die Umkehr gehört. Die Erlösung durch Christus fordert den Menschen zur Umkehr auf, zu einer aktiven Antwort im Alltag, zur Annahme der erwirkten Erlösung.

So sehr die Erlösung theologisches Gewicht besitzt, der Stoßseufzer von Paulus macht die Notwendigkeit einer aktiven Entscheidung und Antwort des Menschen deutlich. Man kann über den menschlichen Willen und das Vermögen des Menschen viel spekulieren. Klar bleibt aber, dass sich das Tun des Guten nicht automatisch oder ganz selbstverständlich aus der geschenkten und erwirkten Erlösung ergibt. Das Tun des Guten ist kein automatisches Prinzip, sondern eine selbstreflektierte und bewusste Entscheidung. Das theoretische Wollen muss ins aktive Handeln münden.

PAUL'S GREETINGS AND SYSTEM OF RELATIONSHIPS (ROM 16:1–16)

KRÁNITZ Mihály

INTRODUCTION

“The literature on the letters to the Romans is so huge that it is impossible to survey it,” says Anglican theologian John Stott (1921–2011).¹ Although this present study analyses solely the last chapter of the first epistle, a great amount of materials had to be surveyed, which at times also represent opinions that differ from each other. The author seeks to summarize these opinions. The authenticity of the epistle is generally accepted by the researchers; notwithstanding, the salutation of the Roman community and the praise at the end of the text let us suppose that the *Letter to the Romans* used to exist in several versions.²

There are a lot of female names among the closing greetings of the epistle. We know that the life of Paul was determined from several aspects by married and single women present in the Early Christian Church who had a decisive role in the development of Christianity. In an essentially patriarchal environment, these women occupied even leading positions. Such women were, for example, Phoebe, Priscilla, and Julia (*Letter to the Romans*, 16:3–15). This female service of leading a society, however, was not at all foreign to the world of the Bible. In both The Old and the New Testaments, we can meet female leaders many times, the special gifts of whom coming from God are recognized and they are given important roles in the lives of both the chosen people and the church itself.

¹ Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul's letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 1. Stott also adds the following: “The *Letter to the Romans* is a kind of timeless Christian proclamation.” Ibidem 11. John Chrysostom. John warns against superficially overpassing the last chapter of the epistle, since “sometimes it is possible to find some precious treasure in some proper name.” According to Swiss theologian of the Reformed Church Emil Brunner (1889–1966), this is one of the most instructive chapters of the New Testament since it expedites personal relations of love within the Church,” Stott lists the merits of the epistle. Ibidem 392–393.

² CARREZ, M.–DORNIER, P.–DUMAIS, M.–TRIMAILLE, M., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, Desclée, Paris 1983, 131–144. (Cinquième partie: L'épître aux Romains; chap. premier: *Rome, la communauté chrétienne et le but de l'épître aux Romains*), here: 140.

BIBLICAL EXAMPLES OF WOMEN LEADERS

First the role of Miriam should be mentioned, who led the song of victory after the liberation from Egypt.³ The second important person among the female judges is Deborah, who also used to be a judge as a prophetess in Israel.⁴ Barak, the leader of the armies was also fully aware of the authority of Deborah and it was important for him to be accompanied also by Deborah.⁵ And King Josiah when the Book of the Law was found in the Temple sought the advice of the prophetess Huldah.⁶ Esther also played a special role who, in order to save her nation, stepped before King Ahasuerus⁷ with the support of her relative, Mordecai.

These examples demonstrate well that God has called decisive persons for His nation also from among women. Jesus, in fact, was opposed to his own age, which in many cases diminished the role and value of women. In His teaching, he considered men and women equal, He honoured women and he had many women among his closest friends and followers. After His resurrection, Jesus trusted a woman to notify his disciples of the good news in a culture that would otherwise not let the voice of women be heard. Mary, Mary of Magdala, Joanna and the mother of James, Mary and some other women, who had been with them earlier brought the news to the apostles.⁸ In the Early Church, men and women both served at the worships, to whom Paul refers as his fellow workers in the *Letter to the Romans*.⁹

³ Cf. Exodus 15:20 “The prophetess Miriam, Aaron’s sister, took up a tambourine, and all the women followed her with tambourines, dancing, while Miriam took up from them the refrain: “Sing To Yahweh, for he has covered himself in glory, horse and rider he has thrown into the sea.” Reference to Miriam see also: Micah 6:4: “For I brought you up from Egypt, I ransomed you from the place of save-labour and sent Moses, Aaron and Miriam to lead you.”

⁴ Cf. Judges 4:4.

⁵ Cf. Judges 4:9–10.

⁶ 2Kings 22:14.

⁷ Esther 4:14; 8:7; 9:29: “Queen Esther, the daughter of Abihail, wrote with full authority to ratify this second letter.”

⁸ Lk 24:10.

⁹ Cf. Acts 1:14: “With one heart all these joined constantly in prayer, together with some women, including Mary the mother of Jesus”; Acts 16:40: Paul and Silas “went to Lydia’s house” Philippians 4:2-3: “I urge Eudia, and I urge Syntyche to come to agreement with each other in the Lord: ...these women have struggled hard for the gospel with me”; Colossians 4:15: “Please give my greetings to the brothers of Leodicea and to Nympha and the church which meets in her house”; Philemon 1:2: “...To our sister Apphia”.

FEMALE NAMES IN THE LETTER TO THE ROMANS

In Chapter 16 of the *Letter to the Romans*, the Apostle Paul greets the members of a church which had not been founded by him. At the beginning of writing the letter, Paul knows quite a few believers from the community of Rome despite the fact that he had never been to Rome.¹⁰ And yet this passage, i.e. Rom 16:1–16 shows that women were not simple members but explicit leaders and fellow-workers in the Church of Rome. From among the twenty-seven Christians that Paul greets, more than a third of them – more precisely, ten persons – are women. Six of them (Phoebe, Priscilla, Julia, Tryphaena, Tryphosa and Persis) are mentioned as those who have been very hard workers in the Lord.¹¹ The presence of women in general justifies that the Early Church was ready to accept not just men who were playing an active role in spreading the gospel but it was also open towards women. The others whom Paul talks to in his greetings, Evodia, Syntyche and Priscilla are mentioned as *synergoi* i.e. fellow workers. Paul does not use this phrase exclusively for women but also for men who work along with him and who are active preachers of God in the mission.¹²

¹⁰ Cistercian abbot Dénes Farkasfalvy (1936–), member of the Pontifical Biblical Commission states that “the *Letter to the Romans* is the only one that is addressed to a community which was not only not founded by the apostle but was not known by him personally either.” According to the letter, the Apostle wrote the letter while he was planning his first visit to Rome (Rom 1:13; 15:29–32). He had not met most of the members of the Roman community and thus he did not talk to them as to “his own children”.... “The letter lacks the confidential and direct style of other letters.” Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél*, (*The Letter to the Romans*) Prugg-Verlag, Eisenstadt 1983, 1. Researchers essentially agree that Paul wrote the Letter to the Romans towards the end of the so-called third missionary tour, written in the years 57/58 from Corinth. We do not get to know much about the community of Rome to whom the letter is addressed; in fact, we hardly get to know anything about them. At that time Christianity could already look back on a thirty-year history. Therefore it's not surprising that it arrived in the capital of the empire as well. The community of Rome had been notified about the Gospel of Christ relatively early.” Ibidem, page 3. Stott says the following: “We do not have access to a single manuscript that would have separated these greetings from the Letter to the Romans; moreover, the names sound more Roman than Ephesian. And if Paul had intended to send these greetings to Ephesus, then it would never be considered particularly long but rather too short.” Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul's letter to the Romans] Harmat, Budapest 2006, 394.

¹¹ Rom 16:12).

¹² Cf. OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1979, 67.

THE CHRISTIAN COMMUNITY IN ROME

According to several researchers, however, Rom 16:1–23 is not part of the original letter sent to Rome but the ending lines of the version of this letter sent to Ephesus at the times when Saint Paul was still active. Thus, apparently, there was a copy made of the Letter to the Romans, which was taken to Ephesus. And the greetings, accordingly, had been attached to the version of the letter sent to Ephesus.¹³ The expression found in Rom 1:7 and 1:15 “en Romé” (in Rome) is missing from Codex G and some parts quoted by Origen of Alexandria church writer and by Ambrosiaster both make reference to the supposition that originally the greetings were not part of the epistle.¹⁴

The “hypothesis of Ephesus” still has several representatives today; however, their arguments are not too convincing. It is by no means impossible that Paul, from the outset, knew more of the Roman Christians whom he had met in Asia Minor or in Greece. In the first century A.D. people from all over the empire came to

¹³ Cf. TAKÁCS, Gy., *Üdvözlések és intések (Róm 16,1–24)* Greetings and Admonitions (Rom 16:1–24), in TAKÁCS, Gy., *Római-levél (exegézis jegyzet)* [Letter to the Romans (exegesis memorandum)], Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest me., 298–299.

¹⁴ Cf. LONGENECKER, R. N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmanns-Grand Rapid, Michigan 2015, 7. Generally on greetings, see: MUSTAKALLIO, A., *The very first Audiences of Paul's Letters: the Implications of End Greetings*, T & T Clark, London, New York 2008.

How was it possible that Jews and Gentiles formed the community of Rome together? And what was the proportion of Gentile and Jewish believers? On the basis of Acts 2:10 and 28:21, it is relatively sure that Christianity in Rome had a decisive impact on Jerusalem, which is justified by the historian Tacitus (A.D. 56–120) and by Ambrosiaster from the fourth century. Thanks to the strong relationship between Jerusalem and Rome, the Jewish / Gentile Christian presence was decisive. However, the aim of the letter and the purpose of Paul still remain an open question. It seems that he wanted to introduce himself to an audience that was unknown to him, asking for their support in a future mission to the western part of the Roman Empire. Perhaps he wanted to defend himself from critique and misunderstandings or he wanted to show his authority as an apostle to the church living in the Gentile world. Cf. LONGENECKER, R. N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, 9–11. As far as his preaching is concerned, he wants to offer “the gospel that I teach” to the Christians in Rome (Rom 2:16; 16:25). He introduces the Christian gospel to the Jews even in Rome as well as in great many synagogues all around the Diaspora as well as to Gentile Christians whom Jewish Christians had had a great effect on. Roman Christians came usually from among Gentiles and the apostle Paul considered them to be partners to reach the western part of the Roman Empire. In any case, Roman Christians were familiar with the Old Testament narratives and the redeeming work of God done with Israel. Cf. LONGENECKER, R. N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*, 16–17.

the capital in great numbers. As far as Aquila and Prisca are concerned, they could also have returned to Rome after the death of Claudius. The names mentioned are interesting due to the fact that the community was not founded by him. The situation is similar to that of the Church of Colossae, the founder of which was also Paul (Col 4:17).¹⁵ The controversial part (Rom. 16: 17–20) in its powerful style may refer to those in the Roman community who look down on the Jews, the antecedent of which can already be seen in Rom 2:17–29.¹⁶

Besides many points of view, a peculiarity also confirms this opinion: namely that Prisca and Aquila, according to the letter, are both staying in Rome. Two years before, however, according to 1Cor 16:19, they had been fellow workers to Paul in Ephesus (“Aquila and Prisca send their best wishes in the Lord, together with the church that meets in their house,”) who had just arrived from Corinth and saved the life of the Apostle, about which Paul himself wrote in the Letter to the Romans (Rom 16:4). We know that Paul's life in Ephesus was really in danger when, as a consequence of Demeter the silversmith's incitement against Paul, many stepped up against the apostle (see Acts 19: 23–40). At the end of the *Letter to the Romans*, Paul greets the community that gathers in their house “my greetings to the church at their house”. (16:5). Thus in Rome this married couple is the host to the church there. However, on the basis of 2Tim 4:19, we find Prisca and Aquila back in Ephesus.¹⁷

It is possible that in this age people could travel very easily; however, it is surprising that the apostle has a lot of acquaintances in Rome who are listed by name and are close to him even though he has not been to Rome. And it is also interesting to note that most of the names listed are of Greek origin. Of course, there might have been a big Greek colony in Rome; notwithstanding it is easier to imagine that it was written about Ephesus. At the end of the Letter to the Romans that “Your obedience has become known to everyone and I am very pleased with you for it” (Rom 16:19). This statement can make us think since here we do not talk about a community founded by the apostle. However, if these words referring to obedience were meant to be told to the church in Ephesus, then we can think of this relationship much easier since it is a community that is subdued to the authority of the apostle.¹⁸

¹⁵ Cf. TRAINOR, M., *Epaphras, Paul's Educator Colossae*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2008.

¹⁶ Cf. CARREZ, M. – DORNIER, P. – DUMAIS, M. – TRIMAILLE, M., *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, 140.

¹⁷ Cf. TAKÁCS, Gy., *Üdvözlések és intések (Róm 16,1–24)* [Greetings and Admonitions (Rom 16,;1–24)], 299.

¹⁸ Cf. TAKÁCS, Gy., *Üdvözlések és intések (Róm 16,1–24)* [Greetings and Admonitions (Rom 16,;1–24)], 300.

The expression church (*ecclesia*) is missing from the verse Rom 1:7, whereas it is always written at the beginning of almost all his other letters. Apart from this one, there are three churches out of the nine the addressing (*adscriptio*) of which it is missing, too: the letters to the Ephesians, to the Philippians and to the Colossians. And this means that about half of the epistles written to the churches was not written to the church of a town or a bigger area (Rom 1:7). This surely makes it more difficult to give the regards to the persons greeted. However, here we do not talk about Paul greeting a believer but the fact that the addressees of the letter should forward the message to the believer. Perhaps it refers to a group separated from the addressees, i.e. one of the “family churches” forwards the greetings to the other one addressed to in the epistle. However, as this letter was written to the whole community (“I greet all those.... peace be with all of you”), we need to think of the church as a whole, the task of which is to greet those who are mentioned. In this latter case, however, the list of names in the greeting supposes that the whole Roman church is together. This supposition is further strengthened by Rom 16:16a, where Paul writes as follows: “Greet each other with the holy kiss.” Thus Paul asks the Roman Christians not to become separated, not to have arguments among them and that they should be in touch with each other. This is why he asks for reconciliation with the holy kiss; thus we can suppose that there might have been some separations or groups separated within the Church of Rome. On the other hand, there might have been a kind of a network of the family churches, and the group of leaders of these churches might have assured the union between these small churches.¹⁹

¹⁹ The first 23 verses of Chapter 16 are a separate letter of recommendation, which may not have been created independently of the *Letter to the Romans*, but as Phoebe the Deaconess's letter to the community in Ephesus, and not in Rome. This might offer us a fairly good explanation for the long list of names, which is unparalleled in the Pauline collection of epistles anyway; and, above all, the presence of those names we of whom we know otherwise that they had lived in Ephesus shortly before the *Letter to the Romans* was written. This letter of recommendation opens up the internal, intimate world of the Pauline Christian communities, who would help and support each other. The listing of the names shows us Christians of whom Paul is proud of; with only a few words he says without overpraising them that he highly appreciates them. The words that Paul uses for the Christians like brother, saint, believer of Christ, chosen co-worker, apostle, working hard in the Lord are all such concepts according to which Christianity creates a strong relationship to both Christ and to each other, which is a relationship between fellow-beings burdened with heavy commitments. Christian faith appears in almost every line as some power creating personal community. And the Apostle Paul is a “proud father” who is not only aware of this multi-layered personal relationship but these relationships are also important to him. This personal avalanche of greetings has become an integral part of the *Letter to the Romans*. Here we can see that the union of the Pauline church is not only the result of organization and

Tacitus (Historian of the Roman Empire, A.D. 55–117), when recalling the life of Nero in the *Annales* (XV, 44), he talks of Christians as a great multitude of people (*multitudo ingens*), whom the Emperor accused of arson. Saint Clement of Rome (†97) in his first letter to the Corinthians talks of the multitude of chosen people (*polypletos eclecton*) who had suffered martyrdom (1Clem 6:1). Even if this might be a slight exaggeration, we do have to consider that the community of Christians was significant at the time. Thus it is not true that in the time of Paul there was only one small community of Christians in Rome. At the same time it is hard to believe that they would have drawn attention to themselves had they been only a small community.²⁰ We also need to examine thoroughly the separation in several parts; researchers take the point of view that in fact there was only one family church in Rome, and it could have been that of Prisca and Aquila.²¹

It is hard to imagine that Paul would address his letter to different churches. Had he used the expression *ecclesia* in plural, it would not have been the city itself, i.e. Rome, but a greater area that would have to be considered. Probably the gospel did not arrive in Rome within the framework of some organized mission but “accidentally” when believers, due to different causes, travelled to the capital city. It is possible that these accidental announcements of the gospel resulted in the creation of family churches, which were formed separately. On the basis of the first epistle of Clement (*polycletos*), the expression of ‘great multitude’ (*multitudo ingens*) is also strengthened. Thus Roman Christians belonged to several family churches; however, the gathering of the whole community is confirmed by exactly chapter 16 of the *Letter to the Romans* i.e. when the epistle is read to the whole community, the greetings should also be forwarded. It is probable that after Claudius, Christians who had lived in towns could return to Rome. In this case, Paul might have thought that his letter would facilitate the unity of the whole community.²²

theological, legal and moral decisions but an entirety of the most different forms of gratitude, trust and appreciation. Jews and Gentiles, liberated slaves, women and men, simple people of servitude but at times also some wealthier persons shake hands, greet each other with a holy kiss thus giving each other the sign of common faith, mercy and commitment. Paul is happy about everything: “I am very pleased with you.” Rom 1:19). Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél*, [The Letter to the Romans], 204.

²⁰ Cf. JEFFERS, J. S., *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 17.

²¹ GREEN, B., *Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries*, T&T Clark, London 2010, 31–34.

²² Claudius had expelled the Jews from Rome (A.D. 49) because due to the instigation of a so-called Chrestus (*Chresto impulsore*), the Jews constantly made disturbances (*assidue tumultantes*). Eight or nine years passed between the edict of Claudius and the epistle of

GREETINGS AND “KISSES”

Paul introduces himself at the beginning of the epistle. The second word is his name: “From Paul, a servant of Christ Jesus, called to be an apostle, set apart for the service of the gospel that God promised long ago through his prophets in the holy scriptures” (Rom 1:1). Thus Paul mentions his name and the threefold adverb or epithet which show his rank, his authority and his service. Then he greets the addressees, “to you all, God’s beloved in Rome” and who are “called to be his holy people” (Rom 1:7a). And like in most of his letters, he completes the greeting with a felicitation: “Grace and peace” (Rom 1:7b). And then he expresses his thanks for the faith of the Roman Christians known by everyone, since it “is talked of all over the world.”²³

In the last chapter of his epistle, the apostle Saint Paul sends his greetings and admonitions to the members of the Church of Rome (Ephesus). The greetings are not addressed to fictitious but to real persons whom we can identify also from other sources.²⁴ It is quite a queer phenomenon on behalf of Paul that he refers to as many as eleven female names, and he greets these women. In fact, he would like to have this greeting of his forwarded to them, since he does not greet the person in question personally but asks them i.e. all members of the community to greet him or her. And these greetings are “in the name of” Paul, since he adds various personal completions to the names he mentions.

It is worth stopping at the expression “to greet” since the original Greek expression has several meanings. The basic meaning of *aspadzomai* is “to give a kiss” and

Paul. Claudius died in A.D. 55; however, his edict might have lapsed earlier. Thus it is not impossible that a part of the Jews, and along with them the Christians converted from Judaism, could soon return to Rome. The Christianity of the capital developed; however, Gentiles who had converted were becoming more and more prevalent. FARKASFALVY, D., *A Római-levél*, [The Letter to the Romans], 3. Stott notes that it is also possible that several Roman Jews and Christian-Jews refugees met Paul during their exile, and these people returned to Rome after the withdrawal of Claudius’ edict. And that is why the diversity and the unity of the Roman community is especially conspicuous. Aquila and Priscilla were surely Jewish-Christians. The fact that Paul refers to these persons as his relatives refer to their belonging to the same people. In the case of some names, Gentile origin can obviously be seen. Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul’s letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395.

²³ For a detailed analysis of the introduction to the Letter to the Romans, see: TAKÁCS, Gy., *Üdvözlések és intések* (Róm 16,1–24) [Greetings and Admonitions] (Rom 16:1–24), 25.

²⁴ About the peculiarities of Roman names, see the study of András Mócsy: MÓCSY, A., *A római név mint társadalomtörténeti forrás* [Roman names as social historical sources], Akadémia Kiadó, Budapest 1985.

the word “kiss” or *aspasmos* comes from it; and thus the verb can be translated in its first and natural version as “to kiss”. However, the basic verb *aspadzomai* can have a much more complete and wider sense as well since besides referring to a greeting with words and gestures, on the basis of the original meaning of the expression the thoughts of a kiss, a hug, a handshake, a prostration or a visit can also be attached to the original concept.²⁵ If we considered the original meaning of the verb, we could entitle Chapter 16 of the *Letter to the Romans* as “the kisses of Paul to the Roman Christians”.

The letter is taken to Rome by Phoebe; she is recommended by Paul and is given the authority of becoming the mediator of his message.²⁶ The greetings of Paul, or more precisely the adjuration to greetings (Rom 13) come after the recommendation of Phoebe: “Greet...,” (asks Paul seventeen times in a single letter). And at the end of the chapter, he sends greetings through his fellow-workers. Within the abundance of greetings, often by name, he lists 27 persons altogether by name; however, besides them he also mentions persons who are not mentioned by name; furthermore, he refers to groups of people and he characterizes some persons in some way.

The ultimate target of Paul's journey is the western boundary of the Empire, the Iberian Peninsula; however, first he would like to seek the support and base in Rome that is indispensable for operating in such an unknown area. He intends to start his activities in Hispania also through the Jewish communities. For this, he has to get the recommendation of Roman synagogues and Jewish groups.²⁷

FEATURED NAMES 01: PHOEBE

The first female name appears right at the beginning of the chapter and of the greetings: “I commend to you our sister Phoebe, a deaconess of the church at Cenchreae; give her, in the Lord, a welcome worthy of God's holy people and help her with whatever she needs from you – she herself has come to the help of many people, including myself.” (The name of Foibe, Phoebe has since been connected

²⁵ Cf. TAKÁCS, Gy., *Üdvözlések és intések* (Róm 16,1–24) [Greetings and Admonitions (Rom 16:1–24)], 302.

²⁶ About the role of Phoebe, see: CHAPPLE, A., *Getting Romans to the Right Romans: Phoebe and the Delivery of Paul's Letter*, in *Tyndale Bulletin* 62.2 (2011), 195–214; WILDER, T. L., *Phoebe, the Letter-Carrier of Romans and the Impacts of her Role on Biblical Theology*, in *Southwestern Journal of Theology* vol. 56/1 (Fall 2013), 43–51.

²⁷ FARKASFALVY, D., *A Római-levél*, [The Letter to the Romans], 198.

to the service of women in the church and the so-called deaconess question up until today.²⁸ We get to know that Phoebe does service to the church at Cenchreae; the Greek text introduces her as a deaconess, while the Latin translation shows her as a woman of service, who is exemplified by Paul and he asks for the support of the Roman (Ephesian) Christians. Phoebe had become the supporter and patronage of many, therefore she was well-known and acknowledged in the church at Cenchreae. This could be some manifestation of love, for instance caring for the ill and the poor; however, she might have had other kinds of tasks to do as a deaconess. Since she is the first one to be greeted, it is probable that it was her who took the letter to the Roman (Ephesian) Church, and even for this she could have had a featured role. However, we probably do not have to interpret the word deaconess as a technical term; it is more likely that we should understand it in a general way, and not as a female deacon.²⁹ Nevertheless, the word *diakonos* itself, that is, servant, can be found also in other letters of Paul, but it is applied only to men.³⁰ Moreover, Paul talks about even Christ and exactly here, in the Letter to the Romans, near Chapter 16 he says that Christ is also a servant in the spirit of the New Testament (Rom 15:8).

Phoebe dedicated all her life to the calling of God and she acted in a concrete community close to Corinth, at the church of Cenchreae. Her service, however, now steps over her own community and Paul is recommending her to the Roman Christians (“give her a welcome...and help her with whatever she needs”). Even back in her basis community, her service was decisive (“she herself has come to the help of many people” – benefactor, in Greek *prostatis*) and Paul himself refers to the

²⁸ The second word of Chapter 16 is “commend”, which refers to the recommendation of Phoebe; and thus the supposition that she is the carrier of the letter seems quite obvious. Phoebe’s byname is the deacon of the church. The word deacon is used in masculine. The church at Cenchreae was in the eastern port of the city of Corinth. Phoebe is a typical name for a slave, which the liberated slave kept for herself. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél*, [The Letter to the Romans], 201. “When talking about that certain command of keeping silent (1Cor 14:34–35) “women are to remain quiet”, theologians mention that this rule was not meant for Phoebe, Prisca, Junia, Evodia, Syntyche and their fellows but some nameless women who perhaps behaved scandalously indeed.” Cf. BÁRDOSY, É., *Tényleg hallgassanak?* [Should they really remain silent?] *Nők Szent Pál egyházaiban*, [Women in the Churches of Saint Paul] in *Távlatok* (2008/2), 32.

²⁹ See: WILDER, T. L., *Phoebe, the Letter-Carrier of Romans and the Impacts of her Role on Biblical Theology*, 43 (footnote 2). It is curious that in the case of Phoebe the expression *diakonos* is in masculine; however, it may refer to the fact that there was no base for differentiation either theologically or linguistically. Thus the question of deaconesses cannot even arise since the position itself did not exist in the early church at all.

³⁰ As far as the concept of *diakonos* is concerned, see in the case of Apollo (1Cor 3:5), Tychicus (Eph 6:21; Col 4:7; 1 Tim 4:6).

fact that he himself had also experienced it ("including myself"). The church probably gathered in her house, which did not only facilitate her service but she also had to care for a great number of believers.³¹

It is quite certain that Phoebe had a well-respected position within society, she was wealthy and independent and she gave everything she had: her status, her resources and her time to the service of wandering Christians like for example in the case of Paul, to whom it meant a great help. Carrying the letter from Corinth to Rome could not have been simple either, since it was a long way away and travelling was costly. Perhaps she had to go to Rome anyway because she had some other errand to do and as it was one of her "own journeys" she could easily take Paul's letter with herself. In any way, her service to the church can be separated from her commission of carrying this letter; thus we cannot consider her a single postwoman (*cur-sus publicus*). This task was usually carried out by slaves. However, the person of Phoebe is at the same time a guarantee to what Paul sends as a preaching to Rome; and by giving over the letter personally, she represents Paul himself.

The significance of Phoebe is emphasized by Paul and the Church at Cenchreae as well as the commission given to her to deliver this letter.³² Since it could happen that the letter would never arrive at the addressees, there was a copy of the letter sent that had remained with Paul.³³ Since the arrival of the letter was in many cases uncertain, it was important for the sender to give it to someone whom they knew and trusted. Thus it is not surprising that there are a number of places in the letters of Paul where we can find references to this, including Phoebe (e.g. Eph 6:21–22; Col 4:7–9; and Phil 10–12).³⁴ The sea journey, which had probably been chosen by Phoebe, took five days from Corinth to Rome (port at Ostia); and one had to allow for robbers on the way as well. She might have had company with her and she might have been supplied for the whole journey with food. The letter, most probably a roll of papyrus, was being delivered in a separate box (*capsa, scrinium*),

³¹ STUHLMACHER, P., *Paul's Letter to the Romans*, John Knocks Press, Louisville (Kentucky) 1994, 246. The list of female name featured in the last chapter of the Letter to the Romans is started by Phoebe who, along with the others, demonstrates the special role of women in the early church. About this see also: ZELL, P. E., *Phoebe, a diacon? Julia, an apostle?* in *Wisconsin Lutheran Quarterly* 111 no.2. (Spring 2014), 102–107.

³² About this in detail, see the study already quoted: WILDER, T. L., *Phoebe, the Letter-Carrier of Romans and the Impacts of her Role on Biblical Theology*, 43–51.

³³ About this see: GAMBLE, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University, New Haven 1995, 100–101; MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul, the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*, Good News Studies 41, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1995, 39.

³⁴ RICHARDS, R. E., *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*, Apollos – InterVarsity Press, Leicester 2004, 199–200.

which had been wrapped around even with waterproof parchment (*membrana*).³⁵ She might have rented a cabin for herself so as to take care of herself and her precious consignment. Perhaps she could afford it since she was a wealthy woman. All these background details might justify the fact that Phoebe was the most adequate person to take Paul's letter to Rome.³⁶ It was not easy for Phoebe to find the place of residence, the "address" of Christians in Rome, since there were four houses in connection with the names Paul mentioned in his greetings (the house of Prisca and Aquila (Rom 16:5a) Aristobulus and Narcissus (Rom 16:10–11) and the house of two more groups in Rom 14 and Rom 15).³⁷ In fact, Phoebe takes the greetings of Paul too, who greets "you all, God's beloved in Rome". It is not the whole Roman community that has regular meetings and probably they prefer living "all over the place" since as a result of Claudius' edict, Jews were expelled from Rome, which took place in around A.D. 49–50 and thus it was in reality dangerous to hold Christian gatherings. (Acts 18:2) Perhaps there were some division between the separate groups and this made Phoebe's situation even more difficult.³⁸

FEATURED NAMES 02: PRISCA AND AQUILA

The question of why Paul mentions Prisca and Aquila in the first line of the greetings (Rom 16:3–5a) arises in connection with the unity of the Roman Church.³⁹ Many aspects refer to their being first, i.e. that after their return to Rome

³⁵ Cf. CHAPPLE, A., *Getting Romans to the Right Romans: Phoebe and the Delivery of Paul's Letter*, 197–201.

³⁶ GAMBLE, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, 48, 81. A similar procedure was needed when Festus had sent Paul with a letter of transmittal (*litterae dimissoriae*) for a hearing in Rome (cf. Acts 25:26).

³⁷ Paul mentions the Roman communities in relation to the house of the proprietor. Fatherly authority in the Antiquities played a real legal role for the individual among the citizens of the town. Cf. ROUSSELLE, A. – SISSA, G. – THOMAS, Y., *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Éditions Complexe, Bruxelles 2005, 41. For a further detailed description of *oikos*, *oikia* please see ibidem. 41–48. For philosophers, man is first and foremost a community being, *koinonios*, see ibidem. 141. Cf. Epict., *Dissertationes* IV, 1, 120; Rom 1:22, 12.)

³⁸ For about the relationship between Rome and the first Christians, see: TARJÁNYI, B., *Újszövetségi alapismeretek I.*: [Basic studies of the New Testament] *Az ősegyház élete – Pál apostol levelei*, [The life of the Early Church – The Letters of Saint Paul] Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2007, 25–31.

³⁹ The name of Priscilla is put before the name of her husband. Perhaps it indicates that she had converted earlier than her husband or that she was a more zealous Christian; however, it seems that Paul does not question her leading role. CHENNATTU, R., *Nők az Egy-*

the married couple took control of the Roman Church. They might have been those who made the preparations for the possible visit of Paul.⁴⁰ The recommendation of Paul means demonstrating an example, since Paul expects from the whole of the Roman Christian community something that he has received from the married couple: some sacrifice for his sake. "They risked their own necks to save my life – when they took part in my mission." This is why Paul mentions the family church of Prisca and Aquila first, i.e. because they will be the first to get Paul's letter.

But why does Phoebe take the letter to them first? Probably because the aim was to make the whole Christian community gather there. The letter should also be read since the full apostolic authority comes from doing so. Thus it was important for the community to receive a letter more formally before it reached the different communities. This activity was basically the same as reading out the scriptures at the synagogues. In this respect, Prisca and Aquila are the fellow workers of Paul (*synergoi*, Rom 16:3), who even risked their lives for Paul (Rom 16:4a). Therefore he and all the churches among the gentiles can be grateful to them (Rom 16:4b). It is also probable that Prisca and Aquila kept the community together also by receiving Paul's letter and reading it out loud. So when the community has heard it, then the letter could go around and reach each family church. Phoebe might have fulfilled her task by taking the letter to Prisca and Aquila. It is improbable that Paul might have intended to send this letter somewhere else, to which he attached so much hope and thus he could not risk making a mistake. This can be perceived from the fact also that Paul, with his greetings, prepares this "partnership" meticulously through which he already configures the community, the Roman Church, contributing to it with his longest and most systematic epistle. This is why he takes as much care of handing over the letter as compiling it. If it were otherwise, why would he add this exceptionally long list of greetings to his letter (Rom 16:3–15)? So his letter would like to serve the unification of the family churches living in diaspora and it aims at the support of the Roman Church in connection with his journey to Hispania.

The greetings are not mere welcoming notes; they should be contemplated together with the contents of the letter and the future mission of Paul. And if it was all about the unity of the community then we would have to consider not only one

ház küldetésében [Women in the Mission of the Church]. The interpretation of Jn 4 in CHENNATTU, R., *A Biblia és az indiai exegézis* [The Bible and Indian Exegesis], Hermeneutikai füzetek 32., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2010, 67.

⁴⁰ Prisca and Aquila as wife and husband formed a missionary couple, one of the advantages of which was that Prisca could appear in the workplaces of women (gatherings for washing, weaving and sewing), and could build out relationships with other female gatherings. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél* [The Letter to the Romans], 201.

copy of this letter but with a copy for each house gathering all over the city. Phoebe might have received some kind of preparation for this. But how was she able to carry out this task if she had never been to Rome before? Well, we are to confirm the fact that first she visited Prisca and Aquila, i.e. their house /family church (Rom 16:3–5a). The copies might have been made already in Rome since the married couple knew Rome well and probably also knew a good copier (libraries) whom they could ask to do the job. And here we need to think about the price of this service, since it was not insignificant for sure. For just one copy, we can calculate a six-week wage of a labourer. And here we can think of the financial situation of Phoebe, who was earlier a benefactor (*prostatis*) of Paul and of many others. Phoebe was wealthy and could afford the expenses of herself and her companions (if any) and she might have also contributed to the raw material of the master copy. In this case, however, the letter is also Phoebe's present to the Roman Christians. On the other hand, however, it is also possible that Paul had raised the money for the preparation of further copies. Effectively, however, this amount burdened the Roman Christian community and perhaps it was Prisca and Aquila who paid for the copies.

We can even name the copier of the letter, who at the end of Paul's greetings sends his own greeting: "I, Tertius, who am writing this letter, greet you in the Lord." And this means that while Phoebe is the person entrusted with forwarding the letter and she is unknown in Rome, Tertius must be very well-known. It would be quite difficult to support the idea that Tertius would accompany Phoebe on her way to Rome. However, we cannot think it either that Tertius would have read out the letter. Reading out a letter demanded abilities of an orator. The carrier of the letter was at the same time its interpreter, at least for the first time. They could involve their whole personality, stresses, breaks and gestures. Thus the audience is left with the impression that the reader carries out their task in agreement with the sender. Thus reading it out could correspond to the interpretation of the contents and it can also be true that Paul gave occasional instructions on how to render the meaning.

THE TRANSLATION OF NAMES AND DEEPENING THEIR SIGNIFICANCE⁴¹

- **Phoebe** (Foibé) was surely of gentile origin. Paul mentions her as a sister (*adelfe*) in Rom 16:1 as well as a servant (*diakonos*) at the Church of Cenchreae; this latter expression was used for both sexes. With this addressing she is basically the

⁴¹ For a further explanation for the names in Rom 16:1–16, see: SMOLDT, H., *Bibliai tulajdonnevek lexikona* [Lexicon of Biblical Proper Nouns] Jel Kiadó, Budapest 2005.

first known deaconess.⁴² Paul also calls her somebody who stands at the front (*prostatis*). The two concepts (*diakonos and prostatis*) are linked together: one of them means a worldly benefactor, while the other one refers to the service carried out for the church. A similar example is that of Lidia's, who was a purple-fish monger in Thyatira and who invited Paul and his company to her own house.⁴³ Then a whole bunch of names are mentioned one after another, among which we can find names of Semitic, Greek and Latin origins; however, all of them were subscribed to Greek. From this we can conclude that Greek was the prevailing language in Rome at the time. Smoldt: Phoebe = "glittering", a Christian woman from Cenchreae, eastern port of Corinth.

- **Prisca** (Prisca / Prisce) and Aquila (Akylas): after the death of Emperor Claudius (A.D. 54) they returned to Rome (from Ephesus). The *Acts of the Apostles* says that Aquila was a Jew from Pontus and that he had arrived from Italy to Corinth with his wife, Priscilla since Claudius had decreed that all Jews should leave Rome (A.D. 49/50).⁴⁴ And then Paul lodged with them (Acts 18:3) and they hosted the apostle "together with church that meets in their house" (1 Cor 16:19). Both Paul and Aquila were tentmakers. On the basis of Rom 16:3, the wife of Aquila was Prisca, to whom 1 Cor 15:19 refers with the same name; however, in Acts 18:2 we can meet the name Priscilla (Priskilla). Undoubtedly, we are talking about the same person here. Paul calls the wife of Aquila Prisca, while Luke refers to her as Priscilla.⁴⁵

In his greetings, Paul emphasizes the fact that Prisca and Aquila "risked their own necks to save my life" (who put down their necks for my life – *trakhelon hypethekan*). Paul refers to the community that gathers in their house in a peculiar way: "the church at their house" (*kat' oikon auton ekklesiam*).

- **Epaenetus** (Epainetos), who is the first fruit of Asia in Christ. Smoldt: Epaenetus = the praised one, one of the first Asian Christian.⁴⁶

⁴² Cf. DUNN, J. D. G., *Romans 9–16, 38b World Biblical Commentary*, Word Books Publisher, Dallas 1988, 886 (The first recorded "deacon" in the history of Christianity). *Prostatis* (f) / *prostatis* (m), its Latin equivalent is *patronus*.

⁴³ Cf. Acts 16:14–15. It is also benefactors, mainly female ones, who care for Jesus and his disciples. Cf. Lk 8:3.

⁴⁴ "Claudius Iudaeus pulso Chresto assidue tumultuantis Roma expulit." Cf. SÜETONIUS, *Vita Claudii*, 25,4.

⁴⁵ FÖRSTER, H., *Der Aufenthalt Priska und Aquila in Ephesus, und die juristischen Rahmenbedingungen ihrer Rückkehr nach Rom*, ZNW 105,2 (2014), 191.

⁴⁶ According to Farkasfalvy, it is improbable – albeit not impossible that Epaenetus, who is the first fruit of Asia, i.e. the first Christian in Asia Minor, is staying in Rome at the time. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél* [The Letter to the Romans], 202.

- **Mary** (Maria /Mariam, Hebrew name) – who has laboured a lot for you.⁴⁷
- **Andronikus** (Andronikos) **Junia** (Iunia/Junias) Paul considers them great before the apostles and they are his relatives as well as his fellow-prisoners and they had become Christians before Paul.⁴⁸ Smoldt: Andronicus = “overthrowing men”, Roman Jewish-Christian. Junia is supposedly a Jewish-Christian female missionary who worked in Rome. Since the point of view of the Church later found it inconceivable that a woman could have belonged to the circle of the apostles, the name was changed, despite all philological probability to Junias.⁴⁹

⁴⁷ Paul emphasises that Mary, Tryphanea, Tryphosa and Persis who are very hard workers in the Lord. The verb *kopiaō* refers to making a great effort and Paul only describes them with this word. However, he does not elaborate on the nature of this effort. Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul's letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395–396.

⁴⁸ Paul talks about five people as his relatives in Rom 16. Cf. About Andronicus and Junia, persons greatly admired by the apostles, see: HUTTER, D., *Did Paul call Andronicus an apostle in Romans 16:7?*, in *Journal of the Evangelical, Theological Society* 52/4 (December 2009), 747–778. However, among modern researchers the question does arise whether the fellow of Andronicus (Junia) was a man or a woman. Cf. METHUEN, CH., *Juniam–nomen viri est: on early modern readings of Paul's greetings to the Roman church*, Sheffield, Sheffield Phoenix Pr, 2009. Being an apostle, whether it refers to Andronicus separately or along with him also to his companion, according to the translation it can also mean that in the eye of the apostles or within the circle of a circle of people outside themselves there are people who can be called apostles (*episemōi en tois apostolois*). About this see: CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T&T Clark, Edinburgh 1981, 789.

⁴⁹ On the basis of their names we can suppose that Andronicus and Junia were two men, i.e. not another couple who dedicated themselves to mission. It is impossible to state in which context they can be called apostles. They might have been members of the first community in Jerusalem. Here my blood does not mean relative but the fact that they are Jews just like Paul. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél* [The Letter to the Romans], 202.

According to an American researcher, Dennis J. Preato (from San Diego, California) the identification of the gender of the person called Iounian who appears in Romans 16:7 gives experts in the Scriptures a real headache. The Greek word is often translated in two versions: Junias (masculine) and Junia (feminine). The second question that arises in connection with the name is the qualification attached to the name: *episemōi en tois apostolois*. In Hungarian translation it reads, “Greet Junia (in the translation of the Reformed Church, Junias) who ... is greatly honoured in the circle of the apostles.” What does this being greatly honoured mean in the Roman Church, in which men and women both worked in the service of the Church? The Church of the first century and that of the early times of the church were obviously aware of the gender of the person mentioned. For a while, the gender of Prisca was similarly quite doubtful. Eventually, a computer examination proved that in the time of the Early Church there was not a single male person mentioned in connection with Christianity. Paul mentions Junia along with Andronicus as apostles and here we

- **Ampliatius** (Ampliatos) – who is loved in the Lord by Paul (*en Kyrio*). Smoldt: Ampliatius = “enlargened” Christian, who is greeted by Paul.⁵⁰
- **Urbanus** (Urbanos) – who is called a “co-worker in Christ” by Paul (*synergos en Christo*). Smoldt: Urbanus = “urban-like, polite”, an active Christian in Rome.
- **Stakis** (Stachys, same in the translation of the Reformed Church). Who is mentioned by Paul as “my beloved” one. Smoldt: Stachys = “ear” of a cereal, Roman Christian.
- **Apelles** (Apelles, same in the translation of the Reformed Church). – whose fidelity to Christ has stood the test (*en Christo*). Smoldt: Apelles, the short form of Apollonis, Roman Christian.
- **Aristobolus** (Aristobulos, same in the translation of the Reformed Church). The whole household of whom is greeted by Paul. Smoldt: Aristobulos = “excellent in advice”, owner of a Christian house in Rome.⁵¹

should shed a light on what Paul exactly means when talking about apostles. James Walters, New Testament professor at the Faculty of Theology of Boston University suggests as many as four interpretations in the case of the use of this word in the New Testament: 1) the Twelve as those who are the followers of Jesus; 2) those who have seen the risen Lord and who bear witness of him; 3) those who take part in building the Church through their efficient missions; 4) a person entrusted with some peculiar task by a Church. The first and the last definitions are not considered here as they relate to the twelve apostles due to their being chosen and due to mission; however, the second and the third definition do raise some questions. The case of Prisca and Aquila can also be connected to this, who are called fellow workers by Paul. Thus in this meaning we the expression “apostle” may be used for Junia, too. Cf. *Preato, D. J., Junia, a Female Apostle: Resolving the Interpretive Issues of Romans 16:7*. Cf. <https://godswordtowomen.org/juniapreato.htm>

The name Junia can be the accusative of the masculine Junias or the feminine Junia. Researchers think the latter one is true since the former name does not appear anywhere else. Andronicus and Junia might have been husband and wife. Paul calls them his relatives, i.e. they were Jewish Christians who used to be fellow prisoners (*synaichmalotos*) with Paul. They had converted before him and moreover it turns out that they are greatly honoured by the circle of apostles. Here the word apostle refers to their tasks of a missionary person. Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul’s letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395.

⁵⁰ The following names: Ampliatius, Urbanus, Hermes, Philologos and Junia were often worn by slaves. Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul’s letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395.

⁵¹ Aristobulos and Narcissus were not necessarily Christians, but it seems that there are many Christians among their servants and assistants. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél* [The letter to the Romans], 202. According to researchers, Aristobulos was the grandson of Herod the Great and a friend of the Emperor Claudius. And Narcissus was the famous liberated slave of great powers, who had a great influence on Claudius. It is not obvious

- **Herodion** (Herodion, same in the translation of the Reformed Church), who is mentioned by Paul as his relative. Smoldt: Herodrion: Roman Jewish-Christian.
- **Narcissus** (Narcyssos, Reformed translation: Narcissus) – the household of whom is greeted by Paul since they are believers in God. Smoldt: Narcissus is a wealthy Roman man, the household of whom is greeted by Paul.
- **Triphena** (Tryphaina, the same in the translation of the Reformed Church) and **Tryphosa** (Tryphosa) – according to Paul, they worked hard in the Lord. (*Kōpiosas en Kyrio.*) Smoldt: Tryphena = “rejoicer”, a Christian woman in Rome.
- **Persis** (Persis, same in the translation of the Reformed Church). – who also worked hard in the Lord (*polla echopiasen en Kyrio*). Smoldt: Persis is a Christian woman to whom Paul sends his greetings.
- **Rufus** (Rufos) – and his mother, about whom Paul says that “has been a mother to me, too” although he does not mention her by name. Is it possible that Rufus was the son of Simon of Cyrene whom Mark talks about in the passion story of Jesus?⁵² Smoldt: Rufus = “with red hair”, a Roman Christian.⁵³
- **Asyncritus** (Asynchritos), Phlegon (Phlegon, the same in in the translation of the Reformed Church); Hermes (Hermes, same in in the translation of the Reformed Church); Patrobas (*Patrobas*), Hermas (*Hermas*) – about this group of five people we only know their names but nothing else at all. Paul only says that they should also greet “all God’s holy people who are with them.” Smoldt:

whether these latter celebrated persons were Christians or not; most of them probably did not even live by this time. However, in their household there must have been some Christians. Thus among the greeted ones of the Letter to the Romans could be some members of the court of the Emperor as well. At the end of the *Letter to the Philippians*, Paul sends his greetings to those who belong to the Caesar’s household (Phil 4:22). Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul’s letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395.

⁵² Cf. Mk 15:21: “Simon of Cyrene, the father of Alexander and Rufus”. In this case we know the father and the brother of Rufus and we hear about his mother, too to whom Paul refers to really kindly.

⁵³ It would be wrong to identify Rufus as the one in the Gospel according to Mark (Mk 15:21), one of the sons of Simon of Cyrene since that name was really widely used at the time. However, the mother of Rufus could have stood close to Paul; perhaps she cared for him while he was ill or perhaps she looked after him in his house. Cf. FARKASFALVY, D., *A Római-levél* [The Letter to the Romans], 202. John Stott also identifies Rufus as the son of Simon of Cyrene, who carried the cross of Christ to the Calvary (Mk 15:21: “They enlisted a passer-by, Simon of Cyrene, father of Alexander and Rufus, who was coming in from the country, to carry his cross.” Paul also refers to the mother of Paul, the name of whom we do not know; however, this way in theory we have a whole family in front of us. Cf. STOTT, J., *Pál levele a rómaiakhoz* [Paul’s letter to the Romans], Harmat, Budapest 2006, 395.

Asyncritus = “he has no parallel, he is impareil”; a Roman Christian; Phlegon = fiery, a Roman Christian to whom Paul sends his greetings; Hermes (*Hermes*, the Greek god of merchants and orators) a Roman Christian; Patrobas: a Roman Christian to whom Paul sends his greetings; Hermas = belonging to the god Hermes”: a Roman Christian.

- **Philologus** (Phylologos; same in in the translation of the Reformed Church), **Julia** (Iulia), **Nereus** (Nereus) and his sister **Olympia** (Olympas, same in in the translation of the Reformed Church) – about these names, and especially about the sister we do not know anything at all; Paul adds that he greets “all God’s holy people who are with them”, which can refer to the fact that Christians might have come together at one house, probably at Philologus. Smoldt: Philologus = “multiloquous”, Roman Christian to whom Paul sends his greetings; Julia is a Christian woman in Rome; Nereus is a Roman Christian, to whom Paul sends his greetings and he also greets the sister of the former; and Olympas is a Roman Christian woman.

CONCLUSIONS

Chapter 16 of the letter of the Apostle Paul features a great number of names and thus shows the palpable reality of Christianity being born. The names refer to existing persons with their own lives that have often been quite adventurous. The attributes placed beside the names and the references further widen the horizon that has been formed in Asia Minor and in Greece due to the missionary work of the Apostle. We can admire the resourcefulness and the fidelity to the Gospel of the followers of Christ in this nonpareil list that contains a great number of female names. Behind the names we need to suppose even more believers to whom Saint Paul refers and who suppose a great number of a Christian community in the capital of the empire.

FOUNDATIONS OF A THEOLOGY OF ECOLOGY IN ROMANS 8? A NEW WAY OF COMMUNICATION IN CREATION

MARTOS Levente Balázs

Romans 8,19–22 has been often regarded as a possible foundation of a Theology of Ecology. Experts underline its contextually bound theological issue, namely an example of human weakness, a mirror of human expectation and hope against all appearances. We would like to appreciate the communicative aspects of the imagery used by Paul.

Fifty years have gone by since in the year 1967 Lynn White published a study about the Christian worldview as a root of the ecological crisis.¹ By accepting and interpreting the narrative of creation from the Hebrew Bible, and by developing an image of nature built upon ongoing development, Christianity had, he claimed, laid the theoretical foundations of endless technological development. For Christianity, the created world seems to be fully centered on human beings; essentially everything serves human wellbeing. White's approach was developed later on and the biblical theological concept of „history of salvation” (*Heilsgeschichte*) proposed by Gerhard von Rad and G. E. Wright was discredited as alien to ancient times, so that, far less than history, nature itself is seen as the original work of God.²

The biblical science of the Jewish-Christian tradition answered some general questions and provided new explanations of relevant texts. Some looked in biblical texts for direct indices of a positive message about the safeguarding and promotion of nature.³ Others tried to reinterpret the anthropocentric and sociocentric view of

¹ L. J. WHITE, „The historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155 (1967) 1203–1027. Cited after J. W. ROGERSON, „The Creation Stories: Their Ecological Potential and Problems”, In: D. G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU (ed.) *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London 2010) 21–31. Later interpreters underline the fact that White overturned the so far positively regarded fact of a civilization able to handle and form nature. Against the background of ecological problems real developments lost their positive value.

² Cf. H. P. SANTMIRE, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Philadelphia 1985).

³ See D. G. HORRELL, In: D. G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU (ed.) *Ecological Hermeneutics*, 2–9. In an English-speaking perspective we underline the *The Green Bible*, hermeneutically of a more fundamentalist stamp, and the *Earth Bible project*, operating with a more critical approach.

most biblical literature, by giving new interpretations of problematic texts from the Bible. They emphasized the imperative of Genesis 1,28–29: „Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth”,⁴ or very often texts with an eschatological background which were regarded as offensive against nature, because they announced the radical passing away of today’s world, with a promise of a new creation. The theme of defending nature and the created world entered the agenda of groups identifying themselves as promoters and defenders of the oppressed and of minorities.⁵

A text from Romans 8 was soon added to the list of often interpreted and much discussed texts, one of the theological and stylistic masterpieces of Pauline literature. At first glance, Romans 8,19–22 shows many features of a possible ecological understanding. Creation has an active role; it is awaiting fulfilment. Human responsibility is involved, as well as the primordial story of human and non-human creation. In all this there seems to be also a sense of hope and positive expectation.

QUESTIONS AND PROBLEMS

As examples of the widespread ecological interpretation we find some well-known commentators. The text of Romans 8 is cited in the introduction of the Encyclical Letter of Pope Francis *Laudato si!*, in a rather dramatic way.⁶ Rowan Williams, arch-

⁴ Cf. N. LOHFINK, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre* (Freiburg 1977).

⁵ Among the groups and representatives of marginalized groups there are also the feminist groups, yielding often valuable theological reflexions. Cf. for example C. J. DEMPSEY, M. M. PAZDAN (ed.), *Earth, Wind, and Fire. Biblical and Theological Perspectives on Creation* (Collegeville, Minnesota 2004).

⁶ „The violence present in our hearts, wounded by sin, is also reflected in the symptoms of sickness evident in the soil, in the water, in the air and in all forms of life. This is why the earth herself, burdened and laid waste, is among the most abandoned and maltreated of our poor; she “groans in travail” (*Rom 8:22*)” *Laudato si!*, 2. The expression of the groaning of nature in the language of Romans 8 pervaded European culture in a rather astonishing depth. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)* (EKK VI/2; Zürich Neukirchen-Vluyn 31993) 168 cites Luther and even Karl Marx, who with great probability paraphrases our passage: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“ K. Marx, *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* (1843/1844), C: Zur Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie, In: *Frühschriften* (Stuttgart 1953) 207–224. Already Luther and Calvin did not regard the deterioration of men’s relationship with nature as a punishment, but more the fact that humans turned towards nature in their search for happiness. Cf. Luther, *Kommentar zum Römerbrief* II., 102.

bishop emeritus of Canterbury, also uses the language of Romans 8, in his very sensible manner.⁷

Critical biblical scholarship has its difficulties with the widely known ecological interpretation of Romans 8,19–22. Among the exegetes expressing themselves with more caution we find Michael Wolter, author of the commentary to the Letter to the Romans in the second edition of the EKK series.⁸ For Wolter, the interpretation of the text as an „urgent appeal” to humankind to assume eschatological responsibility for the created world would be a theological overloading of the text. The text underlines God’s apocalyptic action, as God frees the created world from the weight of non-sense, emptiness and limitation. The text does not lay emphasis on human responsibility or even on ethical questions in general. The call to fight against a mentality of neglecting nature and using its resources with no restriction is well-known by every Christian without this text: „Das weiß jeder Christenmensch auch so”, says professor Wolter. We cannot build any particular ecological ethics on the foundation of this text.

We would not like to polarize opinions which originate from different points of departure and different ways of interpretation. The evident need of today’s theologians to find firm points in the Bible for their positive contribution to the ecological debate should not make us find in the Bible answers for problems which did not exist two thousand years ago. But, on the other hand, how do we know with any precision the role of nature in our Christian life? Where are the points of connection between the original meaning of the text and its later interpretation? Are there any conceptual lines in the text which could not only connect textual meaning

⁷ Cf. R. WILLIAMS, *Faith in the Public Square* (London et alii 2012) 193–194: The creative work of human beings „will always be done in consciousness of costs, seen and unseen, and will not be dominated by fantasies about unconditional domination. It is a vision that, in the Christian context, is founded on the idea of humanity as having a ‘priestly’ relationship with the natural order: the human agent is created with the capacity to make sense of the environment and to move it into a closer relation with its creator by drawing out of it its capacity to become a sign of love and generosity. This entails so using the things of the earth that they promote justice between human beings – making sense so as to make peace, equity and so on, using the skills of negotiating the environment in order to alleviate suffering and spread resources. (...) All this echoes what Saint Paul touches in *Romans* 8: creation is in some sense frustrated so long as humanity is ‘unredeemed’. The world is less than it might be so long as human beings are less than they might be, since the capacity of human beings to shape the material environment into a sign of justice and generosity is blocked by human selfishness.”

⁸ M. WOLTER, *Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8)* (EKK VI/1; Neukirchen-Vluyn, Ostfildern 2014) 516, negating the opinion of Roman Kühschelm. Kühschelm expressed himself e.g. in K. KOENEN, R. KÜHSHELM, *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel Themen 2; Würzburg 1999) 93–94.

and theological interpretation, but would also show the right direction for its interpretation in new circumstances? What are the main points of the Pauline theology of creation, ethics and eschatology which emerge from our text? After a short exegetical presentation we will look for possible points for further interpretation.

ROM 8,19–22 IN ITS CONTEXT

This shorter passage belongs to a series of three units, ordered in an intensifying way.⁹ Interpreting Rom 8,18 as a thesis we find Paul explaining this phrase in three steps, concluding then with the unit 8,28–30.¹⁰ By means of three examples Paul intends to express and to illustrate the reality of Christian redemption.¹¹ 8,18 names the fundamental topic, the tension between „the time now” and the future glory, with preference clearly for the latter. The first and second units, that is creation (8,19–22) and „we ourselves” (8,23–25) are bound together by the concepts of expectation, groaning and hope. The third unit follows in a less consequential way on the first two, but even here there are important repetitions: the Spirit is „groaning” (*stenagmois alaletois*), and a parallel of expectation is the „mind of the Spirit” (*fronema tou pneumatos*).

The intensification we have mentioned in the passage has both a formal and a material aspect. From the formal perspective it is the beginning of verse 23 which stresses the development of thought. As for the contents, we point to the inner expectation in the groaning of nature, of humans and of the Spirit.¹² The answer to all of these different subjective expectations comes through the third unit, the intercession of the Spirit which would then be heard.¹³

⁹ The intensifying character of the three passages was explained already by J. SCHNEIDER, Art. *stenadzo, stenagmos, sustenadzo*, In: ThWNT VII., 600–603. „Das ist eine Stufenfolge, die eine Steigerung von unten nach oben darstellt” (601). Schneider interprets the groaning as a process in heaven, and not as part of christian prayer.

¹⁰ Cf. M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 506–507.

¹¹ J. A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33; New York et alii 1992) 505. Fitzmyer also takes verse 23 as part of the first unit.

¹² T. A. VOLLMER, „A Theocentric Reading of Romans 8,18-30”, In: U. SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans* (BETL 226; Leuven 2009) 789–797, here 793.

¹³ According to a German expression of Werner Bieder, the Holy Spirit is „der Vorsänger des ganzen kosmischen Seufzorchs.” Cited by: E. W. STEGEMANN, „Das ängstliche Harren der Kreatur. Zum apokalyptischen Weltentwurf des Paulus”, In: E. W. STEGEMANN, *Paulus und die Welt. Aufsätze. Ausgewählt und herausgegeben von Christina Tuor und Peter Wick* (Zürich 2005) 251–268, 267.

Chapter 8 is an important concluding section in the argumentation of Paul, presenting (8,1–13) and explaining further the life in the Spirit. According to 8,14–17 believers in Jesus Christ are sons of God, calling out to God „Abba, Father”, expecting in Christ the glory of God. We may detect a sort of tension between the direct calling to God on the one hand, and nature, humans and Spirit groaning and longing, the topic of verses 26–27, on the other.¹⁴ Paul does not forget the difficult situation of Christians in Rome, but even then he proclaims the future glory in hope, which is to be experienced in prayer and in faith. Besides the already mentioned texts we can point to the end of the chapter, the famous and radiant verses 8,31–39, which proclaim hope in distress too.

The passage 8,19–22 marks a turn in the flow of Pauline argumentation. In the Letter to the Romans, with its pervasive anthropological, sociological (church- and Israel-centered) and history-oriented view, the mention of creation is almost without preparation. The theme of creation was mentioned for the first and last time in chapter 1 (Rom 1,18–25). The actual reality and dividedness of human nature plays a central role also in chapter 7. But, if we accept the majority view, that „creation” in these verses marks the non-human (or subhuman) created world,¹⁵ then Paul is now really turning his attention to a new theme.

To a certain extent, we might consider the opening verses of chapters 5–8, Rom 5,1–5, as related to our passage.¹⁶ In this earlier text the theme of hope is mentioned for the first time in the letter. Paul is holding many different lines of thought in his hand, but in the decisive moments of the letter he is able to unify them, to come back to the themes already mentioned. Hope will be a key concept in the next passage, Rom 8,23–25.

¹⁴ J. A. FITZMYER, *Romans*, 505–506 expresses amazement about the fact that in neither of the three units is Jesus Christ mentioned. At most the expression „redemption of our bodies” in verse 23 (*ten apolutrosin tou somatos hemon*) could bear some soteriological connection. The *aparkhe* of the Spirit, the already given Spirit as the beginning of the new life, however, is a sign that Paul is speaking about the renewed christian life. E. W. STEGEMANN, „Das ängstliche Harren der Kreatur“, 267, calls attention to the fundamental meaning of *aparkhe* as „birth document“, so that the Spirit could be understood as the birth document of a christian.

¹⁵ The consensus is underlined in M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 509; M. RASTOIN, „Ecologia e destino umano”, 554. See also U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, 152–153; J. A. FITZMYER, *Romans*, 506–507.

¹⁶ According to H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT VI; Freiburg et alii 1977) 258 Rom 5,5 spoke about the certainty of hope. The theme of Rom 8,18–27 then would be the extraordinary quality of this hope. B. BYRNE, „Creation groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18–22”, In: N. C. HABEL (ed.), *Readings from the Perspective of Earth* (The Earth Bible 1; Sheffield 2000) 193–203 connects the two passages and finds in this connection the firm point for his interpretation of Rom 8,19–22 as covering a dimension lacking in the earlier text.

THEOLOGICAL BACKGROUND OF ROM 8,19–22

Interpreters agree about the Jewish apocalyptic background of our passage.¹⁷ According to Jewish apocalyptic, the just ones suffer almost necessarily under the reign of the impious and ungodly and it is only God who brings to an end this reign of injustice.¹⁸ This suffering of the just ones is a sign of their belonging to God in an unjust world. The real task of the just ones is to stand firm amid those sufferings, which are now almost insupportable, but will prove to be negligible when seen from the final point of view of the perfection at the end of times. Nature takes part first in the sufferings, then also in the renewal¹⁹ and even in the judgment against the impious.²⁰

¹⁷ Cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, 148–151. Wilckens takes some examples from hellenistic literature, mostly parts of the Corpus Hermeticum, about groaning (XXIII, 3; I, 28). These texts, he explains, do not expect the participation of the human person and body in the glory of Christ, but the liberation of the spirit from the body. As a hellenistic feature, freedom from corruption and transiency was diffuse also among Jews: *morietur corruptum* (4Esdra 7,31). See also: M. RASTOIN, „Ecologia e destino umano. La creazione in San Paolo”, *Civiltà Cattolica* 2015,2, 552-565. According to Marc Rastoin Paul is building his theology of creation on the thought of early Judaism. His most important points are to be found in Jewish apocalyptic literature. The real novelty of Paul would be his view of the unity of everything in the resurrection of Jesus Christ. The resurrection of Christ is for him the eschatological and apocalyptic event which is able to change and express the new status of all the created world.

¹⁸ See U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, 148–150.

¹⁹ The statements of Paul embody without doubt major points of these apocalyptic frameworks, but he clearly reinterprets them too. Paul speaks about the sufferings of the just ones only in a very general way. After chapter 7 the actual sufferings of the just ones appear to be more of an inner nature, caused not or at least not only by external powers. Our passage is dominated by the image of cosmic transformation. Paul hints at the most in a very subtle way to the contemporary mastership of powerful and rich people, so as to touch the hearts of the Romans, while discussing the fate of Adam, mankind and the whole of nature.

²⁰ Cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, 149, note 622: Is 13,9–13; 24,1–6.18–23; Jer 4,23–28; Ez 32,6–8; Joel 2,10; 4,15s; Am 8,9; Hab 3,6–17. J. BARTON, „Reading the Prophets from an Environmental Perspective”, In: D. G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU (ed.) *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London 2010) 46–55 accepts and interprets the concept of a „cosmic covenant”. This covenant is presented in rather late prophetic texts (e.g. Is 24; Os 2), but according to Murray the thought itself is very old. The image of the unity of the fate of nature and humankind would then belong not only to late apocalyptic, though it becomes explicit only there, in Jewish tradition.

The narration about original sin (Gen 3,17–19; 5,29) and later on the eschatological transformation of creation, the promise of new earth and new heaven (cf. Is 65,17; 66,22), matured into a unified narrative and were related to a messianic era during the intertestamental period.²¹ Rabbinic literature gives testimony to theological solutions known probably also to Paul: Adam's sin placed a burden also on the created world, so that nature lost the blessing given by God.²²

PROBLEMS REGARDING THE ECOLOGICAL INTERPRETATION OF ROM 8,19–22

There are some points in the exegesis of Rom 8,19–22 which in fact do not support an ecological reading, but which do show the possible direction of such an interpretation.

First of all there is the case of the noun *apokalypsis*, and its verbal form, in verses 18–19. We have to underline that in both cases the real subject of the action is God. The participial form of the verb is clearly a *passivum divinum*, for it is God himself who is acting in order to reveal his glory in the created world, an action eagerly awaited by creation. In the catholic Hungarian translation tradition the word used for revelation is *megnyilvánulás*,²³ which has a more active meaning, and today is often used also as a synonym of „declaration”. It would seem then, that creation is waiting for new actions of the redeemed, who actively demonstrate their new relation to creation. This is not meant by Paul. The „RUF” Bible translation of the protestant Hungarian Bible Association gives at this point „megjelenés”, meaning something like „appearance”. This word says more about the apocalyptic background of Paul's statement, where the redeemed appear or come together with the divine actor at the end of the world.²⁴

Verse 20 has some important exegetical questions, which have implications also for a possible ecological reading of the text. The verb *hypotasso* appears twice in this verse. With the first we read again a *passivum divinum*, continuing the *apokalypsis*. The second case, however, where Paul repeats the verb in a participial form, so as to specify his own statement (*dia ton hypotassonta*), leaves us perplexed. Who is the real subject? Is it God's sovereign decision, which relates the fate of nature to that

²¹ J. A. FITZMYER, *Romans*, 505.

²² J. A. FITZMYER, *Romans*, 505, and STRACK-BILLERBECK III, 247–255.

²³ SZIT; KNB; Simon T. László.

²⁴ We can point to Mt 25,31: „When the Son of Man comes in his glory, and all the angels with him...” For further examples see M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 510, note 25: Col 3,1–4; 1Joh 3,1–2; EthHen 38,1; 53,6.

of humanity, or could it be the sinful decision of Adam, which is meant here? The majority view of the exegetes²⁵ supports also in this second case the action of God.²⁶ It was not man who decided the fate of the world. Although man is part of this world, he and she have a conscious relationship to nature from the beginning. So then, if God is the real acting person, his role is again the center of attention in dealing with the corruption of nature. As for ecological theology we have to say that at this point again the text does not give a direct and undisputed case for denouncing man's fault, nor is its opposite, a type of atonement or retrieval, demanded.

As to verses 21–22, we can state in a rather summary way: Paul promises the appearance of freedom at the end times. The communion with the fate of humans is now a positive sign. There is a parallelism between verses 19–20 and 21–22, where verses 19 and 21 offer a positive vision, whereas verses 20 and 22 show the present groaning and expectation, mentioning also the mistakes of the past. The created world is seen as a complex unity, distinct but not separated from humankind, „groaning together in birth pangs”, waiting as a whole, as a multifaceted unit.

We should underline the fact that Paul at this part of his argument has not yet completed his theme. He does not reflect explicitly on the status of nature, pausing for a short moment and then going on to the fate of human beings. The two parts of the text make us feel the common expectation, the unity of a common past and future, the one symbolic „body” of nature and humans. Humans are not separated from the created world, rather they are interpreted as part of it. This momentary stop of the text in verse 22 attributes however an active role to the created world, a capacity of communication, recognizable by humans in faith.

SOME ASPECTS OF AN ECOLOGICAL READING OF ROMANS 8,19–22

In the light of what has been said until now, we have to set out, in accordance with the statement of Michael Wolter already cited, that Romans 8,19–22 is a theocentric and apocalyptic text, expecting the final renewal of the created world first of all and decisively from the action of God. Yet, this decisive transformation will develop

²⁵ B. BYRNE, „Creation groaning”, 198-199 thinks in both cases of Adam as the subject, but identifies himself as representative of the „minority reading”.

²⁶ At the end of the sentence we read „in hope” (*ep'elpidi*), which in this case is likely to be related to God more than to humans. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 261 interprets the second *diatasso* in relation to Adam, but hope back to the beginning of the sentence and back to God. Others consider the difficult expression *dia + accusative* but this too can be related to God, cf. M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 512.

by the manifestation of the final, redeemed, eschatological status and glory of human beings. As for our concept of ecological theology and the conservation of nature, we tend to make a discourse about the past, whereas Paul in this text is pointing decisively to the future.

Paul in this case does not speak the language of exhortation, but in apocalyptic terms. In Romans 8,19–22, understanding the groaning of nature as a place of the manifestation of the glory of God is rather a possibility of grace for human beings. Human responsibility in this text is at most a mediated one.²⁷

Fundamentally, Paul writes about the groaning of nature in order to call attention to the divine glory which is to be revealed. Paul personifies nature, giving nature a very special role in a drama. Its active role is passivity,²⁸ expectation, desire, longing,²⁹ whereas Paul and his readers have to attend and to hear that groaning, which is powering up their own personal groaning and desires. The presence of nature in this drama makes humans more understandable to themselves.³⁰ The created world has the role of complainer, as humans do in their weakness (cf. Rom 8,26), and as the Spirit itself does, „with sighs too deep for words”, on behalf of humankind and in terms which cannot be spoken and remain unspoken.

²⁷ Cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 260: „Der ‚verklärte‘ Mensch, das ist aber der Mensch als der ‚Sohn Gottes‘, der der ‚Erbe Gottes‘ und Miterbe Jesu Christi ist. Damit ist dem Menschen eine unendliche Verantwortung auferlegt: die Erfüllung aller Sehnsucht der Erde und des Himmels zu werden, freilich nicht in dem Sinn, daß er sie etwa in dieses Über-sich-Hinaus ‚entwickelt‘, sondern in dem, daß er die wartende Erwartung der Kreatur dadurch erfüllt, daß er in der Kraft des Geistes als ‚Sohn Gottes‘ in Glaube und Hoffnung diesen Äon durchsteht, um selbst und mit ihm alle Kreatur von der ewigen Fülle der überschwenglichen *doxa* überschüttet und durchdrungen zu werden.”

²⁸ B. BYRNE, „Creation groaning”, 200–201 speaks about the „Persona of Creation”, which – because of the imagery of the „birth pangs” – is rather feminine. „The appearance of the essentially feminine image of creation giving birth is striking in a document (Romans) that otherwise appears so unrelentingly masculine in its imagery and in the selection of Scriptural characters (e.g. Abraham, Adam, Moses, Pharaoh, Jacob and Esau) to which it appeals.”

²⁹ The word *apokaradokia* figures only in the New Testament (Rom 8,19; Phil 1,20). Some would attribute an imaginative sense to it („waiting with a head bowed forward” – *apo + kara + dekomai*), some others the moment of despair (Luther: „ängstliches Harren“), but none of these interpretations is fully provable. In Phil 1,20, however, the word is a parallel to hope. Its meaning must be something like intensive waiting. Cf. H. BALZ, Art. *‘apokaradokia’*, In: EWNT I, 317–319.

³⁰ Cf. T. A. VOLLMER, „A Theocentric Reading of Romans 8,18–30”, 795–797. Vollmer considers a type of conversation between God, the Spirit, the human spirit and the created world. At the end of time God is going to heed the groaning sent to him by nature, also through humankind. Vollmer shares the opinion that ecology cannot be founded directly on this passage without some theological mediation.

The sighs and complaint of the Spirit cannot be spoken, because the Spirit belongs to the heavenly sphere. The Spirit sighs, appropriating the complaint of humans and taking it to God himself.³¹ But is not every sigh and complaint unspeakable? The text shows the created world and humans in expectation of the „manifestation of glory”, so that these „*personae*” hire their voices to each other, until they meet in glorifying God.

In this case, our interpretation of the text does not „correspond” to the text. It rather answers, gives response to the unspoken, implicit, possible imports of the text. One of the defenders of the ecotheological interpretation of our text, Brendan Byrne, makes the point³² that Paul in this text did not formulate such moral behavior that from the human perspective would respond to the sigh of nature. Byrne claims that Rom 8 can speak a modern ecological theology if we assume that the mythical language describing the past speaks also about the present and that, similarly to the „story of sin”, there is also the „story of grace”, which is not yet explained, not yet seen.

The eschatological lines of thought in Pauline theology are also worth mentioning. It seems that in this text the symbols and thoughts of apocalyptic dominate.³³ Apocalyptic and eschatology do not contradict each other, however. When Paul mentions the Spirit (and most of all that Christians receive the Spirit of childhood, and call on God as Father), this expression of hope points to the fact that the final age has begun. Therefore, we agree with Roman Kühschelm:³⁴ „If the baptized have already received the Spirit, giving them already now the pledge of eschatological freedom (Rom 8,2.14–17; 2Cor 3,17), if they are already now 'new creation' (2Cor 5,17; Gal 6,15), then this has to affect also their relation to creation.” Creation is a value which is not going to be annihilated³⁵ but it awaits the fuller manifestation of its inner essence.

³¹ Cf. M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 524–525.

³² B. BYRNE, „Creation groaning”, 199–201.

³³ According to S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen 1989) 385–388 Paul does not take the dichotomy of „hopeless present” – „glorious future” as a starting point, but he is arguing for the continuity of hope of the faithful (and of the world) and the final future.

³⁴ K. KOENEN, R. KÜHSHELM, *Zeitenwende*, 94. We should also mention the theologoumenon of „new creation”. T. RYAN JACKSON, *New Creation in Paul's Letters*, 165 presents parallel characteristics between Rom 8,18–25 and the thought of new creation in 2Cor 5.

³⁵ S. E. MCGINN, „All Creation Groans in Labor: Paul's Theology of Creation in Romans 8:18–23”, In: C. J. DEMPSEY, M. M. PAZDAN (ed.), *Earth, Wind, and Fire*, 114–123 describes feminist theology as valuing the human body and the cosmos. At this point of the Letter to the Romans, says McGinn wonderingly, Paul goes beyond feminist expectations. We read on page 122: „Curiously, Paul hints at precisely this same sensitivity without giving up his eschatological vision. The eschaton will bring not holocaust but revelation of a reality already nascent in creation's present form. Far from being destroyed, the creation will be liberated to achieve its full potential.”

It is a commonplace about apocalyptic texts that they do not create future ethics: events of the final age are defined mostly by the action of God and the former deeds of persons (and readers) who in the final present show their real faces. Seemingly, apocalyptic defines the history of the world, yet, at the end it creates an expectation. The question of a proper ethical decision and behavior brings about the question of „cooperation” between God and man. After the „submission”, that is after the worsening of the relationship between God and the world, the new action and the new moral decisions of redeemed and faithful people are something in which both God and his people interact.

How could we formulate the ethical imperative of a fundamentally apocalyptic approach? The question is whether Pauline ethics can be interpreted as purely apocalyptic. Do we not find any signs also in this letter, that Paul considers that the situation of the world is changeable through human action? Are we simply to wait for the moment of manifestation, or is this same manifestation already begun in human actions too? It is on the one hand without doubt that apocalyptic texts encourage steadiness and persevering. On the other hand, according to their very essence, they cover up something, inviting readers to realize what is going on around them, and to prepare themselves in this way to decide properly at the end of time.

Is it not this that Paul is helping us with regarding the groaning and longing of nature? Should we not discover how we are really related to nature, in order to rethink and reformulate our relation to nature? One of the most well-known statements of those who encourage a renewal of our relationship with nature is that we „forgot” how much we were connected to nature.³⁶

Paul presupposes the narrative about the sin of the first man and woman, and about their confused relationship to nature. The responsibility of humans does not come from the consciousness of their sin. This sin, however, can help humans to

³⁶ We point again to Rowan Williams, who interprets the concepts of „redemption” and „understanding” together. The human mind is not created to use others as tools, but to understand its own limits in a system far greater than itself, with the capacity at the same time of contributing to the positive function of that same system. Cf. R. WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, 194: „As is true in various ways throughout the whole created order, humanity and its material context are made so that they may find fulfilment in their relationship. Without each other they are not themselves. (...) God restores relationship with himself through the life, death and resurrection of Jesus: he shows his face to us and, as St Paul says in *2 Corinthians*, our own faces are 'unveiled' as we advance towards God. We are revealed for who or what we are. And in this event we become able to reveal what the entire material world is for, to display it as a sign of love by our loving and just use of it – and by our contemplative respect for it and our capacity to let it be. (...) Our own redemption is the re-creation of our intelligence.”

access the truth of the „beginning”. If, however, the narration of the first sin is no longer interpreted as an old, yet real story, but as a narrative formulation of the constant basic situations of human experience, then redemption also will have a new meaning.³⁷

CONCLUSION AND FURTHER PERSPECTIVES: NATURE AND LANGUAGE

Presenting the common fate of the created world and humankind we meet some texts already in the Old Testament, which personalize nature, describing its fate as parallel with that of humans, in both what is bad and what is good. The Pauline letters mention natural phenomena, plants or animals usually in contexts of characterizing human behavior or qualities. Pauline language in general suggests that human beings understand themselves better through the created world. That is why Paul uses imagery taken from nature, to picture for example the reality of resurrection (1Cor 15,35–44) or to interpret the relationship between Israel and the church (Rom 11,13–24). Taking care of the animals is still the task of human beings according to 1Cor 9,9–10, and the Lord considers human beings, even when he prescribes care for animals (cf. Deut 25,4 and 1Tim 5,18). Using biblical imagery and language, Paul sometimes mentions animals in metaphors, even giving animal names to the negative characteristics of human beings (cf. Phil 3,2: dogs; 1Cor 15,32: wild beasts). These are momentous expressions: people discover through them animal-like aggression in themselves, but at the same time they distance themselves from that same aggression.

Romans 8,19–22 is a text which goes beyond that language, and creates universally, with regard to the whole of nature, a new possibility of communication. People can discover not only their negative side in the created world, but also their positive reality.

The importance of psychologically described behavior and inner experience has been revalued in the past century. Human beings experience themselves anew as groaning, longing creatures, in search of new expressions of their experience. This experience is often bodily, not spiritual, and so human, because it is realized in the interaction between soul and body, so much akin with nature. Paul uses kinship with nature in order to help his readers recognise the plan of God.

³⁷ Cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, 153, about the Commentary of Johannes Chrysostomos on the Letter to the Romans: already Chrysostomos pointed to the frequent use of the Psalter and of the prophets to express human behavior through animal images.

This text is among a few which elevate the positive vision of nature in the New Testament world, so as to make perceptible the participation of the created world in redemption. As Jesus relates himself to nature and its beauty and value usually in an indirect way,³⁸ so the deepest interest of New Testament texts points to the fate and actions of human beings. We can be very grateful then for the fact of possessing some texts, where the authors showed human beings to be creatures among other creatures, playing a very special role in the interaction of the whole.

³⁸ See: R. BAUCKHAM, „Reading the Synoptic Gospels Ecologically”, In: D. G. HORRELL, C. HUNT, C. SOUTHGATE, F. STAVRAKOPOULOU (ed.) *Ecological Hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London 2010) 70–82.

ANTHROPOLOGIE IM GALATER- UND RÖMERBRIEF

Martin MEISER

Menschliches Handeln beruht auf Entscheidungen, die Konsequenzen haben können für andere Menschen. Schon seit der Antike denken Menschen deshalb darüber nach, was ethisch gut ist und was schlecht, aber auch darüber, wie der Mensch zu Entscheidungen kommt, welche Faktoren sein Handeln steuern. Paulus hat keinen Traktat über die Ethik geschrieben. Man hat in der sog. *New Perspective on Paul* bestritten, dass es dem Apostel überhaupt um das Individuum gehe¹, Röm 7 aber doch unterschätzt.² Deshalb lohnt es sich, seine Aussagen mit den Aussagen zeitgenössischer Philosophie zu vergleichen.

I. DIE FRAGE NACH DER HANDLUNGSSTEUERUNG IN ANTIKER PHILOSOPHIE

Die schon früher gestellte Frage nach der Einordnung paulinischer Theologie in den Horizont antiker Philosophie³ haben gegen Ende des 20. Jahrhunderts Hildebrecht Hommel, Gerd Theißen und Theo Heckel mit Rekurs auf die Tradition vom „inneren Menschen“⁴ wieder aufgenommen. In neuerer Zeit haben dies umfassender Troels Engberg-Pedersen, Niko Huttunen und Karl-Wilhelm Niebuhr mit Rekurs

¹ Krister Stendahl, *Paul and the Introspective of the West* (1963), in: ders., *Paul among Jews and Gentiles and other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1987), 78–96.

² So die Kritik bei Friedrich Wilhelm Horn, *Die Darstellung und Begründung der Ethik des Apostels Paulus in der new perspective*, in: ders. / Ruben Zimmermann (Hrsg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, WUNT 238 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 213–231; vgl. auch Jens Schröter, *Der Mensch zwischen Wollen und Tun. Erwägungen zu Römer 7 im Licht der „New Perspective on Paul“*, in: Paul-Gerhard Klumbies/David S. du Toit (Hrsg.), *Paulus – Werk und Wirkung, FS A. Lindemann* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 195–223 (205).

³ Adolf Friedrich Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, RVV 10 (Gießen: Alfred Töpelmann, 1911).

⁴ Hildebrecht Hommel, *Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung*, *ThViat* 8 (1961/2) 90–116 = ders., *Sebasmata: Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Bd. 2, WUNT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 141–167, Nachtrag 168–173); Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (Göttingen, 1983), 213–223; Theo K. Heckel, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, WUNT II 53 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993).

auf stoische⁵, Samuel Vollenweider, Stanley Stowers, Emma Wasserman und George van Kooten mit Rekurs auf platonische Tradition getan.⁶ Ich skizziere kurz die Positionen von Troels Engberg-Pedersen, Niko Huttunen, Emma Wasserman und George van Kooten.

Troels Engberg-Pedersen zufolge ist die völlige Umwandlung der Person als Ergebnis der Bekehrung zu Christus nur in Analogie zu dem stoisch gedachten Konversionsprozess von der unphilosophischen zur philosophischen Lebensweise zu verstehen.⁷ Man könne auch den Imperativ Gal 5,16 stoisch begreifen, als Erinnerung daran, was die Glaubenden seit dem Christuserignis bereits sind. Auch stoische Paränese setzt voraus, dass die Adressaten grundsätzlich um das Gute wissen.⁸ Niko Huttunen behauptet in seiner Arbeit „Paul and Epictetus on Law“ die Nähe des Paulus zu Gedanken Epiktets u.a. unter Verweis darauf, dass Röm 7 nicht die dualistische Anthropologie Platons, sondern die holistische Anthropologie Epiktets voraussetzt.

In Abgrenzung von Engberg-Pedersen zieht Emma Wasserman Platon wie auch platonische Traditionen zur Erklärung heran, vornehmlich Philo, Plutarch und Galen. Die Genannten lokalisieren den schlechteren Seelenteil in der Leiblichkeit des Menschen.⁹ Wasserman zufolge geht es in Röm 7 nicht um moralische Schwäche, sondern um völlige Immoralität.¹⁰ George van Kooten sieht im paulinischen Konzept vom Ebenbild Gottes, in das wir hinein verwandelt werden sollen, eine Nach-

⁵ Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh: T & T Clark, 2000; ders., *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford: Oxford University Press 2010; Niko Huttunen, *Paul ad Epictetus on Law. A Comparison*, LNTS 405, London/New York: T & T Clark, 2009; Karl-Wilhelm Niebuhr, Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen, *NTS* 62 (2016), 1–30. Karl-Wilhelm Niebuhr hat den Vortrag 2014 in Szeged gehalten.

⁶ Samuel Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, FRLANT 147 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 352f.; Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (Hew Haven, CT: Yale University Press, 1994; non vidi); Emma Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology*, *JBL* 126 (2007), 793–816; ead., *The Death of the Soul in Romans 7*, *WUNT* II 256 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); George H. van Kooten, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, *WUNT* 232 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), zu Röm 7 vgl. S. 370–388.

⁷ Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), 164. 294.

⁸ Troels Engberg-Pedersen, *A Stoic Concept of the Person in Paul? From Galatians 5:17 to Romans 7:14–25*, in: Clare K. Rothschild / Trevor W. Thompson (ed.), *Christian Body, Christian Self*, *WUNT* 284 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 85–112 (98).

⁹ Wasserman, *Death of the Soul* (2008), 91, mit Aufnahme von Plutarch, *Virt.* 450e.

¹⁰ Wasserman, *Death of the Soul* (2008), 6f.

wirkung des platonischen Gedankens der ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δύνατον¹¹; ferner sieht er in Röm 7 platonischen Dualismus am Werk, wie der Verweis auf den inneren Menschen einerseits, das σῶμα in Röm 7,24 andererseits zeigt.¹²

Generell betone ich: Paulus argumentiert nicht auf philosophischer Höhe. Wichtige termini fehlen¹³, andere verwendet er nicht im speziell philosophischen Sinn¹⁴, obwohl ihm das hätte nützlich sein können.¹⁵ Der Begriff ἀρετή erscheint nur einmal in Phil 4,8, eher nebenbei. Paulus reflektiert nicht über die Frage „Belehrung oder Gewöhnung“¹⁶, was ihm bei manchen in Korinth gegebenen Problemen hätte helfen können. Möglicherweise hätte er auch nicht Stellung beziehen können in der Debatte, ob man Affekte mit Zenon als unvernünftige Seelenbewegungen¹⁷, mit Chrysipp als falsche Vernunft-Urteile¹⁸, mit Poseidonios hingegen als Wirkungen irrationaler Seelenteile auffassen müsse.¹⁹ Auch hätte er wohl kaum Stellung bezogen zu der Frage, wie die Seele im Zustand der Emotion bewegt wird oder sich selbst bewegt.²⁰ Man kann die Briefe des Apostels nur bedingt mit speziellen

¹¹ Van Kooten, *Anthropology*, 199–219. Zur Wirkungsgeschichte von Platon, *Theaet* 176b vgl. van Kooten, *Anthropology*, 129–181.

¹² Van Kooten, *Anthropology*, 381f.

¹³ Das gilt für die termini ἄλογος, ἄσκησις, βούλησις (positiv bewerteter Gegenbegriff zu ἐπιθυμία, so DiogL VII 116), ἡδονή, κατάληψις, συγκατάληψις und φαντασία. Auch die Wendung πνεῦμα ἡγεμονικόν in Ps 50 (51),¹⁴ hat bei Paulus nicht sprachbildend gewirkt, anders als bei Philo (z.B. *LegAlleg* I 39: ψυχῆς ἡγεμονικόν u.v.m.).

¹⁴ Das gilt für die Begriffe διαίρεσις und προαίρεσις.

¹⁵ So verwendet er den Begriff καθήκον nur in der Wendung τὰ μὴ καθήκοντα in Röm 1,28, obwohl er damit ebenso gut hätte erklären können, wonach sich die Verwirklichung der ἀγάπη richten könnte.

¹⁶ Anders Philon von Alexandria: Ihm gilt Abraham als Beispiel der Belehrung, Jakob als Beispiel der Gewöhnung. Zur Notwendigkeit der Übung vgl. Poseidonios, *Frgm.* 187; Musonius Rufus, *Diss.* 5.

¹⁷ SVF 1, 209 (Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Iohannes ab Arnim, vol. 1, Leipzig 1903 = Stuttgart: Teubner, 1964, 51).

¹⁸ SVF 3, 462 (Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Iohannes ab Arnim, vol. 3, Leipzig 1903 = Stuttgart: Teubner, 1964, 115).

¹⁹ Poseidonios, *Frgm.* 34.

²⁰ Poseidonios, *Frgm.* 164. Leichter ist es, die Position des Paulus in der Frage zu bestimmen, ob man Affekte eindämmen oder ganz ausrotten soll (vgl. dazu Poseidonios, *Frgm.* 164; Cicero, *fin.* III 35; Seneca, *Ep. ad Lucilium* 116,1.8). Paulus hätte, wie Gal 5,24 und Röm 6,6 nahelegen, wohl im Sinne Senecas und Ciceros entschieden, ohne dem Menschen die Fähigkeit zuzusprechen, die Affekte selbst ausrotten zu können; vgl. Lorenzo Scornaienchi, Die Unterscheidung von σὰρξ und σῶμα und ihre Konsequenzen für die Ethik des Paulus, in: F. W. Horn / U. Volp / R. Zimmermann (Hrsg.), *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik /*

philosophischen Theorien vergleichen. Möglich allerdings ist ein Vergleich auf allgemeiner Ebene, und zwar deshalb, weil Paulus einige unspezifische termini (z.B. ἀσθένεια²¹, ἀφορμή²², ἄγροστοι²³, δοκιμάζειν²⁴ und ἐξαπατᾶν²⁵) wie einiges allgemeine Gedankengut²⁶ aufgenommen hat, ebenso einzelne Motive wie die Sklavenmetaphorik (sie begegnet auch bei Epiktet und Philo²⁷) und das Motiv des „Inneren Menschen“. Insofern können wir durchaus fragen, wie sich Paulus die Handlungssteuerung des Menschen denkt.²⁸

Auffällig ist, dass in der modernen Diskussion von der Stoa manchmal entweder nur die drei ersten Schulhüpter Zenon, Kleantes und Chrysipp²⁹, oder nur Muso-

Contexts and Norms of New Testament Ethics, Band IV, WUNT 313 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 329–349 (345).

²¹ Paulus spricht in Röm 8,3 von der ἀσθένεια τῆς σαρκός, wo Poseidonios, *Frgm.* 164, von der ἀσθένεια τῆς ψυχῆς spricht.

²² Der Begriff ἀφορμή kann in stoischer Literatur gelegentlich die Abneigung benennen (SVF III 28,22; 29,2 = DiogL VII 104). Ihr steht die ὁρμή als Antrieb gegenüber (DiogL VII 85. 110). Allerdings gibt es für ἀφορμή auch den Gebrauch „Möglichkeit, Gelegenheit, Anlass“ (Xenophon, *Mem.* III 12,4, ferner Demosthenes, or. 1,23: τὸ γὰρ εὖ πράττειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμή τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίγνεται Weitere Belege nennt Michael Wolter, *Der Brief an die Römer*, 1. Teilband: Röm 1–8, EKK NF VI/1 (Neukirchen: Neukirchener Theologie/Düsseldorf: Patmos, 2014), 432 Anm. 32), der auch in der Stoa wiederkehrt, vgl. Poseidonios, *Frgm.* 186; DiogL VII 89.

²³ Vgl. Poseidonios, *Frgm.* 186 = Clemens Alex., *Str.* II 129,5; Plutarch, *de genio Socratis* 588 E.

²⁴ Vgl. Epiktet *Diss.* I 20, 6f.: „Es wird demnach das wichtigste und vornehmste Geschöpf eines Philosophen sein, dass er die Vorstellungen prüfe (δοκιμάζειν τὰς φαντασίας) und unterscheide (διακρίνειν) und keine ungeprüft annehme.“ Darauf verweist Udo Schnelle, *Begründung und Gestaltung der Ethik bei Paulus*, in: Roland Gebauer u.a. (Hrsg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums, FS O. Merk*, Marburger Theologische Studien 76, Marburg 2003, 109–131: 127. Als weitere Parallelen kann man Epiktet, *Diss.* II 18,24; Ench. I 5 anführen.

²⁵ Vgl. Epiktet *Diss.* I 28,8 (von der getäuschten Medea); *Diss.* I 18,6; IV 1,2–3, der von der Täuschung durch unkorrekte Information spricht.

²⁶ Im Römerbrief ist der Begriff ἐλευθερία im Vergleich zum Galaterbrief weitgehend eingeschränkt auf die Freiheit von der Sünde. Dieses Konzept ist dem Konzept Epiktets vergleichbar, der Freiheit von den Begierden (Epiktet, *Diss.* IV 1.23): Erst dann ist man wirklich frei.

²⁷ Epiktet, *Diss.* IV 1,77. 173; Philo, *Quaest. in Gen.* II 8.

²⁸ Vgl. dazu aus neuerer Zeit Reinhard von Bendemann, *Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln: Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7*, *ZNW* 95 (2004), 35–63; Karl-Wilhelm Niebuhr, *Jakobus und Paulus*, passim.

²⁹ So bei Wasserman, *Death of the Soul* (2008), 27–31.

nus Rufus, Seneca und Epiktet zum Vergleich herangezogen werden. Ich halte einen genaueren Vergleich mit Poseidonios für wünschenswert, weil er als Stoiker doch einiges an platonischen Einflüssen aufgenommen hat, gerade auf dem Gebiet der Anthropologie. Poseidonios (ca. 135–51 v. Chr.) lehrt im Anschluss an Platon, dass die Affekte den unvernünftigen Seelenteilen ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές entspringen.³⁰ So liegen die Quellen seelischen Verderbens nicht nur außerhalb unserer selbst, sondern in unseren unvernünftigen Seelenteilen.³¹ In uns lebt das Bessere in Übereinstimmung mit der Natur, das Schlechtere hingegen nicht. Es lebt nach der Leidenschaft.³² Dem Menschen ist es aber möglich, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, wenn er sich in keiner Weise von dem unvernünftigen Teil der Seele leiten lässt.³³

2. HANDLUNGSSTEUERUNG IM GALATERBRIEF

Entgegen landläufiger Erwartung beginne ich nicht mit Gal 5,13–26, wo sich gehäuft anthropologische Aussagen befinden. Die ursprünglichen Leser lasen den Brief von vorne; außerdem können wir diesen Abschnitt nur auf der Basis dessen verstehen, was Paulus zuvor gesagt hat.

2.1. Zielsetzung des neuen Lebens

Inmitten der Hauptthese des Galaterbriefes Gal 2,15–21 bietet Paulus in Gal 2,19³⁴ eine allgemeine Formel des menschlichen Lebensziels: Gott zu leben. Man kann den Dativ als dativus commodi oder als dativus relationis auffassen; ich bevorzuge aufgrund der sachlichen Nähe zu Röm 7,4.6 die erste Option.³⁵ Wie denkt

³⁰ Poseidonios, *Frgm.* 34.

³¹ Poseidonios, *Frgm.* 35: καὶ τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα.

³² Poseidonios, *Frgm.* 186.

³³ Poseidonios, *Frgm.* 187.

³⁴ Das ἐγώ in Gal 2,19 ist paradigmatisches ἐγώ: Paulus präsentiert sich den Galatern als Paradigma, dem diese nachfolgen sollen; so jedenfalls VINCENT M. SMILES, *The Gospel and the Law in Galatia. Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy*, Collegeville 1998, 165; ähnlich SAM K. WILLIAMS, *Galatians*, Abingdom New Testament Commentaries (Nashville: Abingdom, 1997), 75.

³⁵ Douglas J. Moo, *Galatians*, ECNT (Grand Rapids: Baker Academics, 2013), 170, bevorzugt letzteres. – Ein Leben jenseits der Todesgrenze, schon in diesem irdischen Leben präsent, steht nicht zur Diskussion (so aber Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC [London: T & T Clark, 1993], 144); das zeigt ein Blick auf die verwandten Formulierungen Röm 6,11.13; 7,4.6.

sich Paulus, dass dieses neue Leben möglich ist? Paulus erweist die in Gal 2,16–21 aufgestellte These in Gal 3,1–5 zunächst aus der Erfahrung, die die Galater selbst gemacht haben. Er verweist auf den Heiligen Geist, den wir empfangen haben (Gal 3,2)³⁶, den Gott uns dargereicht hat (Gal 3,5).³⁷ Paulus expliziert die Wirkung des Geistes hier noch nicht explizit. Die semantische Opposition ἐξ ἔργων νόμου – ἐξ ἁκοῆς πίστεως (Gal 3,2) legt aber nahe, dass es um den rechten Lebenswandel geht, nicht nur um die δυνάμεις – das wird sich in Gal 5,22f. bestätigen. Parallelen aus antiker jüdischer Literatur zeigen, dass Paulus hier durchaus im Rahmen des im Judentum Möglichen denkt.³⁸ Paulus sagt im Galaterbrief jedoch nicht, wie der Geist diese Befähigung in uns wirkt.

Gal 3,19 zufolge begreift Paulus den Menschen als ein Wesen, das zur παράβασις neigt und dieser παράβασις auch Raum gibt, weswegen unsere Sicherheitsverwahrung unter dem Gesetz notwendig war (Gal 3,23).³⁹ Paulus sagt aber nicht, was den Menschen dazu veranlasst. Er setzt voraus, dass diese Sicherheitsverwahrung für den Glaubenden nicht mehr erforderlich ist, erklärt aber nicht, inwiefern und woher wir die Kraft haben, jetzt, als Glaubende, der Neigung zur παράβασις zu widerstehen. Im positiven Sinne ergibt Gal 5,6 einen Impuls zum Thema Handlungssteuerung, in dem der maßgebende Glaube als „durch die Liebe wirksam“ bezeichnet wird. Was menschliche ἀγάπη meint⁴⁰, hat Paulus den Galatern vermutlich bei seinem Gründungsaufenthalt beigebracht – wir müssen es uns aus 1Kor 8,1; 13,1 erschließen. Diese Liebe ist, was Paulus erst später sagen wird, geistgewirkt (Gal 5,22). Man kann die ἀγάπη als erste unter den in Gal 5,22f. genannten Teilen der Frucht des Geistes auch als deren Summe und persönliche Voraussetzung empfinden. Sie ist die Triebkraft christlichen Handelns und zugleich re-

³⁶ Die Vorstellung begegnet bei Paulus schon in 1Thess 4,8; 1Kor 2,12.

³⁷ Dieses Argument mit der eigenen Erfahrung der Galater soll ihnen jedes Gegenargument, das auf die Notwendigkeit der Thora-Observanz zielen könnte, von vornherein aus der Hand nehmen.

³⁸ Auch dort gelten Gotteserkenntnis (1QH 4,17; 11,22; 4Q504 Frgm. 4,5) und Befähigung zum Tun des Rechten (1QH 8,6,11f.; 12,31; 15,6f.; 1QS 3,6f.; 4,20; CD 7,3; 4Q258 Frg. 2 col. ii 4) als durch Gottes Geist bewirkt.

³⁹ Auch der παιδαγωγός (Gal 3,24) hat die Aufgabe, dem ihn anvertrauten Schützling sein Fehlverhalten spüren zu lassen – deshalb muss Gal 3,19 im Sinne des Überführens und Eindämmens von Übertretungen verstanden werden (so auch François Vouga *An die Galater*, HNT 10 [Tübingen: Mohr Siebeck, 1998], 82, der auf die politisch-philosophische Tradition verweist, „die das Gesetz als notwendige Regelung der sozialen Ordnung betrachtet“), nicht in Sinne des Provozierens.

⁴⁰ Paulus hatte die Wortfamilie ἀγάπη/ἀγαπάω im Galaterbrief bisher nur in Form des Verbuns ἀγαπάω in Gal 2,20 verwendet, wo er von der Liebe Christi spricht.

gulierende Norm von Entscheidungen. Sie gilt „als das herausragende Telos der Ethik“⁴¹, als zentrale ethische Tugend; ihr eignet „materialethische Inklusivität“⁴². Sie steht an der Stelle, wo hellenistische Autoren Gerechtigkeit oder Menschenliebe als zusammenfassendes ethisches Leitprinzip für das Verhalten zu den Mitmenschen benennen.⁴³ Paulus aber steht mit dieser kategorialen Verwendung von ἀγάπη in jüdischer Tradition. Schon im Aristeasbrief (§ 229) gilt die Liebe als zentrale Leittugend, das Verhältnis zum nächsten betreffend: „Die Frömmigkeit ... ist eine herausragende Tugend. Ihre Kraft aber ist die Liebe“.⁴⁴ Lev 19,18 war wohl für Paulus ein entscheidender Anlass, sein Konzept als thoragemäß zu empfinden.

2.2. Das neue Leben im Geist und das Fleisch: Gal 5,13–26.

Zunächst muss man die Funktion des Abschnittes im Briefganzen klären. Er soll meines Erachtens sicherstellen, dass die Lehre des Paulus nicht zu einem Defizit in der Ethik führt. Vorwürfe der Gegner (vgl. Röm 3,8)⁴⁵ wie Ängste der Gemeinde sind also unbegründet. Für die Frage der Handlungssteuerung sind vor allem Gal 5,13.16.17 von Bedeutung.

Die Sprachform des Imperatives setzt Zweierlei voraus: 1. Man kann die Forderung verstehen und auch erfüllen; 2. Es legt sich aber nicht unbedingt von selbst nahe. Beides gilt auch für die Imperative in Gal 5,13.16. In Gal 5,13 impliziert die Form des Imperatives δουλεύετε, dass die Christen fähig sind, dem Wirken des Fleisches nicht Raum zu geben. Ebenso setzt in Gal 5,16 der Imperativ „Wandelt im Geist“ voraus, dass die Angeredeten, wodurch auch immer, dazu befähigt sind

⁴¹ Christof Landmesser, Begründungsstrukturen paulinischer Ethik, in: Friedrich Wilhelm Horn / Ruben Zimmermann (ed.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics, Band I*, WUNT 238 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 177–196 (192).

⁴² Michael Wolter, Die Liebe, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 449–453 (450).

⁴³ Michael Wolter, Die Liebe, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 449–453 (449); vgl. schon Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, 161: „love as the only valid principle of action“.

⁴⁴ Hinweis und Übersetzung bei Michael Wolter, Die Liebe, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 449–453 (450).

⁴⁵ Rudolf Hoppe, Paränese und Theologie im Galaterbrief – eine Profilskizze, in: Michael Bachmann / Bernd Kollmann (Hrsg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, BThSt 106 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 207–230 (229), spricht zu Recht von einer Sekundärfunktion der Mahnungen im Galaterbrief, „dass die Adressaten in Galatien den Paulus-Gegnern keinen Vorwand für ihre Restaurationsversuche liefern und so allen angestrebten Richtungsänderungen eine Absage erteilen.“

und prinzipiell um die Möglichkeit wissen. Πνεῦμα ist hier nicht mehr nur Gabe, wie es sich von Gal 5,17 her nahelegt⁴⁶, sondern auch Maßstab der Forderung – das legt sich durch Gal 5,25 nahe. Der Nachsatz in Gal 5,16 ist aber nicht als erneuter Imperativ aufzufassen, sondern konstatiert etwas, das gegeben ist: Wenn ihr im Geist wandelt, werdet ihr die Begierden des Fleisches gewiss nicht erfüllen.⁴⁷

Begehren kann in biblischer Tradition auch sexuell konnotiert sein⁴⁸, wobei nicht die Frage der Selbstkontrolle, sondern die Frage nach dem Recht einer sexuellen Verbindung entscheidend ist. Begehren ist in biblischer Tradition darüber hinaus grundsätzlich das Überschreitenwollen der eigenen Begrenztheit, wie die Fortsetzung in Ex 20,17 zeigt. In griechischer Philosophie ist das Problem des Begehrens einmal die mangelnde rationale Kontrolle⁴⁹, zum anderen die sozial schädliche Wirkung. Diogenes Laertios VII 113 listet folgende Unterarten auf: Bedarfsverlangen, Hass, Ehrgeiz Zorn, Liebe, Groll, Jähzorn. Die Liste zeigt, dass ἐπιθυμία sich längst nicht nur im sexuellen Begehren⁵⁰ verwirklicht, sondern als unangemessene Reaktion auf das Fehlverhalten anderer⁵¹ oder als Wirksamwerden eines falschen Kriteriums bei dem Versuch, das Ideal der Freundschaft zu verwirklichen. Liebe nämlich ist nach Diogenes Laertios der Versuch, jemand aufgrund von Schönheit zum Freund zu gewinnen. Dass Paulus in Gal 5,24 die ἐπιθυμίαι zusammenfassend als Verfehlung menschlicher Existenz kennzeichnet, kann zwei Ursachen haben: 1. In griechisch-römischer wie in jüdischer Tradition kann die ἐπιθυμία, da dem Inneren des Menschen entsprungen⁵², ebenso als Zusammenfassung gelten.⁵³ 2. Sozial schädigendes Verhalten steht auch bei Paulus in dem Lasterkatalog von Gal 5,19–21 mit

⁴⁶ So aber Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK 9 (Freiburg [Breisgau]: Herder, 1974), 376; Wilhelm Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, NEB 9 (3. Aufl. Würzburg: Echter, 1995), 38.

⁴⁷ Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, 341.

⁴⁸ Ex 20,17; Prov 6,25; Sus 32. In 4Makk 2,4f. steht, gemäß dem in 4Makk 1,13 ausgesprochenen Grundsatz (αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς) tatsächlich die Selbstbeherrschung im Vordergrund. Der Verfasser will zeigen, dass Juden ebensogut, wenn nicht sogar besser als Nichtjuden, zu einem philosophischen Leben befähigt sind.

⁴⁹ Vgl. Cicero, *Tusc.* III 11, 24.

⁵⁰ Dafür vgl. z.B. Xenophon, *Anabasis* IV 1,14 (παιδὸς ἢ γυναικός, καλῶν σωμάτων); Isokrates 3.39 (ἢ περὶ τοῦ παιδῶν καὶ γυναικῶν ἐπιθυμία).

⁵¹ Zorn gilt als Wunsch nach Rache für erlittenes Unrecht, Groll als Prädisposition zum Zorn, Jähzorn als dessen Aufwallung.

⁵² Philo, *Decal.* 142.

⁵³ Vgl. *EpArist* 223; Philo, *Spec Leg* IV 84f., *Decal.* 13. 173 einerseits; Epiktet, *Diss.* IV 1,175 andererseits. Zu den genannten (und anderen) jüdischen Texten vgl. Hermann Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, WUNT 164 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 242–251.

im Blick, so dass in Gal 5,24 die Begriffe *πάθη* und *ἐπιθυμῖαι* das wieder aufgreifen und nicht auf das Sexuelle eingengt werden sollten.

Gal 5,17 ist in Bedeutung und Funktion umstritten. Mehrheitlich Konsens ist, dass eine Parallele zu Röm 7,7–25 nicht gegeben ist; Röm 7,7–25 redet vom Menschen vor und außer Christus, wie ihn aber nur der Glaubende zu Gesicht bekommt; Gal 5,17 redet vom Christen⁵⁴, wie allein schon der Begriff *πνεῦμα* zeigt, der in Röm 7 fehlt.⁵⁵

Einige Exegeten haben bestritten, dass in Gal 5,17 überhaupt eine anthropologische Aussage vorliegt. Will Paulus wirklich den Zwiespalt in den Christen betonen, von denen doch gilt, dass sie, mit Christus gekreuzigt, eine neue Schöpfung sind und ihre Leidenschaften hinter sich gelassen haben?⁵⁶ Wird die Gewissheit, die Paulus in Gal 5,16b ausspricht, nicht brüchig, wenn Gal 5,17 einen Konflikt im Christenmenschen beschreibt?⁵⁷ Es ist in Gal 5,17, so Hofius, nicht von einem *Verhalten* des Widerstreites, sondern von einem *Verhältnis* der Gegensätzlichkeit die Rede.⁵⁸ Das Wollen, das man nicht verwirklicht, wenn das Fleisch die Oberhand gewinnt, ist das Wollen des Guten.⁵⁹ Gal 5,17 beschreibt also nicht den Widerstreit innerhalb der christlichen Existenz, sondern den grundsätzlichen Gegensatz zwischen den beiden als machtvoll vorgestellten Größen Fleisch und Geist.⁶⁰

⁵⁴ Otto Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburger Theologische Studien 5 (Marburg: N.G. Elwert, 1968), 71f.; Mußner, *Galaterbrief*, 378; Rhode, *Galater*, 235; Egger, *Galaterbrief*, 38.

⁵⁵ Merk, *Handeln aus Glauben*, 72. Auch kehrt die direkte Anrede von V. 16 in V. 17 wieder. Darauf verweist Otfried Hofius, *OWiderstreit zwischen Fleisch und Geist. Erwägungen zu Gal 5,17*, in: ders., *Exegetische Studien* (WUNT 223; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 161–172 (162). Der Gedanke wird auch durch Gal 6,1fne („Sieh zu, dass nicht auch du versucht wirst“) gestützt.

⁵⁶ Hofius, *Widerstreit*, 163.

⁵⁷ Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, 163.

⁵⁸ Hofius, *Widerstreit*, 166f., bindet den abschließenden Finalsatz nicht an das vorangegangene *ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται* an, sondern an 17aα („denn das Fleisch begehrt wider den Geist“). Zwischen Gal 5,17aα und Gal 5,17aβ bestehe nur scheinbar eine Parallele: Paulus spreche nicht von einem *ἐπιθυμῶν* des Geistes; vielmehr sei *ἐστιν* zu ergänzen. Die Versteile 17b.c bilden eine Parenthese.

⁵⁹ Andere Exegeten haben das unter anderen konfessionellen Voraussetzungen auch gelehrt, so etwa Egger, *Galaterbrief*, 38; Udo Borse, *Der Brief an die Galater übersetzt und erklärt*, RNT (Regensburg: Pustet, 1984), 195.

⁶⁰ Ähnlich Vouga, *Galater*, 133; Dunn, *Galatians*, 299. Auf Qumran-Parallelen macht aufmerksam: Jörg Frey, *Die paulinischen Antithese von ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition*, ZNW 90 (1999), 45–77 (54–63). Als Parallele zur paulinischen Verwendung von *σάρξ* vgl. auch 4Makk 7,18.

Ich halte die These nicht für richtig: Paulus verwendet in Gal 5,16–18 durchgehend die 2. Person Plural. V. 18 führt mit der Partikel δέ einen Gegensatz zu V. 17 ein, zeigt also, was die Angeredeten tun sollen⁶¹, um nicht wieder in die Situation zu geraten, die Paulus in Gal 5,17 beschreibt.⁶² Paulus weist, so Hofius faktisch wie Augustinus⁶³, „darauf hin, daß die Christen der σάρξ mit ihrer ἐπιθυμία durchaus noch konfrontiert sind.“⁶⁴ Freiheit darf „kein Anlaß dazu sein, dass die σάρξ⁶⁵ – die sie (scil. die Galater) einst beherrschende, jetzt aber überwundene Sündenexistenz – in ihrem Leben und Verhalten noch einmal zum Zuge kommt.“⁶⁶ Die Glaubenden – und nur sie – sind in die Wahlfreiheit gestellt.⁶⁷

In dem Nachsatz „sodass⁶⁸ ihr nicht tut, was ihr wollt“ beziehe ich den Schluss „was ihr wollt“ aufgrund der Einleitung ἃ ἐάν auf beides, auf das böse wie auf das

⁶¹ Um es mit Thomas Söding zu formulieren: „Gal 5,17 begründet die Mahnung von Vers 16, indem die Situation charakterisiert wird, die einen Imperativ notwendig macht.“ Thomas Söding, *Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief*, in: Michael Bachmann / Bernd Kollmann (Hrsg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, BThSt 106 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 165–206 (198).

⁶² Ähnlich Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011), 177.

⁶³ Belege bei Martin Meiser, *Galater*, NTP 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 270–272.

⁶⁴ Hofius, *Widerstreit*, 169.

⁶⁵ Worauf referiert σάρξ? Die Mehrheit denkt aufgrund von Gal 5,19–21 an die Ethik (Der Begriff σάρξ bezeichnet aber in Gal 5,17 nicht nur leibliche, gar sexuelle Sünden. Das ist in der Forschung aufgrund des Lasterkataloges Gal 5,19–21 Konsens). Susanne Schewe, *Die Galater zurückzugewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6*, FRLANT 208 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 118, denkt an Gesetzesgehorsam und Beschneidungsforderung. Letzteres ist mir nicht wahrscheinlich: 1. Der Leser kennt die Position des Paulus zur Beschneidungsforderung mittlerweile zur Genüge. 2. Der Leser hätte keinen Anhaltspunkt dafür, dass er den Begriff in Gal 5,17 anders verstehen soll als in Gal 5,19. 3. Für den Gebrauch des Begriffes im Sinne des Gottwidrigen gibt es im antiken Judentum ausreichend Belege.

⁶⁶ Hofius, *Widerstreit*, 168.

⁶⁷ Mußner, *Galaterbrief*, 378. Das ist auf jüdischem Boden verständlich. Die These der Willensfreiheit steht nach Dtn 30,11–16 fest und wird in Sir 15,11–20; PsSal 9,4; 4Esra 7,118–131 bestätigt. Dass der Mensch den Willen Gottes nur erfüllen kann, weil ihm der göttliche Geist dazu Beistand leistet, ist auch in 1QH XII 29–32 gesagt.

⁶⁸ Mit Louis J. Martyn, *Galatias. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 33 (New York u.a.: Doubleday, 1997), 494, ist die konsekutive Deutung vorzuziehen. Final deuten Merk, *Handeln aus Glauben*, 71; Richard N. Longenecker, *Galatians* (Word Biblical Commentary 41), Dallas: Word Books, 1990), 246; Dunn, *Galatians*, 299; Vouga, *Galater* 133.

gute Wollen.⁶⁹ Der Apostel meint nicht, dass der Mensch völlig handlungsunfähig wäre; damit wäre das Problem der Sünde entschärft, und Paulus könnte sich den ganzen Abschnitt Gal 5,13–6,10 sparen. Es geht vielmehr um die Eindeutigkeit der Lebensrichtung. Dass Paulus einkalkuliert, dass auch das böse Wollen nicht zum Vollbringen gelangt, ist kein Trost für ein angefochtenes Gewissen, sondern will lediglich zeigen, wie unmöglich eine solche Selbstauffassung ist.

Gal 5,18 erweckt mit dem Begriff ἄγεσθαι die Frage der Handlungssteuerung für den Glaubenden. Bei Paulus ist hier der Heilige Geist genannt; dieser steht bei Paulus da, wo Poseidonios und Plutarch von der Einwirkung des νοῦς auf die Seele und den Leib reden. Im Römerbrief wird Paulus zu einer präziseren Lösung finden.

Wer sich vom Geist leiten lässt, lebt faktisch nach dem Gesetz, so dass er es als Handlungssteuerung nicht mehr braucht. Auch in der Antike gab es entsprechende Vorstellungen, die zumeist in eine paradisische Urzeit verlegt wurden. *Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo / sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat*⁷⁰, heißt es bei Ovid, und Seneca meint ebenfalls: Anfangs hätten die Menschen von sich aus in Orientierung an der durch die Götter gegebenen Philosophie das Richtige getan, erst später seien aufgrund der Habsucht die Gesetze nötig geworden⁷¹. Die Norm des Geistes ist also entscheidend; der Christ erfüllt damit aber auch das Gesetz, wie Gal 5,14 nahelegt.

2.3. Der Stand der anthropologischen Terminologie im Galaterbrief

Wir stellen drei Fragen: Was ist neu im Vergleich zu früheren Paulusbriefen? Was wird im Galaterbrief nicht realisiert, aber zuvor im Ersten Korintherbrief und danach im Römerbrief? Was ist noch nicht realisiert im Vergleich zu späteren Paulusbriefen?

Neu ist im Galaterbrief: Paulus verwendet die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in Gal 5,17.19–23; 6,8 als Gegensatzpaar für das Gebiet des Ethischen und ordnet unrei-

⁶⁹ So auch Dunn, *Galatians*, 299, u.a. Martinus de Boer, *Galatians. A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 354, bezieht ihn mit Verweis auf Gal 5,16 auf das schlechte Wollen.

⁷⁰ Ovid, *Metamorphosen* 1:89f. Vorplatonische Mythologie ist in der Frage gespalten, ob es in der Urzeit Verfassungen und Gesetze gab (Platon, *Leges* 713c: Den Menschen sind durch die Dämonen εἰρήνη, αἰδῶ, εὐνομία, ἀφθονία δίκης geschenkt) oder nicht (*Politikos* 271e; *Leges* 680a). Zu der friedfertigen Gesinnung der Menschen des goldenen Zeitalters vgl. auch Tibull, *Carmen* 1,3,47f.; Seneca, *Octavia*, 398–403, zu deren Bewahrung von *religio* und *iustitia* Catull, *Carmen* 64,386; 398. In allen diesen Stellen fehlt jedoch ein Hinweis auf das sekundäre Notwendigwerden der Gesetze.

⁷¹ Seneca, *Ep.* 90,3. Zusätzlich kann man auf Poseidonios verweisen (van Kooten, *Anthropology*, 355).

nes Verhalten erstmals dem Begriff σάρξ zu.⁷² Der Begriff ἀφορμή erscheint in Gal 5,13 erstmals im ethischen Kontext. Nicht realisiert im Galaterbrief ist der Gebrauch der Begriffe σῶμα und νοῦς in allgemeinen anthropologischen Kontexten, obwohl es vom Ersten Korintherbrief bereits möglich gewesen wäre.⁷³ Anderes hat Paulus, als er den Galaterbrief schrieb, noch gar nicht entwickelt. Die Formel κατὰ σάρκα ist in Gal 4,23.⁷⁴ ähnlich wie in 1Kor 1,26; 10,18 gerade nicht ethisch gebraucht, anders als in 2Kor 1,17; 5,16; 10,2f.; 11,18. Das Syntagma δικαιοσύνη θεοῦ (2Kor 5,21) fehlt im Galaterbrief ebenfalls. Der Begriff νοῦς fehlt, damit auch die Frage, wie sich der Imperativ Gal 5,16 anthropologisch in Worte fassen lässt. Für das Thema „Verfehlung“ verwendet Paulus in Gal 3,19 den Begriff παράβασις. Terminologisch ist der Begriff hier noch Hauptbegriff, was im Römerbrief so nicht mehr zutrifft.⁷⁵ Der Begriff kann das Umfassende der Sündenverhaftung nicht zum Ausdruck bringen. Dieses kommt durch πεπραμένος (Röm 7,14) zum Ausdruck.

3. ANTHROPOLOGIE IM RÖMERBRIEF

Im Römerbrief hat der Apostel anthropologisch weitaus mehr differenziert, doch warum? Wahrscheinlich haben Menschen, die ihre Bindung an Jesus in ihre jüdische Identität integriert haben, an seinen Äußerungen zu Herkunft und Funktion der Thora in Gal 3 Kritik geübt. Jüdischem Denken entspricht es, dass man durch die Orientierung an der Thora dem gerecht werden kann, was Paulus in allgemeinen Wendungen wie „Gott leben“ oder „Gott Frucht bringen“ umschreibt. Die Kri-

⁷² Friedrich Wilhelm Horn, *Wandel im Geist. Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus*, *KuD* 38 (1992), 149–170 (166).

⁷³ In Gal 6,17 ist σῶμα wie in Phil 1,20 auf den eigenen Leib des Paulus bezogen. – Paulus gebraucht den Begriff σῶμα in anthropologischer Hinsicht im Ersten Korintherbrief da, wo – anders als später im Römerbrief – der Bezug auf akzeptierte (1Kor 7,4) oder nicht akzeptierte (1Kor 6; als implizite Warnung 1Kor 7,34) Sexualität gegeben ist. Im Römerbrief wiederholt Paulus die negative Wertung des σῶμα in ethischen Kontexten (Röm 6,6.12; 7,24; 8,10.13), gebraucht den Begriff in Röm 8,11 aber, wie schon in Phil 1,20; 3,21, für den vergänglichen Leib im Gegensatz zum unvergänglichen, in den wir hinein verwandelt werden sollen.

⁷⁴ Dort geht es nicht um eine moralische Wertung, sondern um den Gegensatz zwischen natürlichen und übernatürlichen Ursachen.

⁷⁵ Im Römerbrief bezeichnet παράβασις faktisch die Konsequenz dessen, dass es Gottes Gesetz gibt, das der Mensch immer wieder übertritt, oder der Begriff ist auf die Einzelverfehlung Adams (Röm 5,14) bezogen. Auch Vouga, *Galater*, 82 hält fest, dass der Begriff immer Einzelverfehlungen meint.

tiker⁷⁶ hätten die Mahnrede Röm 6,12–23 nur im Grundsatz akzeptieren können, aber nicht die Feststellung, dass man nicht sündigen solle, weil man ja *nicht* unter dem Gesetz stehe (Röm 6,14).⁷⁷ Sie hätten erst recht nicht akzeptieren können, dass das Fruchtbringen für Gott, die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes⁷⁸ (Röm 8,4), nur möglich ist, wenn man dem Gesetz gestorben ist (Röm 7,4).⁷⁹ Deshalb muss Paulus klarmachen, warum die Orientierung an der Thora nicht für ein „Frucht bringen für Gott“ garantieren kann.⁸⁰ In Röm 7,5 gibt er die entscheidenden Stichworte für den folgenden Abschnitt vor, während Röm 7,6 auf Röm 8 vorausweist.

3.1. Die Handlungssteuerung des vor- und außerchristlichen Menschen

Röm 7,5 benennt als Handlungssteuerung des vor- und außerchristlichen Menschen das Wirken der Leidenschaften in ihm. Der gebildete griechisch-römische Leser wird damit sofort ein unphilosophisches Leben in Unfreiheit assoziieren.⁸¹ Inwiefern die genannte Unfreiheit, die Wirksamkeit der *σάρξ* und der *ἐπιθυμίαι* erst „durch das Gesetz“ zur Realität werden kann (Röm 7,5), ist Thema von Röm 7,7–25.⁸²

⁷⁶ Man hatte ihm vorgeworfen (vgl. Röm 3,8), seine Lehre führe zu sittlicher Laxheit (Thomas R. Schreiner, *Romans*, ECNT [Grand Rapids: Baker Academics, 1998], 345 u.v.a.).

⁷⁷ Das gilt auch dann, wenn man ὑπὸ νόμον nicht als „unter der Forderung“, sondern als „unter dem Schuldspruch des Gesetzes“ auffasst (so Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, NTD 6 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989], 87).

⁷⁸ In Röm 7f. bezieht sich νόμος fast ausnahmslos auf die Thora. Ausnahmen sind nur Röm 7,23.25b. Die bekannte Diskussion kann ich aus Platzgründen hier nicht dokumentieren.

⁷⁹ 4Makk 2,6 vertritt die naheliegende Gegenposition: Allein dadurch, dass Gott das Gebot „Du sollst nicht begehren“ gegeben hat, ist bewiesen, dass der Mensch auch dazu imstande ist, das Gebot zu erfüllen. Auf diesen Gegensatz zwischen Röm 7 und 4Makk 2,6 verweist Stefan Krauter, *Is Romans 7:7–13 about akrasia?*, in: Clare K. Rothschild / Trevor W. Thompson (ed.), *Christian Body, Christian Self*, WUNT 284 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 113–122 (122).

⁸⁰ Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, 299. Röm 7 ist aber auch, was die Aussagen zur Funktion der Thora betrifft, eine Korrektur gegenüber Gal 3; so m.E. zu Recht Frank Matera, *Romans*, paideia (Grand Rapids: Baker Academics, 2010), 165.

⁸¹ Wer Philon von Alexandria kennt, kann sich daran erinnern, dass auch er sich ein Leben in Liebe und Freundschaft zu Gott nur dann vorstellen kann, wenn *σάρξ* und *σῶμα* wirkungslos sind; so Philo von Alexandria, *Leg. Alleg.* I 106f.; *Fug.* 58; vgl. Wasserman, *The Death of the Soul* (2008), 7.95.

⁸² So auch Wolter, *Römer*, 465.

Paulus bleibt dem treu, was er in Gal 3,21 geäußert hat: Das Gesetz kann nicht Leben schaffen. Er kommt aber seinen Kritikern insoweit entgegen, dass er die Notwendigkeit, dem Gesetz zu sterben, nicht mit dessen minderer Qualität begründet. Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12)⁸³, ist also keine Erscheinungsform der Sünde. Um beides festhalten zu können, Hochschätzung des Gesetzes wie Skepsis hinsichtlich seiner tatsächlichen lebensfördernden Wirksamkeit, muss er eine Theorie der Handlungssteuerung entwickeln. Dass das Gesetz trotz gegenteiliger Absicht zum Tode führt, begründet Paulus in der „Schwäche des Fleisches“, in der Neigung des vor- und außerchristlichen Menschen⁸⁴, dem Gesetz zu widersprechen. In Röm 7,7–13 greift er dazu einzelne Elemente aus der Erzählung von Pa-

⁸³ Zu beachten ist die Beobachtung von Wolter, *Römer*, 440: Diese Prädikate sind in biblischer Tradition vornehmlich Gottesprädikate. Röm 7,12 zeigt, wie Paulus die Thora ganz auf die Seite Gottes stellt.

⁸⁴ Paulus spricht in Röm 7 nicht einfach von sich selbst (er war am achten Tag beschnitten und lebte untadelig, vgl. Phil 3,5f., also nie ohne Gesetz), aber auch nicht von seiner eigenen christlichen Erfahrung (dem widerspricht Gal 2,19f.), auch nicht allgemein vom Christen (dazu passt 2Kor 5,17 nicht). In Röm 7 spricht Paulus über den Menschen vor und außer Christus, wie er aber nur vom christlichen Standpunkt des Glaubenden aus, von Röm 8 her, sichtbar wird; vgl. Matera, *Romans*, 165–167 u.v.a. Grundlegend für diese Sicht war der Beitrag von Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929 = ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, TB 53, München: Kaiser, 1974, IX–160. Zur Auslegungsgeschichte hinsichtlich dieser Frage vgl. Hermann Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, WUNT 164 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 13–105, Schröter, *Mensch*, 199–207. Der diesbezügliche Konsens ist aber wieder im Schwinden. Nach Günter Röhser, *Paulus und die Herrschaft der Sünde*, ZNW 103 (2012), 84–110 (91f.) hat Paulus das Wirken der Sünde als Gefahr auch für den Christen angesehen; allerdings ist der Christ dem in Röm 7 genannten Konflikt „nicht wehrlos ausgesetzt – ganz im Gegenteil.“ (92). Jens Herzer tendiert aufgrund des sprachlichen Duktus der ersten Person Singular und des Zusammenhanges mit Röm 6 wieder zur Auslegung auf den Christen; vgl. Jens Herzer, „Worin es schwach war durch das Fleisch“ (Röm 8,3). Gesetz und Sünde im Römerbrief – oder: Das Ringen des Paulus um eine neue Identität, in: Matthias Konradt / Esther Schläpfer (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, WNT 322 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 219–247, 238f. Nach Wolter, *Römer*, 432 (vgl. schon Rudolf Bultmann, Art. Paulus, *RGG*² IV (1930), 1019–1045 [1022]), meint Paulus den idealtypischen Juden; die Frage nach der Entstehung der ἐπιθυμία in den Nichtjuden bleibe ausgeblendet. Allerdings: „Kein frommer Jude hat prinzipiell das Gesetz als unerfüllbar oder als Stachel zur Sünde verstanden“ (Ernst Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a [Tübingen: Mohr Siebeck, 41980], 184). Für Käsemann, *An die Römer*, 195, ist erst in Röm 7,16 „die Situation des gesetzestreuen Juden geschildert, die nur in der Abschattung von 2,14ff. auch beim Heiden vorliegen mag.“ Das gilt, so Käsemann, *Römer*, 198, für V. 14–20, nicht mehr für V. 21–23.

radies und Sündenfall (Gen 3) auf⁸⁵, in Form einer „Ich-Rede“ als προσωποποιά⁸⁶, die das Motiv der Täuschung Evas aufnimmt.⁸⁷

Der Mensch wird erst anhand des Gesetzes mit der Sünde vertraut⁸⁸; sie, die bis dahin tot, d.h. wirkungslos war, wirkt nunmehr „jede Begierde“. Das Motiv, das ein Verbot die Begierde seiner Übertretung erweckt, ist auch in griechisch-römischer Tradition bekannt, bei Ovid⁸⁹ wie bei Cicero.⁹⁰ „Jede Begierde“ meint jedwede Form von Begierde aller möglicher Objekte, sich manifestierend in wiederholten Handlungen.⁹¹ „Dass die Sünde auflebte, ich aber starb“, erinnert biblisch geschulte Hörer an das Gericht Gottes, das den endgültigen Heilsverlust des Sünders impli-

⁸⁵ Werner Georg Kümmel, Römer 7,54f.; 86f., hatte das bestritten, hat sich aber damit nicht durchgesetzt. Terminologisch besteht die größte Nähe zwischen ἀπατάω (Gen 3,13) und ἐξαπατάω (Röm 7,11). Dass ἐπιθυμία in Gen 3,1–7 nicht vorkommt, ist kein Gegenargument: 1. ἐπιθυμία ist ein metasprachlicher Begriff. 2. In *GLAE* 19,3 und bei Philo, *Spec Leg* IV 84f. summiert ἐπιθυμία ebenfalls das Verhalten Evas. Vgl. insgesamt Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 204–213; Samuel Byrskog, Adam and Medea – and Eve: Revisiting Roman 7,7–25, in: Cilliers Breytenbach (ed.), *Paul's Greco-Roman Context*, BETHL 277 (Leuven: Peeters, 2015), 273–299 (285).

⁸⁶ Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven: Yale University Press, 1994), 258–284. Der Verweis auf die προσωποποιά hat seinen Vorläufer bei Origenes: Er vermutet, dass Paulus in Röm 7,14–25 die Rolle der φαῦλοι an, die die Gebote als gut erkennen, aber dennoch der Sünde anheimfallen.

⁸⁷ Samuel Byrskog, Adam and Medea – and Eve, 297.

⁸⁸ Das Verbum γινώσκειν meint nicht einen intellektuellen Akt. Das geht aus 7b und 8a hervor (Angelika Reichert, A Literary Analysis of Romans 7.7–25a, in: Martin Meiser [ed.], *The Torah in the Ethics of Paul*, LNTS 473 [T & T Clark International, London/New York, 2012], 70–99: 77f.).

⁸⁹ Vgl. Ovid, *Amores* III 4.17: *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata*: Wir streben immer nach Verbotenem und begehren das, was verwehrt ist. Weitere Beispiele bei Petra von Gemünden, Der Affekt der ἐπιθυμία und der νόμος. Affektkontrolle und soziale Identitätsbildung im 4. Makkabäerbuch mit einem Ausblick auf den Römerbrief, in: Dieter Sänger/Matthias Konradt [ed.], *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*, FS Christoph Burchard, NTOA 57 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 55–74 (70 Anm. 88).

⁹⁰ Nach Cicero, *Pro Sexto Roscio Amerino* 69, hat Solon kein Gesetz gegen den Vatermord erlassen habe, um nicht die Menschen überhaupt auf diese Idee zu bringen. Den Hinweis verdanke ich Stefan Krauter, Is Romans 7:7–13 about akrasia?, 120. Stuhlmacher, *Römer*, 96, verweist auf Sap 2,1–20: Schon da sei „klassisch dargestellt, wie der Gerechte mit seiner Gesetzestreue die Frevler geradezu zum Unrecht tun provoziert“.

⁹¹ Deshalb nennt Paulus in V. 8a auch kein Objekt des Begehrens.

ziert⁹², griechisch-römisch gebildete Hörer an die Unfreiheit, die mit dem Wirken der Leidenschaften gegeben ist. Die Sünde täuscht den Menschen; sie redet ihm ein (vgl. Gen. 3,4f.), er müsse „die Todesdrohung nicht ernst nehmen, unter der alle Übertreter des Gesetzes stehen.“⁹³

Röm 7,14–25 schildern nun den inneren Zwiespalt in dem vor- und außerchristlichen Menschen, der eine bleibende Gefahr auch für den Glaubenden darstellt – allerdings muss der Glaubende der Gefahr nicht erliegen. Bemerkt der vor- und außerchristliche Mensch diesen Zwiespalt oder bemerkt er ihn nicht? Dafür könnte sprechen, dass sich in Röm 7,14–25 genügend Ausdrücke des Erkennens finden.⁹⁴ Dafür könnte auch sprechen, wie Origenes den Abschnitt deutet: Das Ich, der menschliche Wille und die προαίρεσις stimmen dem Willen Gottes zu, allerdings fehlt die ἄσκησις.⁹⁵ Dass der Mensch den Zwiespalt mit Hilfe seines νοῦς erkennt, setzt ein gewisses Maß an möglicher Kontrolle voraus.⁹⁶ Aber er entkommt diesem Zwiespalt nicht⁹⁷, auch nicht durch den νοῦς⁹⁸, den Paulus als Teil des erlösungsbedürftigen σῶμα betrachtet.⁹⁹ Der Mensch gehört sich nicht mehr selbst, er ist, so V. 14, an die Sünde als an eine Sklavenhalterin „verkauft“ und hat damit „seine ethische Autonomie verloren“¹⁰⁰.

⁹² Wolter, *Römer*, 437.

⁹³ Wolter, *Römer*, 439. Vgl. auch Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, RNT (Regensburg: Pustet, 1984, 140). Huttunen, *Paul and Epictetus*, 116f. betont: Die Täuschung besteht (ähnlich wie in stoischer Konzeption) darin, dass sich das Ich im Moment des Sündenfalls seiner Übertretung nur unvollkommen bewusst wird. Zu V. 16.22 muss dann kein Widerspruch bestehen.

⁹⁴ Niebuhr, Jakobus und Paulus, 27 Anm. 114 verweist auf οἶδαμεν/οἶδα (VV. 14.18), γινώσκω (V. 15), σύμφημι (V. 16), εὕρισκω (V. 21), συνήδομαι (V. 22), βλέπω (V. 23), νοῦς (V. 23). Anders Angelika Reichert, *A Literary Analysis of Romans 7:7–25a*, 91f.: Das „Ich“ im Römerbrief ist nicht das beobachtende, sondern das beobachtete Ich. Die aphoristischen Formulierungen in 7,15b.16a.19.20a verweisen auf eine basale Diskrepanz zwischen Wollen und Vollbringen, nicht auf das wiederholte Verfehlen des Wollens des Guten.

⁹⁵ Origenes, *comm. Rom.* 6.9 (Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos*, ed. Theresia Heither, vol. 3, FC 2/3 (Freiburg: Herder, 1993), 276–278.

⁹⁶ Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 166.

⁹⁷ Dass der Mensch diesen Zwiespalt sieht, war neben Röm 7,16.22 vermutlich wiederholt Anlass, Röm 7 auf den Christen zu beziehen.

⁹⁸ Als Kontrast vgl. Epiktet, *Diss.* II 26,4.

⁹⁹ Engberg-Pedersen, *Cosmology*, 167.

¹⁰⁰ Wolter, *Römer*, 446. Paulus nimmt, so Wolter, sogar einen Solözismus in Kauf: Bei dem Verbum steht die Angabe des Käufers normalerweise im Dativ.

In V. 15 betont Paulus den Widerspruch zwischen Wollen und Tun. Er hat damit teil an einer in der Antike seit Langem geführten Debatte¹⁰¹, ob dieser Widerspruch als Zwiespalt zwischen Vernunft und Affekt oder als Zwiespalt zwischen zwei Affekten aufzufassen ist. Diese Debatte hat sich an Euripides' Darstellung der Medea entzündet. Bei Euripides heißt es: Ich sehe wohl, was ich im Begriffe bin, Grausames zu tun (die Kinder umbringen). Aber mein Grimm ist stärker als meine vernünftige Überlegung.¹⁰² Euripides statuiert einen Gegensatz zu der auf Sokrates zurückgeführten These, dass niemand wissentlich schlecht handelt.¹⁰³ Die Kontroverse wiederholt und erweitert sich in der frühen Kaiserzeit. Bei Ovid heißt es, ebenfalls zu Medea, aber an anderer Stelle der Handlung: *Video meliora proboque. Deteriora sequor* (Ich sehe das Bessere und billige es. Ich folge [aber] dem Schlechteren).¹⁰⁴ Ovid deutet aber den Zwiespalt nicht als Zwiespalt zwischen Vernunft und Gefühl, sondern als Zwiespalt zweier Emotionen, Liebe und Schmerz.¹⁰⁵ Bei Epiktet hingegen ist Verfehlung die Folge eines korrigierbaren Selbstwiderspruches; deswegen wäre das Medeaproblem im Sinne des Sokrates durch Belehrung heilbar.¹⁰⁶ An anderer Stelle bei Epiktet fungiert Medea als Beispiel dafür, dass man es nicht schafft, den eigenen Willen dem Willen Gottes anzupassen. Deshalb wurde ihre φαντασία handlungsleitend, der als schmerzlich empfundene Eindruck, ihr Wunsch, Jason wieder an sich zu binden, werde nicht Wirklichkeit. Sie ist nicht Herr ihrer Enttäuschung geworden.¹⁰⁷ Galen endlich deutet ihre Situation als Überwältigung der Vernunft durch das ἄλογον, dessen Werk auch das θυμοῦσθαι darstellt.¹⁰⁸

Nun sind Gemeinsamkeiten wie Differenzen zwischen Paulus und den verschiedenen vorgeführten Positionen zu benennen: Bei der Medea des Euripides richtet sich das Wollen des Ich auf das Böse, bei Paulus auf das Gute.¹⁰⁹ Euripides bietet

¹⁰¹ Paulus konnte diese Debatte in dem städtisch geprägten Umfeld seiner Gemeinden kennen; diese Debatte wurde, so Antonio Pitta, längst nicht nur innerhalb der intellektuellen Elite geführt; vgl. Antonio Pitta, *The Poetics of Aristotle and the Hermeneutics of Rom 7,7–25: Towards a New Interpretation?*, in Cilliers Breytenbach (ed.), *Paul's Greco-Roman Context*, BEThL 277 (Leuven: Peeters, 2015), 301–329 (328).

¹⁰² Euripides, *Medea*, 1079f.

¹⁰³ Platon, *Prot.* 352c.

¹⁰⁴ Ovid, *Metam.* VII 70f.

¹⁰⁵ Von Bendemann, 50f.

¹⁰⁶ Epiktet, *Diss.* I 28, 6–8. Auf die Nähe zu Chrysipp verweist Huttunen, *Paul and Epictetus*, 103.

¹⁰⁷ Epiktet, *Diss.* II 17, 19–23.

¹⁰⁸ Galen, *Plac. Hipp. et Plat.* 408f.

¹⁰⁹ Wolter, *Römer*, 451.

eine Innenperspektive der Titelfigur; bei Paulus ist es erst der Rückblick, der eschatologische Denkraum, der die Analyse der Unbegreiflichkeit der Tat erlaubt.¹¹⁰ Paulus verlegt wie Poseidonios, Epiktet und Galen den Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen in das Innere des Menschen, rechnet aber, anders als die genannten Autoren, nicht damit, dass der Mensch sich kraft seines νοῦς aus diesem Zwiespalt selbst befreien kann.¹¹¹ Bei Epiktet bleibt das böse Wollen als unvernünftiges Wollen das Problem, bei Paulus die Wirkungslosigkeit des guten Wollens.¹¹² In der Frage, wodurch der Zwiespalt verursacht wird, steht Paulus näher bei Ovid als bei Epiktet.

Nach einer erneuten Apologie des Gesetzes (Röm 7,16) wechselt in V. 17 das Bild: Paulus spricht davon, dass die Sünde im Menschen „wohnt“, wie ein böser Geist im Menschen wohnt.¹¹³ Auf griechischem Boden verstanden heißt das: Der Mensch hat keine externe Affektkontrolle mehr. Faktisch ist eine Handlungssteuerung gegeben, aber durch die ἀμαρτία. Sie bewirkt, dass, obwohl man das sittlich Gute will – darauf bezieht sich καλόν, – kein gutes Ergebnis resultiert – darauf bezieht sich ἀγαθόν. In V. 20 darf man das οὐκέτι ἐγώ nicht so verstehen, als wolle Paulus den Menschen von der Verantwortlichkeit von der Sünde entlasten.¹¹⁴ Obwohl der Mensch nicht imstande ist, der Handlungssteuerung durch die Sünde zu wehren, verfällt er dem Gericht Gottes. Dann aber, so V. 21–23 stellt sich das existentielle Problem nur umso schwerwiegender: Die Zustimmung (V. 16), ja Mitfreude an Gottes Gesetz kraft des inneren Menschen (Röm 7,22), d.h. meinem Verstand, wird nicht zur konkreten Tat, da das „Gesetz der Sünde in meinen Gliedern“ (Röm 7,23) mich in Kriegsgefangenschaft führt, das gute Wollen bleibend unmöglich macht, so dass nur der Schrei nach Erlösung bleibt (Röm 7,24). Doch wie kann Paulus in V. 22f. hier dem Unerlösten etwas zuschreiben, was er sonst nur dem Erlösten zuschreibt?¹¹⁵ Paulus tut es, weil er die Herrschaft der Sünde und die Ausweglosigkeit des Menschen unter dieser Herrschaft bis ins Extrem betonen will.

3.2. Handlungssteuerung im christlichen Leben

Paulus formuliert in Röm 8 die grundsätzliche Wende gegenüber Röm 7, die in der Rettung des Sünders durch Christus beschlossen liegt. Der Apostel stellt das Leben der Glaubenden dar in der Zeit zwischen der Errettung durch Christus und

¹¹⁰ Von Bendemann, 45f.

¹¹¹ Niebuhr, *Jakobus und Paulus*, 29.

¹¹² Huttunen, *Paul and Epictetus*, 122.

¹¹³ Zeller, *Römer*, 141; Wolter, *Römer*, 453.

¹¹⁴ Richtig Michael Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000), 154, mit Verweis auf Röm 1,20; 2,11.

¹¹⁵ Käsemann, *An die Römer*, 199.

der Verherrlichung der Schöpfung am Ende der Tage.¹¹⁶ Die Frage nach der Handlungssteuerung kommt dabei vor allem in den Versen 4–14 in den Blick. In Röm 8,4 fungiert der Geist als Orientierungsgröße¹¹⁷, in Röm 8,5 spricht Paulus von der am Fleisch bzw. am Geist orientierten Gesinnung als von zwei Alternativen. In Röm 8,9 fungiert der Geist aber als Triebfeder; er „wohnt“ in den Glaubenden, wie die Sünde in den Nichtglaubenden „wohnt“ (V. 17). Dieser göttliche Geist im Menschen, den Paulus auch „Geist Christi“ nennen kann (Röm 8,9b), bewirkt, dass er zu diesem φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος (Röm 8,5) fähig ist. Das Verbum φρονεῖν kann eine grundlegende Option benennen¹¹⁸, hat aber oft den Sinn „sich für eine bestimmte Sache engagieren oder für eine Seite Partei ergreifen“. ¹¹⁹ Es bezeichnet, wenn man es so versteht, eher das Ergebnis als die Eigenart der Handlungssteuerung. Dass nur der Heilige Geist zum Tun des Rechten befähigt, hat Parallelen im Judentum, quer über Gruppendifferenzen hinweg.¹²⁰

Nach einem ersten Ausblick auf die Endvollendung (Röm 8,10f.) kommt Paulus nochmals auf die irdische Existenz der Glaubenden zu sprechen. Dem Fleisch gegenüber besteht keine Verpflichtung mehr (Röm 8,12). Was für den natürlichen Menschen nahe liegt, die Begierden des Fleisches zu erfüllen, soll dem Glaubenden gerade nicht mehr nahe liegen – Paulus führt das Fleisch wie eine fremde Instanz ein, die Forderungen zu erheben hätte. Er will den geforderten Abstand der Glaubenden klarmachen. Die Taten des Fleisches „töten“ heißt, sie nicht mehr zu praktizieren, den Begierden des Fleisches nicht mehr zu gehorchen. Paulus formuliert hier wie Philo von Alexandria, Seneca und Mark Aurel.¹²¹ Bei Paulus ist das Töten des Fleisches „Mitvollzug des Todes Christi in der Taufe“¹²². Auf das Verbum ἄγεσθαι (Röm 8,14) mit seinen Parallelen bei Poseidonios und Plutarch habe ich schon verwiesen.

¹¹⁶ Karl-Wilhelm Niebuhr, Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik. Zwei paulinische Argumentationen (Röm 1,18–2,29; 8,1–30), in: Matthias Konradt / Esther Schläpfer (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT; 17.–20. Mai 2012, Heidelberg)*, WUNT 322 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 139–161 (154f.).

¹¹⁷ Stuhlmacher, *Römer*, 111.

¹¹⁸ Robert Jewett, *Romans. A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 486.

¹¹⁹ Wolter, *Römer*, 482, mit Belegen.

¹²⁰ 1QH XII 29–32; Sap 9,17; Jub 1,23.

¹²¹ Wolter, *Römer*, 492f., mit Verweis auf Philo, *Ebr.* 70; Seneca, *Ep.* 27,2 (*moriantur ante te vitia [tua]*); Mark Aurel 7,2.

¹²² Zeller, *Römer*, 159.

Für die Frage der Handlungssteuerung ist mit Röm 8 soweit klar, dass man den Heiligen Geist als Kraft im Menschen und zugleich als normierende Größe ansehen muss. Die Art der Beeinflussung ist aber noch nicht geklärt. Das leistet jedoch Röm 12,1f.

Dieser Text gilt als zentrale Begründung paulinischer Ethik in der Basis des göttlichen Heilshandelns und in dem Ziel, dem neuen, in Christus angesprochenen *Äon* zu entsprechen. Paulus denkt apokalyptisch, integriert aber in diesen Rahmen hinein nichtapokalyptische Tradition. Das neue Leben umfasst den Menschen ganz, reicht bis ins Leibliche hinein. Das Stichwort *λογικός* kommt sonst bei Paulus nicht vor. Man kann auf einen Zusammenhang bei Philo von Alexandria verweisen, demgemäß die *ἄσκησις* des Menschen, der sich selbst darbringt, in seinem *πνεῦμα λογικόν* in einem Leben in Heiligkeit das beste Opfer darstellt.¹²³ Elemente pagan-antiker Kultkritik wie innerjüdischer Relativierung des Kultes wirken hier zusammen.¹²⁴ Die in V. 2 folgende Mahnung, sich nicht diesem *Äon* gleichzustellen, nimmt der Sache nach die Warnung vor dem Wandel nach dem Fleisch (Röm 8,9) auf. Paulus fordert, dass der erneuerte *νοῦς* aktiv wird und prüft, was der Wille Gottes sei, das Gute und das Wohlgefällige und das Vollkommene. Das Gebot Gottes und der Heilige Geist schließen also den menschlichen Verstand nicht einfach aus, sondern nehmen ihn in Dienst. Das Verbum *δοκιμάζειν* beinhaltet nach philosophischer Tradition die Prüfung der *φαντασίαι*, der auf uns einwirkenden Vorstellungen, die einen Handlungsimpuls auslösen könnten, ob man ihnen folgen soll oder nicht. Dieser Begriffsgebrauch ergibt für das Verständnis von Röm 12,2: In konkreter Situation haben wir zu entscheiden, welches Verhalten am ehesten dem Willen Gottes angemessen ist. Es gibt Fälle, wo Paulus das recht unspezifiziert zum Ausdruck bringt (Röm 6,11; Phil 1,10; 3,13). In anderen Fällen ist nur ein ganz bestimmtes Verhalten angemessen (1Kor 10,1–22; Röm 14,13). Man kann die Ethik des Paulus als eine theonom reflektierende Ethik bezeichnen.

¹²³ Philo, *SpecLeg* I 271–283. Man kann auch auf *TestLevi* 3,4–6 verweisen, doch ist die jüdische Herkunft des Textes nicht gesichert. Doch begegnen auch andere Deutungen in der Literatur. Angelika Reichert, *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*, FRLANT 194 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 94. 244, will den Eintrag textfremder, nicht explizierter Elemente vermeiden und deutet Röm 12,2 auf die sichtbare Wahrnehmung (*λογικός* = werthaft, auf Öffentlichkeit dringend) der Veränderung. Martin Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*, WUNT 230 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 302f., hebt hervor, dass *λόγος* bei Paulus zumeist auf das Wort Gottes bezogen ist und deutet *λογικός* als botschaftsgemäß, dem göttlichen Wort gemäß.

¹²⁴ Jewett, *Romans*, 730.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Über die Funktionsweise der Handlungssteuerung im Glaubenden können wir nun folgendes sagen: Der Heilige Geist, unterschieden von unserem Geist, ist die Quelle der Erkenntnis des Willens Gottes und der Erneuerung unseres Verstandes. Gottes Geist in uns bezeugt Gottes Willen in unserem Herzen. Unser Herz ist das Zentrum der Emotionen und der Ausgangspunkt intellektueller Aktivität; unser Verstand ist die Instanz, die die Konsequenzen aus der Kenntnis des Willens Gottes zieht, und das Gewissen ist die Instanz, die in der Rückschau die real durchgeführten oderersonnenen Taten prüft.

Dass Paulus zur Beschreibung der Handlungssteuerung auch auf allgemeine griechisch-philosophische Topoi zurückgreift, muss uns nicht verwundern. Das griechisch-sprachige Judentum hat sich, wie Philo sowie das Zweite und das Vierte Makkabäerbuch zeigen, manches aus griechischer Tradition angeeignet und die Möglichkeiten größerer Differenzierung wahrgenommen.

“YOU DO NOT SUPPORT THE ROOT, BUT THE ROOT SUPPORTS YOU.”

**ROM II:18 AND ITS CONTEXT IN THE WORKS OF
EARLY CHRISTIAN WRITERS AND PETER ABELARD**

OLAH Zoltán

SUMMARY

No. 4 of the declaration about the relationship between the Church and non-Christian religions¹, called the *Nostra Aetate*, gives directions about the relationship between the Catholic Church and Israel. The declarations of this part are mainly underlined by the verses of the Letter to the Romans' 9th and 11th chapters. The peculiarity of no. 4 is that it does not contain references to the previous statements made by the Church, or on the writings of the Church Fathers, which was so typical of the documents from the Second Vatican Council.²

¹ Pope John XXIII initially assigned Cardinal Bea, who was the president of the Secretariat for Promoting Christian Unity, to prepare a text about the Church's relationship with the Jews for the first Council, which after being finished has been named *Decretum de iudeis* (Decree on the Jews). However, the representatives of the Churches from the Near-East couldn't possibly support a decree like this because of the tensions between the newly founded state of Israel and the Arab world. A separate decree about the relationship of the Church and the Jews could've been considered to be a political resolution on the side of Israel and against Palestinians. Due to international pressure and because of the need to define the relationship with the non-Christian religions the initial decree included other religions as well. cf. HORVÁTH Lóránt OPraem – KOVÁCS József, *Nostra Aetate nyilatkozat*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat 2000, 393–398. 393. Pope John XXIII managed to make several gestures even before the Council, which paved the way for the decree: 1. he abolished from the liturgy of Good Friday the phrases *iudeus perfidus* and *perfidia iudaica* (deceitful/unfaithful Jews, Jewish deceit/infidelity). Even the Jews referred to him as “John the warm-hearted” after this gesture, and especially because he saved countless Jews during the Holocaust as the nuncio of Istanbul and Sofia. cf. Reinhard NEUDECKER, *Die vielen Gesichter des einen Gottes*, Patris Verlag – Gregorian-Biblical Press, Rom 2010, 10. This book is the extended and re-edited version of the one published in 1986. The first edition of this book has also been published in Hungarian with the title *Az egy Isten sok arca* (The many faces of God) Magyar Keresztény – Zsidó Tanács, Mérleg Budapest 1992.

² Not even the *Inter mirifica*, the decree about the means of social communication, refers to previous customs, though it's understandable why. cf. Michel REMAUD, F.M.I.,

The Commission for Religious Relations with the Jews in order for the realization of the *Nostra Aetate* declaration has published several guidelines:

- 1974: Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration *Nostra Aetate* No. 4.
- 1982: Notes on the Correct Way to Present Jews and Judaism in Preaching and Teaching in the Roman Catholic Church
- 1998: We Remember: A Reflection on the Shoah
- 2015: “The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable” (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic–Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of *Nostra Aetate* (no. 4)

In these documents of the Holy See the 9th and 11th chapters of the Letter to the Romans are often mentioned. Neudecker rightfully adds³ to this list two important documents of the Pontifical Biblical Commission.

The first one appeared in 1993 with the title *The Interpretation of the Bible in the Church*,⁴ the second one appeared in 2001 under the eloquent title *The Jewish People and his Holy Scriptures in the Christian Bible*.⁵ The first document evaluates the Jewish traditions of interpretation of the Old Testament.⁶ The purpose of the second document is to elaborate theologically the relationship between Judaism and Christianity by clarifying the relationship between the Old and New Testaments.

Let’s quote some eloquent ideas from the *Nostra Aetate*:

4. As the Sacred Synod searches into the mystery of the Church, it remembers the bond that spiritually ties the people of the New Covenant to Abraham's stock.

The Church keeps ever in mind the words of the Apostle about his kinsmen: “theirs is the sonship and the glory and the covenants and the law and the worship and the promises; theirs are the fathers and from them is the Christ according to the flesh” (Rom. 9:4–5), the Son of the Virgin Mary. She also recalls that the Apostles, the Church's

Creștini și evrei între trecut și viitor, Sapienția Iași 2008, 27. Original title: *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir*, Éditions Lessius, Bruxelles 2000.

³ cf. Reinhard NEUDECKER, *Die vielen Gesichter des einen Gottes*, 36. 38.

⁴ This document has been published in Hungarian with the title mentioned above Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001, translated by Székely István.

⁵ Its German title is: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Editrice Vaticana Roma 2001. The Hungarian translation was made by the Szent István Társulat, Budapest.

⁶ cf. *Biblical Interpretation in the Church, Szentírásmagyarázat az Egyházban*, 27.

main-stay and pillars, as well as most of the early disciples who proclaimed Christ's Gospel to the world, sprang from the Jewish people.

As Holy Scripture testifies, Jerusalem did not recognize the time of her visitation, nor did the Jews in large number accept the Gospel; indeed not a few opposed its spreading. Nevertheless, God holds the Jews most dear for the sake of their Fathers; He does not repent of the gifts He makes or of the calls He issues—such is the witness of the Apostle. (Rom 11:28–29)

True, the Jewish authorities and those who followed their lead pressed for the death of Christ; still, what happened in His passion cannot be charged against all the Jews, without distinction, then alive, nor against the Jews of today. Although the Church is the new people of God, the Jews should not be presented as rejected or accursed by God, as if this followed from the Holy Scriptures. All should see to it, then, that in catechetical work or in the preaching of the word of God they do not teach anything that does not conform to the truth of the Gospel and the spirit of Christ.

THE VITIATED RELATIONSHIP BETWEEN THE ANCIENT CHURCH AND THE JEWS

The Church which was in the process of being born had serious conflicts with the Jews. We only have to look at the Apostle's missionary journeys of Saint Paul, during which he was refused by most of the synagogues. Nonetheless, the apostle never looked with hatred at the Jews who showed resistance towards the gospel, though he was sad. Even in a situation which is unexpected and sad he recognizes the will and secret of God, which he accepts with respect. His last words do not convey failure, but sends a glorifying⁷ prayer at the end of his guidance on Jews. "O how deep are God's riches, and wisdom, and knowledge! How unfathomable are his decisions and unexplainable are his ways!" (Rom 11:33)

Unfortunately the Christian writings that appeared after his epistles have quickly broken away from this Pauline behaviour. There's a seemingly inexhaustible number of writings which show the animosity between the Church and the Jews, which are filled with despise and in certain cases hatred towards each other, instead of containing respect and love for one another. I would like to quote only a few of these:

Pseudo-Barnabas' letter has such kind of tones. Here is probably the first time where anti-Judaist elements appear, which then appear in several later works: Judaism has been dismissed by God, and the Church is his just heir. The place of the first Israel is substituted by the Church. The Old Testament, more precisely the

⁷ cf. Michel REMAUD, 59.

prophets have taken the side of Christianity.⁸ To Barnabas the division between Judaism and Christianity is a fact, and according to the Holy Scripture he thinks that the Jews have been rejected by God.⁹

Melito of Sardis (†190)¹⁰ is an Early Christian writer known by few, we now continue this discussion with his only surviving work entitled *On the Pascha* (*Peri Pascha*). He is talking about the relationship of Jews with Christians using the mind-set of projection and reality. Here's how we could summarize his thoughts on the matter. Each work in progress has a model made of wax, wood or clay. Without these nothing can be made. The complete work is beyond the model with its size, power, beauty and ornamentation. The model, the projection is needed no more, since it has become reality. "Which previously deserved respect now deserves none, for it appears which deserves respect by nature."¹¹ He goes even further with this thought process and declares that Israel is dead, without giving an argument about why he thinks this:

A quote from the author: "You dashed the Lord to the ground; you, too, were dashed to the ground, and lie quite dead. But he arose from the dead and mounted up to the heights of heaven." (99–100)¹² One century later, the resurrection of Jesus is not only the flood of grace, as the New Testament says, but also punishment for the Jews.

A few decades later the fully-fledged anti-Judaist polemics appear. Tertullian's *Contra Judaeos* work can be considered as such. He thinks that Jews have no future, because out of all crimes they committed the greatest one, since they conspired against the Saviour of mankind in the city where they show sacrifices to God. That is the reason why this city had to perish, and why the Jews had to spread to all parts of the world. However, the Lord's invitation for happiness is written for Christians.¹³

Due to its language and culture the Syrian Church is really close to the Jews. Yet **Ephrem of Syria** and **Aphrahat** are not even a bit subtler or gentler than the general perception. Ephrem writes as such in one of his hymns: Praise to Christ whose

⁸ cf. *Epistle of Barnabas*, 7,5; Michel REMAUD, 32.

⁹ cf. Michel REMAUD, 37.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ *ibid.*

¹² *ibid.* 41.

¹³ *ibid.* 48–49.

body destroyed the (Jewish) people and their yeast."¹⁴ The focal point of anti-Judaism is represented by Chrysostom's eight homilies against the Jews.¹⁵ God wants to deter us from sin not through those who were executed, but by scattering the Jews.¹⁶ St. Augustine, in his exposition for the 58th psalm says the following about the Jews with unrepeatable curtness: *Testes iniquitatis suae et veritatis nostrae. The Jews are witnesses of their injustice, and of our truth.*¹⁷ It's the Jews' job to constantly show to Christians how evilness is punished.

We have to look at the Early-Christian writers' anti-Judaism in its own historical context. I do not want to find excuses for such kind of theology, but the historical context could explain why the hostile feelings towards Jews became so prevailing. I will enumerate Michel Remaud's five points, without pausing too much at each one.

1. The Jews resisted the preaching of the gospel. This was disgraceful and a hindrance in the preaching of the gospel among the nations.
2. The vanishing of Judeo-Christianity.
3. The demolition of the Temple of Jerusalem and the exile of the Jewish people.
4. The Roman Empire gradually became Christian in the 4th century.
5. Judaism's engaging influence on Christianity. We will discuss this a bit. This does not mean that Christians wanted to be Jewish, but there were Jewish celebrations and rituals on which even Christians participated. Even during the 4th century the Syrian Christians prayed the Greek version of the Shema Yisrael (Hear, O Israel) (Deut 6:4). Many Christians visited synagogues, have used Jewish prayers and customs. It is not a coincidence that Chrysostom said seven out of his eight homilies against the Jews close to the Jewish celebrations of Yom Kippur and Sukkot. Probably these celebrations were popular even in Christian circles.

¹⁴ *ibid.* 52.

¹⁵ *ibid.* 77.

¹⁶ *ibid.* 56.

¹⁷ cf. Szent ÁGOSTON, *Zsoltármagyarázatok*, vol. I psalms 1–60., trans. DIÓS István, KPI Pálos Könyvtára Budapest 2015, *In psalmos 58*, I, 22. "It has happened: the Jews have scattered between all nations, a witness of their own evilness and of our truth. We have the codices that foretold Christ, and we have with us Christ. And if one pagan would be doubtful, we'll tell them the prophecies about Christ, the obvious of which is amazing, and astonished he would think that we wrote them (the prophecies), we can prove these by the codices of the Jews that these were foretold much long ago." page 928.

ROM 11:18 AND ITS CONTEXTUAL ENVIRONMENT IN THE WORK OF EARLY CHRISTIAN WRITERS AND PETER ABELARD

After all of this we might ask, reasonably so: how did Early Christian writers interpret the 11th chapter of Romans? Did they see that Paul saw differently the relationship of the Jews and the Church, just like they frequently stated in their *contra iudeos* writings, that has become a genre of its own, especially in their homilies.

I. The Epistle to the Romans' place in the canon tells much.

First we will speak about this problem.

The Epistle to the Romans stands in the beginning of Corpus Paulinum. Where the Acts of Apostles ends, where the apostle of the people arrives to the capital of the Roman Empire, *He continued to preach about the kingdom of God and to teach boldly and freely about the Lord Jesus, the Messiah.* (Acts 28:31) Who wants to know Paul the Apostle's preaching by first hand should read his epistles. This narrative part could explain the place of the Epistle to the Romans in canon quite nicely.

The position of the Epistle to the Romans at the forefront of the Corpus Paulinum is not completely due to previous narratives, but to other factors as well.

The length of the epistle could be one reason why. With its 16 chapter it's undoubtedly the longest epistle in the whole New Testament.

But the letters leading position is mostly due to its significance. In the 2nd century there were other alternatives to the beginning of the Corpus Paulinum. Marcion puts the Epistle to the Galatians in the forefront (cf. Tert. Marc. V 15; Epiph. Pan. 42,9,4) or the Muratorian fragment puts the two Corinthian epistles here. The Epistle to the Romans is in this honourable place for the first time in the P46 papyrus.¹⁸ This means that the Church wanted to begin the Pauline literature with the document speaking about Israel and its customs, and not with the Epistle form Galata's pamphlets, Marcion's and his followers' Magna Charta. From the critical perspective of the narrative, the Epistle to the Romans is Paul the Apostle's testament, since this is the last letter that the research attributes to him. It is not a problem that the Epistle to the Romans is considered to be the leading principle of the Corpus Paulinum, even though the Church customarily dates the Philippians and the Second Timothy at the time of his capture.

¹⁸ The papyrus is made in around 200. It can be found in the Chester Beatty Library of Dublin, P. Chester Beatty II; Ann Arbor, University of Michigan, Inv. 6238. cf. *Novum Testamentum Graece et Latine*, eds. Eberhard Nestle and Barbara – Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1993, 686.

2. The Rom 11 in the works of Early Christian writers

Due to time limits and not having the necessary bibliography I cannot cover the problem as a whole, but I will quote several writers from this period, who somewhat show the ancient Church's representative interpretation about this chapter. The reason why I think it is important to analyse this literature is that we often find interpretations and opinions in the works of these writers, which we would rarely represent when we consider the official position about these of the Church today.

The first Ancient Christian writer, who speaks about Rom 11 in relative detail is Irenaeus in his *Against Heresies*.¹⁹ This is not an exposition. The author does not want to interpret the text, but rather showcase some teachings of the Church, with the help of verses Rom 11:17–24: *you, a wild olive branch, have been grafted in their place to share the rich root of the olive tree* (Rom 11:17). The bishop of Lyon is not talking about the relationship of Jews and pagan-Christians, but about the man in flesh and spirit. He connects this Pauline picture with the verse of Mt 7:19: "Every tree that doesn't produce good fruit will be cut down and thrown into a fire." If the wild olive tree stays in its original form, it's cut down and thrown on the fire. But if it stays on the graft and becomes a noble olive tree, it'll become a fruitful tree. For Irenaeus this picture shows a man who through faith progresses in goodness and through accepting God's Spirit his fruit becomes ripe, just like trees of God's paradise. (cf. Ez 31:8, Rev 2:7). However, those who do not live according to the Spirit, but to the body is like the wild and infertile olive tree. He further pairs this thought with 1Cor 15:50: „Mortal bodies cannot inherit the kingdom of God". Then the apostle is talking about the body and the spirit and about the wild olive tree he talks about our nature and God's universal command.²⁰ After this he abandons the Pauline image and expresses his thoughts about the wild olive tree through agricultural metaphors. If an olive tree is abandoned, and is not taken care of by anyone, sooner or later it'll become wild and infertile. This is true the other way around too, a wild olive tree could become fertile once again if it is taken care of and grafted. People are like this, too. If they do not take care of themselves the desires of the body would grow wild fruits. This is true the other way around, if they are without the fruit of justice and they are surrounded by thorns, but if they are taken care of, and grafted with and accepting God's word, then they will reach their original nature, which has been created on the image and likeness of God. He exemplifies one more

¹⁹ IRENAEUS of Lyon, *Adversus Haereses / Gegen die Heresien*, translated and notes written by Norbert BROX, Herder – Freiburg – Basel – Wien, 2001, book V., 10,1–2.

²⁰ Apostolus naturam ostendit nostram et universam dispositionem Dei ... cf. Irenaeus, V, 10,1, 10.

important thing with the grafting of the oil tree.²¹ As the wild olive tree is still a tree, but still changes the quality of its fruits and receives another name – it is not called wild oil tree anymore (oleastro = ἀγριέλαια) but olive tree (oliva = ἐλαία), – man grafted with the Spirit does not lose his body, but he changes the quality of the fruits of his acts and gets another name, which expresses his change to good. He is no longer flesh and blood, but a pneumatic person.²² Irenaeus uses Rom 11:17–24 to exemplify his own teachings. The relationship between Jews and pagan-Christians is no longer in the centre of his attention, but Christians in general, who, according to Mt 7:19 as good trees have to produce good fruits, otherwise they will be cut down and thrown into the fire. We could say that these thoughts touch upon the image, but do not interpret it.

Origen, in connection with the wild and noble olive tree gets into an argument with the followers of Basilides' and Valentinus' schools and protects the free will of the spirited human nature. The Alexandrian theologian says this teaching to the false teachers and denies this: *The spirit is neither good, nor bad by its nature.*²³ The false teachers mentioned above think that certain spirits never leave the status of salvation by nature and never become corrupted. On the other hand there are those spirits that go corrupt and never get saved. Origen points out, based on Paul the Apostle's thoughts, that there are some branches which due to their unfaithfulness are being cut down from the tree. The branches of the wild olive tree, which the false teachers identify as the nature sentenced for elimination, are being grafted into the noble oil tree's roots and become fruitful. The apostle's words disprove the statements of the heretics.²⁴

On contrary Origen teaches that: each person has one nature. They all have the chance to accept salvation or ignore it and disappear. The spiritual beings that have free will can lead their subservient spirit either to a virtuous or to a passionate and desire filled life. If they choose the good one, then we call them good, if they choose the bad then we call them bad. This way those who walk on the road of virtue then they are a noble olive tree, and those who walk to the opposite way are wild olive

²¹ substantiam quidem ligni non amittit ... V,10,2,1–2.

²² cf. IRENAEUS, *Adversus Haereses*, V, 10,2, 5–10.

²³ Origen thinks that these teachings belong to the heretics Marcion, Basilides and Valentinus: dicunt bonas vel malas animarum naturas. cf. ORIGENES, *Römerbriefkommentar Lateinisch–Deutsch*, trans. and provided with notes by Theresia Heither OSB, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1990, 187.

²⁴ cf. 287.

trees.²⁵ In order to exemplify this he quotes Mt 12:33: “*Either make the tree good and its fruit good, or make the tree rotten and its fruit rotten.*”²⁶ This is not the customary translation of this verse in the modern Bible editions, I suppose it is because it is hard to imagine Jesus’ calling to make the tree either good or bad. Based on this Origen underlines that the spiritual nature has power on its own to choose: it can listen to the seducer or it can scorn the encourager (for good). Everyone according to their own volition is either a noble or wild olive tree. They either belong to the people of Israel or to other sinful people. We should note that Origen compares Israel to the noble olive tree, which is in accordance with the thoughts of Paul the Apostle. It is because of free will that the branch belonging to the good olive tree can break off due to its unfaithfulness. On the other hand, those who have belonged to a sinful nation, and have been called a wild olive tree, with the help of their faith could be grafted into the noble tree. Because they have their own free will, through which they can repent to goodness.²⁷

The identification of Israel with the noble olive tree can be seen only in an indirect way in the earlier explanations. He soon strays away from this vision when he wants to identify concretely the roots of the noble olive tree. According to Origen some think of Abraham, others of Seth or of other distinguished fathers. “But I do not know any root that is sacred, or fruitful (*primitiae*) than our Lord Jesus Christ. Since he is the “sacrifice of the first fruits”.²⁸ Everyone who has been saved is grafted into this root. This saint root gives fertility to every branch that is entwined with it, which is saint (way of life) gives to those who insist on it, through its Holy Spirit gives life. He takes care of it with his words and flowers it with wisdom and makes it possible for it to have many fruits through virtue. Since it depends on faith if one belongs to the noble olive tree or is removed from it, the root cannot be anyone else

²⁵ cf. 289.

²⁶ Ἡ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρὸν· Mt 12:33. The more widespread modern Bible translations try to interpret the text so that it is in accordance with the imagination of the audience. They translate in this way: *Either declare the tree good and its fruit is good, or declare the tree rotten and its fruit is rotten, for a tree is known by its fruit.* (Mat 12:33 NAB); *Either declare the tree good and its fruit is good, or declare the tree rotten and its fruit is rotten, for a tree is known by its fruit.* (Mat 12:33 NABO) *Make a tree good and its fruit will be good, or make a tree bad and its fruit will be bad, for a tree is known by its fruit.* (Mat 12:33 NET) *A tree is identified by its fruit. If a tree is good, its fruit will be good. If a tree is bad, its fruit will be bad.* (Mat 12:33 NLT)

²⁷ cf. 192,5–20.

²⁸ Ego autem radicem aliam, quae sancta sit, et sanctas primitias nescio nisi Dominum Iesum Christum. Ipse est enim primitiae omnium vel „deliberatio” cf. 292,19–23.

than Christ. Origen even thinks that he is the true Israel. Since the arrival of Christ many twigs have been grafted into this root, or into the branches, into God' apostles and prophets, so that everyone who remains in contact with them could have a fragment from the root and Christ's fertility.²⁹ The apostle warns the grafted branches to not gloat on the loss of the broken branches, but see it as a serious warning. Origen discusses this very much. He points out the difference between the verbs. While the noble olive tree is broken off (ἐξεκλάθησαν), the grafted branches are cut down (ἐκκοπήση), if they do not stay good.³⁰ Nevertheless it is much easier to connect a cut off branch to its own tree and root, than grafting foreign branches.³¹

He points out the strangeness of the image used by Paul at the end of the verse. "The apostle does not use the image of the noble and wild olive tree like peasants do. They usually graft the noble olive branch into the wild olive tree, and not the wild olive branch into the noble oil tree. With his authority Paul the Apostle changed this order and accommodated reality to fact and not fact to reality."³²

He quotes the words of Jeremiah the prophet in order to confirm Paul's thoughts: "Only if the heavens above can be measured and the foundations of the earth below explored, will I reject all of Israel's descendants because of all they have done." (Jer 38:35; Jer 31:37) We can admire Origen's thorough exegetic work in connection with Isaiah's quote. He notes that in the original text it's not "from Zion" but "for Zion" and the forgiveness of the sins is neither in the Greek nor the Hebrew version. Paul the Apostle changed the quote on purpose with his authority just like how he changed the order of nature.

The whole of Israel will be saved. Only God and his one and only Son knows what the whole of Israel and the complete number of the people means, and maybe even his friends know, since he speaks as such: "*I do not call you servants anymore, I have called you friends, because I have made known to you everything I have heard from my Father.*" (Jn 15:15)³³ He tries to find an explanation. As long as Israel remains the Israel of the body and will not become the true Israel according to the Spirit, which in Spirit looks at God, cannot be saved. Similarly the pagans will not be saved if they do not belong to the fullness of the people (*pleroma ton ethnon*),

²⁹ cf. 294, 5–17.

³⁰ cf. 298,6–12.

³¹ cf. 296,21–25.

³² „Paulus vero apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit.” This sentence is hard to translate. The German translation made by Theresia Heither OSB is like this: *Paulus hat dagegen mit apostolischer Autorität die Ordnung verändert und die Wirklichkeit eher der vorliegenden Sache als die vorliegende Sache der Wirklichkeit angepasst.* cf. 298, 16–19, 299.

³³ cf. 304, 23–27.

whatever we understand under fullness. The cleverness of God's unspeakable salvation administers his mystery as such: Even if the (human) spirit chooses the fate of evilness to himself, those who can turn everything into salvation can turn their rejection and punishment into others salvation.³⁴

Clement of Alexandria's thoughts about Rom 11:17 are quite witty. The grafting of the wild olive branch into the noble one is possible because it is from the same tree. The graft uses the tree into which it was grafted as nutrition. The wild olive branches take more nutrients than the noble ones, because they do not have fruits. The wild branches produce less sap than the good ones. Their wild nature is due to the fact that they have fewer fruits. The grafted wild olive branches receive more nutrients than the branches which are rooted in the wild tree. It receives the abundance of the noble olive tree.

The wild olive branches remind Clement mostly of philosophers, who are in the property of much unprocessed knowledge, due to the fact that they are constantly looking for truth. If they turn to God's side thanks to faith, it is like they have been grafted into the good and gentle knowledge. Just like the grafted wild olive branch, which eats up the abundance of nutrients becomes a beautiful and good, a fertile tree, the philosopher too is grafted into the beautiful and merciful word. The graft makes the worthless and infertile sprout into a fruitful one. St. Clement does not see the strangeness of the Pauline image about grafting. The graft is not cut from a wild but from a noble tree. The wild tree is the one grafted with the good sprout. He differentiates four forms of grafting, but these are not real agricultural metaphors. They are more like his concepts.³⁵

Athanasius of Alexandria quotes Rom 11:29 "*God's gracious gifts and calling are irrevocable*" if someone falls from God's Spirit then they will be under the rule of another spirit. Just like how king Saul fell and then God's spirit left him, and he was harassed by evil spirits. But even if a Christian leaves the spirit behind "if he repent upon his fall, the grace remains irrevocably to such as are willing; otherwise he who has fallen is no longer in God..."³⁶

This is not a commentary but the theological using of the verse. Originally the not repented merciful gift of God is used in relation with the Jews. Of course it isn't wrong to say the same thing about the people of the New Testament.

³⁴ cf. 306.1–10.

³⁵ CLEMENS OF ALEXANDRIA, *Stromata*, 6.15.

³⁶ ALEXANDRIAI ATHANASZIOSZ, *Harmadik beszéd az áriánusok ellen*, trans. BAÁN István, in *Alexandriai Szent Athanásziosz művei*, Szent István Társulat Budapest, 1991, 25§, 270.

In the second half of the 4th century **Cyril of Jerusalem** illustrates the change in baptism with this Pauline picture: I quote: “After you’ve become naked, and rubbed on from head to toe the oil of exorcism, and became a part of the noble olive tree, of Jesus Christ. Now if some of the branches were broken off, and you, though a wild olive branch, were grafted in among them and have come to share in the rich root of the cultivated olive tree.” (Rom 11:17–24). Here the good olive tree is Christ, just like in the case of Origen, in who the baptised wild sprouts are grafted into.³⁷

John Chrysostom (347–407) explains in detail Rom 11 in his 19th speech from his Homilies about the Epistle to the Romans. Since this is a homily it is naturally different from an exposition. Thus the preacher should keep in mind the audience, their standards and expectations. I would like to quote a few parts from this homily:

He explains the Pauline declaration of God didn’t dismiss his people, the one he chose, with the fact that Paul belong to them. If God would have dismissed them than he would not have chosen someone amongst them to preach and entrusted his mysteries to him.³⁸

Their failure made it possible for the Gentiles to be saved, and this will make the people of Israel jealous. (Rom 11:11)

The Bishop of Constantinople illustrates the Pauline teachings with the parables of the gospels. First with Mt 22:9, the Parable of the Wedding Banquet. After those who were invited found all kinds of excuses in order to not participate at the wedding they invited people from the street on the banquet. At the end of the Parable of the Wicked Husbandmen (Mt 21) the owner of the vineyard kills those who didn’t leave the heir alone and gives his vineyard to someone else. In his words addressed to the Syro-Phoenician woman he admits that according to the law of nature the Jews should’ve received salvation first, and the other people only after them (Mt 15:24).³⁹ It is important to consider that the calling for salvation was first addressed only to the Jews. God only calls the other nations when his people didn’t accept his invite, on the other hand by giving salvation to the other nations he wanted to invoke the jealousy of his people, so that they could become better.⁴⁰

Chrysostom changes his language to an interesting one in his homily. On one hand he thinks that Paul wants to comfort the Jews, as the weaker party, to not get

³⁷ cf. JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ *Összes művei*, trans. VANYÓ László, ÓÍ 19, Szent István Társulat, Budapest 2006, 334.

³⁸ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Romans*, NPNF 1 11, 481.

³⁹ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Romans*, NPNF 483.

⁴⁰ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Romans*, NPNF 484.

lost. He pretends to be a good doctor, who according to the nature of the illness tries to encourage his patient. On the other hand he might be trying to comfort them, but this comfort is actually an accusation. Paul the Apostle often does this; he corrects the weak and scolds the strong.

About verse 14 he says this: Paul the Apostle seemingly reproaches the pagans and humiliates their arrogance, but in reality he gently provokes the Jews. He tries to hide their corruption, but he cannot, since the facts are clear.⁴¹

He has a quite positive exposition to verse 27: *This will be my alliance, when I forgive their sins.* “God’s alliance is not fulfilled when they are circumcised, and not even when they perform the doings of the law, but when they receive forgiveness for their sins. This promise was made, but in our case has not come true yet, they have not received forgiveness neither in baptism, this will happen nonetheless.”⁴² The father of the Church says that they do not receive forgiveness through baptism. He leaves the question unanswered. He just states that similarly to the Christians they too could have received forgiveness through faith and baptism.

Chrysostom is much harsher towards the Jews than any other Early Christian writer. The reason behind this could be his own experiences in Antioch as a preacher. We earlier saw that he has eight homilies against the Jews. The reason why he did this could be because of the significant influence of Jewish celebrations and religious traditions on the Christians of Antioch. Certainly there were people who didn’t dissociate themselves from the Jews, sometimes went to synagogues and participated in their celebrations. This religious syncretism was a thorn in the bishop’s eyes.

Whenever **Jerome** sees a synagogue he is reminded of Paul’s words. A Christian should not boast over the broken branches and pride themselves on the expense of others, but they should look at it as a warning and be afraid.⁴³

Ambrosiaster warns as well. God does not like happiness on the expense of others, just as Solomon says: (¹⁷ *Rejoice not when your enemy falls, and let not your heart be glad when he stumbles or is overthrown* (Pro 24:17). God certainly didn’t dismiss the Jews on the behalf of other nations. Rather their dismissal gave the chance to the gospel to be preached to the pagans. If you are boasting to those to whose roots you were grafted into, you hurt the people that accepted you in order

⁴¹ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Romans*, NPNF 489.

⁴² BRAY, Gerald Lewis: *Romans*. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1998, *Ancient Christian Commentary on Scripture NT 6*, 299.

⁴³ *Homilies on the Psalms*, R. J. Deferrari, ed. Fathers of the Church: A New Translation. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1947–. 48,89.

to get to goodness from evil. But you cannot continue that if you destroy the foundations you are standing on.⁴⁴

Pelagius writes really positively about this Pauline thought: Don't rejoice on how the Jews stumbled, because you'll hear: they are not standing because of you, but you are standing because of them, you are not the one giving them life (Jn 4:22 for salvation comes from the Jews), but they are giving you life.⁴⁵

The man of our time thinks detractively about the theology of the Middle Ages and the Judeo-Christian relationships, that's why I think it's quite useful to evoke **Peter Abelard's** (1079–1142) exposition on the Epistle to the Romans.

To him the abundance of the olive branch is the image of love, since it's warm by nature, and it shows the fire of love, faith is the root and base of love. He gives a surprising explanation to the branches grafted on the expense of the Jews. The grafted branches that come from the nations cannot call anything as theirs, since everything is from the roots of the branches that were cut off. The Jews are the trustworthy donkey mare, the mother of the foal (Mt 21:5), because she gave birth in faith to the people of the nations.⁴⁶ He thinks positively about the Jews.

The reason why the Christians originated from the nations cannot be prideful on the expense of the broken branches is that they did nothing in order to be in their place. It all happened because of their unfaithfulness and not because of the achievements of the Christians from the nations. The Christians have to be even more careful not to become unfaithful, because they too will be broken from the root of which they became part of almost out of luck, and not due to their nature.⁴⁷

God can graft the broken branches again because he has the power and the mercy to do so. The branches were broken due to their sin, God's mercy can graft once again those who have been broken down because of sin.

Abelard, similarly to Origen realizes that the image used by Paul the Apostle does not comply with the usual agricultural process. According to custom no one grafts a fertile tree with an infertile one, or a noble one with a wild one, moreover

⁴⁴ COMMENTARY ON PAUL'S EPISTLES, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienna: Tempsky, 1866–.

⁴⁵ PELAGIUS, *Commentary on the Romans*, M. De BRUYN, ed. *Pelagius's Commentary on Romans*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

⁴⁶ cf. Petrus ABAELARDUS, *Expositio in epistolam ad Romanos*, trans. Rolf PEPPERMÜLLER, *Fontes Christiani*, Herder 2000, III., 698, 18.

⁴⁷ cf. Petrus ABAELARDUS, III., 698, 22.

a grafted branch never produces according to the root but according to its own nature. However he doesn't give a solution to this tension or to this falsely used image.

The integrity of nations according to him is: until from the integrity of nations many do not repent and create God's spiritual city, the Church. In parallel with this the whole of Israel should be understood as tribes. But not every Jew would repent, only the saint remains of the Lord. Abelard quotes Christian writings and commentaries from which he hopes the salvation of Jews through faith.

He quotes the 5th chapter of the 2nd book of Isidore of Seville's work titled "Against Jews". Starting from Malachias' final prophecy: "...Behold, I will send you Elijah the prophet before the great and terrible day of the Lord comes; and he shall turn and reconcile the hearts of the fathers to the children (Mal 4:5-6) he states: These people have to repent at the end of times, because even patriarch Jacob prophesises about this, in the image of Benjamin, Benjamin is a ravenous wolf, in the morning devouring the prey and at night dividing the spoil." (Gen 49:27) In the beginning he (Israel) received the law, and at the night of the world he arrives to faith and would share the New and the Old Testaments.⁴⁸ Isidor states the same about the Jews as about the Christians. Not everyone gains salvation. Only those can get it who believe and through faith they belong to God's people. It is interesting how Isidor is talking about the faith invested in God and not in Jesus Christ. So, as Abelard concludes, the whole of Israel should be understood as from each tribe there will be some who will be saved, but not everyone will be saved.⁴⁹ But not long after this Abelard quotes Remigius, who sees that thanks to the preaching of the returning Elijah and Enoch the Jews accept the faith invested in Christ.⁵⁰

"*This will be my covenant with them.*" While quoting Jerome Abelard says the following: When we are talking about the Testament then the Hebrews talk about a covenant, a solid promise. Since what is strengthened by a testament is something solid.⁵¹ "I said that whole Israel gains salvation." (11:26) meaning the Jews. But they are still our "enemies" and they really hate us because of the spreading of the gospel, which lead you Romans and others to Christ. Nonetheless to us "the fathers are dear" through the patriarchs and prophets, who are also dear to God and are chosen by him. This is why we wish for them to understand faith, since their understanding

⁴⁸ „Hic est populus in novissimis converendus, quem Iacob patriarcha sub figura Benjamin lupum mane commedentem et vespere spolia dividentem prophetat, quia in initio legem accepit, in vespere autem mundi crediturus dicet inter Novum Testamentum et Vetus." cf. ISIDOR VON SEVILLA, *fid. cath.* 2,5,8 (PL 83,510)

⁴⁹ cf. Petrus ABAELARDUS, *Expositio in epistolam ad Romanos III*, 704, 5-9.

⁵⁰ cf. *ibid.* III., 706,1-3.

⁵¹ cf. *ibid.* III., 708,10-14.

would give the biggest witness on the side of Christian faith.”⁵² Here the contrary of Augustine’s curt saying (*Testes iniquitatis suae et veritatis nostrae. They are testimonies of their iniquity and of our truth*) is shown. The understanding of the Jews and not their punishment will be their testimony on Christianity’s side. *From the point of view of the Gospel, they are enemies, which is for your advantage and benefit.* (Rom 11:28) Abelard is not anti-Judaistic at the interpretation of this verse. Saint Paul says that to him and to the Christians similar to him they are the enemy, but despite all of this they are dear to the apostle and to those Christian preachers who think like him. How could someone be dear because of the fathers. He hints that God spared the fallen king Solomon, on the behalf of his father, David (1Kings 11:4–8. 31–39). Even Moses asks for the forgiveness of the corrupted people while referring to the merits of the fathers.⁵³

For God’s gifts and His call are irrevocable. (Rom 11:29)

According to Abelard it was never against God’s discretion, that he gave something or called someone to faith, because his will is completely unchanged, and afterwards he does not disapprove anything that he did before. At the explanation of sadness he quotes Boetius, according to whom “Sadness follows the bad action.”⁵⁴ God’s gifts precede his calling, so that he can prepare those who he has called to accept when he calls them to himself and so that they can obey him.⁵⁵

In connection with verse 31 (*So they also now are being disobedient, that they in turn may one day, through the mercy you are enjoying, also receive mercy* Rom 11:31) he mentions: The Jews reach out to the faith in the wake of the Christians originating from the nations, and they do this with even bigger humility, because they reach faith through the same road as those who do through the Christian teachings and examples.

In relation with verse 36 he muses about the fact that maybe God should be praised for himself and not because of his doings. In reality we should praise him for himself. But the case here is the same as the artist’s. The artist should be praised because of his knowledge, which would be evident only from his works. Just like God, his knowledge wisdom and greatness can only be known through his works.⁵⁶

⁵² cf. *ibid.* III., 708, 15–24.

⁵³ cf. *ibid.* III., 1–6.

⁵⁴ BOETIUS, diff. top. 2,7,29 (37 Nikitas). cf. ABAELARDUS, III., 712, 20–25.

⁵⁵ God’s sadness means that he destroys what he has created, but he does not take judgement about his own doings, but about those creatures that have turned their back on him. cf. ABAELARDUS, III., 712, 20–25.

⁵⁶ cf. *ibid.* III., 718, 10–22.

SOME CONCLUSIONS

Anti-Judaism could be undoubtedly found in the roots of the newly formed Church's documents, on the pages of the New Testament. When the paths of the Church and the synagogue have split, the anti-Judaist theology and text interpretation became stronger. This argument was between two sons who in their roots belonged to the same people, but to different religious communities. The spread of Pagan Christianity has made the Church even more hostile towards Jews.

A series of polemic anti-Judaist writings have appeared in the Ancient Christian literature. Anti-Judaism was shown the strongest in these and in the homilies. In the interpretations of chapters 9 and 11 of Paul the Apostle's Epistle to the Romans these sentiments are more subdued and sometimes the status of the Jews is construed quite positively. We can find several examples for this.

Peter Abelard, one of the most important representatives of the Bible interpretation of the Middle Ages expositions Rom 11 positively for Judaism, in accordance with Paul's original intentions. The Pauline image in the Epistle to the Romans about the relationship between the Jews and the Church contained of non-Jews had and invaluable influence on Christians. This image somewhat moderated the anti-Judaist resentments in the Church.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS ALS INTERPRET DES RÖMERBRIEFES. LEITLINIEN EINES PATRISTISCH-EXEGETISCHEN BEISPIELS

Cosmin PRICOP

I. EINLEITUNG

Dass Kirchenväter einen unentbehrlichen Bestandteil orthodoxer Theologie konstituieren wird es seit langer Zeit allgemein verstanden und anerkannt. Alle Diskurse orthodoxer Theologen, seien es in dem biblischen, kirchengeschichtlichen, systematischen und/oder praktischen Bereich der jeweiligen Fachwissenschaft, sind ständig und beträchtlich durch den Rekurs auf die Kirchenväter oder auf die hauptsächlich dadurch vertretene kirchliche Tradition bestimmt. Mögliche Gründe solcher unvergleichbaren Hochachtung könnten, meiner Meinung nach, zwei sein: in erster Linie die theologisch vielfältige Produktion der Kirchenväter, wodurch Entwicklung und Identität des Christentums und der Kirche im Laufe der Zeit gestaltet wurde, und zweitens deren persönliches Lebensmodell, kraft dessen sie heiliggesprochen worden sind und hohes Ansehen unter den Gläubigen genieß(t)en. Daher konstituierte sich allmählich die patristische Tradition als das Merkmal *par excellence* jeder theologischen Argumentation innerhalb des morgenländischen Glaubens- und Denkmilieus. Der weitere Verlauf offenbarte jedoch unzweifelhaft, dass dadurch die orthodoxe Theologie in allgemeinen sich überhaupt nicht veranlasst sah, dieses ganze patristische Erbe zu bearbeiten und für die gegenwärtige Diskussion zu valorisieren, sondern verwendete es fast ausschließlich in einer defensiv-begrenzenden Manier, der zufolge die Anwesenheit bzw. Abwesenheit jeder Bezugnahme auf die Kirchenväter als entscheidendes Kriterium für das Urteilen aller kirchlichen Positionierungen und theologischen Darlegungen gilt. Kurzum: wer die Kirchenväter und deren theologischen Präzisierungen nicht verwendet, der hat wenig oder gar nichts Gemeinsames mit der durch den orthodoxen Glauben vertretene Wahrheit der christlichen Identität und muss konsequenterweise vom Gespräch ausgeschlossen werden.

Solche Missverständnisse der patristischen Tradition wurden längst als problematisch in der Sicht der heutigen orthodoxen Theologie und besonders Bibelwissenschaft betrachtet. Nissiotis schreibt, dass Tradition keine „endlose Wiederholung der Vergangenheit“¹ sei. Karakolis betont, die Tradition sei leider als eine „static

¹ N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, 233.

notion² verstanden. Nikolakopoulos an seiner Stelle argumentiert, dass die Wahrnehmung der patristischen Schriftauslegung durch die heutige orthodoxe Bibelhermeneutik keine „Art Kopie oder trockene nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter“³ sein sollte. Agourides erzählt diesbezüglich auch eine lustige Geschichte über einen Abt, der dem Athener Neutestamentler sagte, dass die Kirchenväter die Heilige Schrift für uns schon *gekaut* haben (engl. „chewing“), sodass wir sie nicht mehr kauen sollten, und kommt zu der Schlussfolgerung, der zufolge die Kirchenväter für uns die Rolle der Lieferanten für Beweistexte spielen.⁴ Außerdem verurteilt Mihoc die verbreitete Neigung, das einfache und manchmal falsche Zitieren patristischer Texte als letzter Beweis des orthodoxen Glaubens anzuerkennen.⁵ Innerhalb des englischsprachigen Raumes spricht des Weiteren Tarazi über die Notwendigkeit der eigenen Auseinandersetzung mit dem Bibeltext, trotz der bestehenden patristischen Auslegungserfahrung, denn auch die modernen Exegeten Bestandteile dieser Erfahrung sind: „It is not enough for the preacher to boast about how well the Fathers knew the Bible; he should strive to know it as well and – if he can – even better! I imagine, the Church Fathers would be sad if they heard that they have begotten campaign managers instead of children!“⁶ Alle diesen Stellungnahmen zeugen dafür, dass die Kirchenväter gegen ihren Willen Vertreter einer schwarzen Pädagogik indirekt gemacht worden sind, „die allen mit dem Stock auf die Hände schlägt, die es wagen, etwas zu sagen, was nicht auch schon von den Kirchenvätern gesagt wurde.“⁷ Somit sind die Kirchenväter gezwungen, das zu werden, was sie m.E. nie wünschten, nämlich theologische Autoritäten, die nachfolgenden christlichen Generationen den Raum und die Luft für weiteres Nachsinnen wegnehmen

² C. KARAKOLIS, *Hermeneutical Reflections on Modern Jesus-Research. An Orthodox View*, in: C. KARAKOLIS/K.-W. NIEBUHR/S. ROGALSKY (Hg.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and Biblical Scholarship. Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010* (WUNT I/288), Tübingen 2012, 429.

³ K. NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament* (LSOT 1), Berlin 2011, 309.

⁴ Vgl. S. AGOURIDES, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, in: J. DUNN/H. KLEIN/U. LUZ/V. MIHOC (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4.–11. September 1998* (WUNT I/130), Tübingen 2000, 147.

⁵ V. MIHOC, *Dezvoltarea studiilor biblice*, in: Pr. Prof. Dr. Viorel IONIȚĂ (coord.), *Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, București 2011, 205.

⁶ P. TARAZI, *The Living Word: Effective Preaching of God's Word Today*, in: T. STYLIANOPOULOS, *God's Living Word: Orthodox and Evangelical Essays on Preaching*, Brookline Mass. 1983, 178.

⁷ C. PRICOP, *Die Verwandlung Jesu Christi. Historisch-kritische und patristische Studien* (WUNT II/422), Tübingen 2016, 152.

und sich selbst als alleinige und ausschließliche Instanz profilieren. Infolgedessen fungiert die ganze patristische Tradition nicht nur als Meilenstein für Orientierung oder als Bestandteil der Wirkungsgeschichte biblischer Texte, sondern missverständlich auch als Absperrungslinie und Zaun jedes selbständigen Denkens und Urteilens.

Deswegen höchstwahrscheinlich gibt es bis heute keine entwickelte Methode, besonders in dem orthodoxen Rahmen, für die Untersuchung patristischer Bibelauslegungen. Die Diskussionen bleiben mehr auf dem hermeneutischen Niveau (Identifizierung von Prinzipien) und weniger auf dem konkreten exegetischen Niveau. Also die orthodoxe Bibelwissenschaft, ob man darüber reden kann, besitzt keine Methodologie für die Wahrnehmung der durch die Kirchenväter durchgeführten Interpretation der Schrift.

II. KONKRETES VORGEHEN

Dadurch legitimiert sich meine Intention, in diesem Aufsatz die Art und Weise kurz zu skizzieren, der zufolge Johannes Chrysostomos in seiner 32 Homilien den Römerbrief ausgelegt hat. Es ist hier nicht der Ort näher der präzisen Analyse über die Textüberlieferung nachzugehen. Erwähnen möchte ich nur, dass sie höchstwahrscheinlich zwischen 381–398 in Antiochien gehalten wurden, als Chrysostomos als Diakon oder Priester tätig war.⁸ Baur, der bis heute als wichtigster Biograph Chrysostomos gilt, vertritt die Meinung, die Homilien zum Römerbrief seien unmittelbar nach den Homilien zum Johannesevangelium d.h. nach 391 gehalten.⁹ Zwecks Bestimmung des Kontextes, in dem diese Homilien durch Chrysostomos gehalten worden sind, könnte man mit guten Gründen auf den Informationen beruhen, die der Kirchenvater schon in der einleitenden Erklärung seiner Homilien zur Verfügung stellt: „*Immer wenn ich aus den Briefen des hl. Paulus vorlesen höre – und es ist dies wöchentlich zweimal der Fall, oft aber auch dreimal und viermal, wenn wir nämlich Gedächtnistage heiliger Märtyrer feiern –, erfreue ich mich daran, den Schall dieser geistigen Posaune zu genießen.*“¹⁰ Kaczynski identifiziert hier den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier, d.h. den vormittäglichen Eucharistiegottesdienst an den Samstagen und Sonntagen sowie an den Festtagen des Herrn und der Mar-

⁸ Vgl. C. KANNENGIESSER (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden/Boston 2006, 784.

⁹ Vgl. C. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, Bd. 1: Antiochien, München 1929, 248.

¹⁰ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 1).

tyrer.¹¹ Über die Gestaltung seiner Homilien zum Römerbrief gibt Chrysostomos selbst Bescheid. Am Ende der 16. Homilie, in der er den neunten Kapitel des Römerbriefes auslegt, wendet sich Chrysostomos an sein Publikum wie folgt: „*Ich habe mich in dieser Rede absichtlich etwas länger mit der Schrifterklärung befaßt, um nicht genötigt zu sein, durch eine Unterbrechung des Zusammenhanges der Deutlichkeit Abbruch zu tun. Ich will nun hiermit meine Rede beschließen, ohne diesmal eine Sittenpredigt an euch zu halten, wie ich es sonst zu tun pflege, damit ich nicht etwa durch die Menge der Ausführungen den Eindruck aufeuer Gedächtnis abschwäche. Es ist übrigens schon Zeit, den Vortrag zu schließen, wie es sich gehört, mit einem Lobspruch auf Gott, den Herrn des Weltalls.*“¹² Daraus ergibt sich die Tatsache, dass normalerweise jede von Chrysostomos gehaltene Homilie eine zweifache Struktur hatte: nach dem ersten Teil mit Exegese des biblischen Textes folgte einen zweiten moralischen Teil, wo er Verbindungslinien zu dem konkreten Profil seiner Zuhörer zu identifizieren beabsichtigte.

In der *Migne*-Ausgabe der *Patrologia Graeca* ist der Chrysostomoskommentar zum Römerbrief im sechzigsten Band, coll. 385–682 enthalten. Für den deutschen Text verwendete ich die folgende Übersetzung: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Römer* / aus dem Griechischen übers. von Josef Jatsch (*Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos ausgewählte Schriften*, Bd. 5–6; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 39 und 42), J. Kösel/F. Pustet, Kempten/München 1922.

Zwecks Erreichens einer überschaubaren Perspektive auf die Chrysostomos Interpretation griff ich auf ein von mir bearbeitetes methodisches Herangehen zurück.¹³ In erster Linie werden es manche hermeneutischen Grundprinzipien identifiziert und diskutiert, die im Laufe der Chrysostomos Auslegung des Römerbriefes zum Ausdruck gebracht werden sind. Es geht hier besonders um die Benennung der Bibel als Heilige Schrift oder Heilige Schriften, um die zweifache, wörtliche und geistliche, Interpretation der biblischen Texte, um die Rolle der Bibel für die Annäherung der Menschen zu Gott oder um die besondere Rolle der Verfasser biblischer Texte. Der zweite Punkt meiner Herangehensweise Chrysostomos Interpretation des Römerbriefes bezieht sich auf die konkrete exegetische Untersuchung, die es in diesem Fall beobachtet und festgestellt werden könnte. Zwecks Herausarbeitung der Eigenschaften Chrysostomos exegetische Methode werde ich einen Vergleich zwischen seiner literal-wörtlichen Exegese und manchen Aspekten historisch-

¹¹ R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*, Freiburg/Basel/Wien 1974, 77, Anm. 53 und 79, Anm. 64.

¹² Hom. 16 in Rom. (Jatsch, BKV, X, 53).

¹³ Vgl. PRICOP, *Verwandlung*, 165–167.

kritischer Methodik wie Textanalyse, Semantische Analyse oder Kontextanalyse unternehmen. Schließlich betrifft der dritte und letzte Punkt des von mir vorgeschlagenen Untersuchungsschemas das deutliche Interesse der patristischen Bibelauslegung für das In-Gegenwart-Bringen oder die Aktualisierung der interpretierten Texte, ihrer Botschaft und besonders der dadurch dargestellten Ereignisse. Solche Aktualisierung gründet sich auf das theologische Profil der patristischen Bibelexegesen, wird als ultimatives Ziel jeder Auslegung betrachtet und lässt sich durch eine Familiarität des Auslegers mit den Verfassern der Bibeltexte oder mit den an der biblischen Erzählungen teilhabenden Personen, durch die Einladung für die aktuellen Hörer bzw. Leser, solche Personen nachzuahmen und durch die Übertragung eines im biblischen Text erzählten Ereignisses oder dort dargestellten Themas auf den Lebenskontext der Hörer bzw. Leser offenbaren. All das setzt allerdings überhaupt nicht voraus, dass meinen hiesigen Aufsatz eine ausführliche Analyse aller chrysostomischen Homilien zum Römerbrief bietet. Meine Intention ist die wichtigsten Eigenschaften exegetischer Arbeit des Chrysostomos zu identifizieren und dementsprechend zu erläutern.

II.1. Hermeneutik

Eindeutig ist die Bibel für Chrysostomos das Wort Christi (ὁ τοῦ Χριστοῦ λόγος¹⁴), die Heilige Schrift, sogar die göttlichen Schriften (τῶν θείων Γραφῶν¹⁵) und die apostolischen Worte (τῶν ἀποστολικῶν ῥημάτων¹⁶). Der Römerbrief wurde von einem glücklichen Mann (τῶν Ἐπιστολῶν τοῦ μακαρίου Παύλου¹⁷), von einer „geistigen Posaune“¹⁸ (τῆς σάλπιγγος τῆς πνευματικῆς¹⁹), namens Paulus, geschrieben, den man verehren soll.²⁰ Allerdings hat Paulus beim Anfertigen dieses Textes nicht nur Wörter aneinandergereiht, sondern er hat „auch die Gnade des Heiligen Geistes in vollem Maße auf sich gezogen“²¹ (ἐπειδὴ γὰρ περισσότερον αὐτῶν ἐκοπίασε πολλὴν καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐπεσπάσατο χάριν²²). Daraus lässt sich mit guten Gründen die Frage stellen, ob dieses Auf-Sich-Ziehen des Geistes als eine Inspiration Paulus durch den Heiligen Geist beim Herstellen seines Briefes an die

¹⁴ Introd. in Rom. (PG 60, 391).

¹⁵ Introd. in Rom. (PG 60, 391).

¹⁶ Introd. in Rom. (PG 60, 392).

¹⁷ Introd. in Rom. (PG 60, 391).

¹⁸ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 1).

¹⁹ Introd. in Rom. (PG 60, 391).

²⁰ Vgl. Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 1).

²¹ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2).

²² Introd. in Rom. (PG 60, 392).

Römer aus Chrysostomos Perspektive zu verstehen sei. Aus der Sicht Chrysostomos personifizieren die Texte deren Verfasser. Das gilt auch für die Briefe des Apostels Paulus. Wenn Chrysostomos die Texte von Paulus liest, dann spürt er die unmittelbare Anwesenheit deren Autor: „Ich gerate in Entzücken und erglühe vor Sehnsucht, wenn ich diese mir so liebe Stimme vernehme, und es kommt mir vor, als sähe ich den Apostel, im Sprechen begriffen, wie leibhaftig vor mir stehen.“²³

Außerdem verursacht die Unkenntnis der Schrift, so Chrysostomos, „unzählige Übelstände“²⁴ wie Irrlehren (ἀλρέσεων²⁵). Der Kirchenvater vergleicht diese Unkenntnis mit dem Mangel an Licht und argumentiert diesbezüglich: „Denn gerade so wie die des Augenlichtes Beraubten nicht ihre geraden Wege gehen können, ebenso müssen die, welche kein Auge haben für das Licht, das aus den göttlichen Schriften strahlt, in vielen Dingen und beständig irren, da sie ja in dichtester Finsternis dahinschreiten. Damit dies nicht geschehe, wollen wir unsere Augen für die Lichtstrahlen der apostolischen Worte offen halten.“²⁶ Somit weist Chrysostomos auf eine zweifache Wahrnehmungsmöglichkeit seitens der Menschen hin, nämlich eine leibliche, körperliche und eine innerliche, geistliche. Wie die materiellen leiblichen Augen für die Wahrnehmung des Sonnenlichtes bestimmt sind, so müssen auch Augen für die Wahrnehmung der Sonne, die aus den heiligen Schriften strahlt. Sind alle Menschen mit leiblichen Augen geboren, so müssen sie die eigenen innerlichen, geistlichen Augen für das Sehen des Bibelstrahlens alleine entdecken.

Eine weitere sehr interessante Äußerung Chrysostomos hinsichtlich der Verfassung biblischer Bücher findet man in der ersten Homilie zum Römerbrief, als er den zweiten Vers des ersten Kapitels aus dem erwähnten biblischen Buch exegisiert. Dort geht es um die frühere Verkündigung des Evangeliums durch die Propheten. Indem er deren Tätigkeit thematisiert, sagt Chrysostomos Folgendes: „Die Propheten drückten nämlich das, was sie sagten, nicht bloß in Worten aus, sondern sie schrieben es auch nieder; ja, sie schrieben es nicht bloß nieder, sondern sie drückten es auch in figürlichen Handlungen aus (οὐ γὰρ ἔλεγον οἱ προφῆται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔγραφον ἅπερ ἔλεγον. οὐκ ἔγραφον δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ πραγμάτων ἐτύπου²⁷); so Abraham, als er Isaak zur Opferung führte, Moses, als er die Schlange erhöhte, als er seine Hände ausstreckte gegen Amalek, als er das Osterlamm opferte“²⁸. Daraus lassen sich mehrere Schlussfolgerungen ziehen, die wichtig für das Verständnis des Anfer-

²³ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 1).

²⁴ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2).

²⁵ Introd. in Rom. (PG 60, 391).

²⁶ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2).

²⁷ Hom. 1 in Rom (PG 60, 397).

²⁸ Hom. 1 in Rom (Jatsch, BKV, II, 12.)

tigungsprozesses biblischer Texte bzw. Bücher sind. Die erste in diesem Zusammenhang leicht zu machende Beobachtung bezieht sich auf die Schreibfähigkeit der Propheten, die, so Chrysostomos, selber aufgeschrieben haben, was sie sagten bzw. vorausverkündigten. Eine zweite Beobachtung betrifft die Tatsache, der zufolge die Propheten, als Verfasser von geschriebenen Texten, auch auf „figürliche Handlungen“ rekurrierten, um das Gewünschte vermitteln zu können. Wenn Chrysostomos meint, die Propheten haben den Inhalt deren Prophezeiungen auch *διὰ πραγμάτων ἐτύπου* vermittelt, dann wird es hier vielleicht vorausgesetzt, dass manche biblischen Darstellungen, die Chrysostomos demnächst wiedergibt, sich nicht unbedingt auf historische Tatsachen gründen, sondern als symbolische Erzählungen zu verstehen sind, die in erster Linie theologisch und nicht chronologisch gestaltet worden sind.

Aufschlussreich für die Haltung Chrysostomos der Bibel gegenüber ist seine in der 28. Homilie zum Ausdruck gebrachten Überzeugung, dass die Schrift als eine Art Thesaurus verstanden werden könnte, der den Menschen Antwort und Erklärungen auf alle existentiellen und theologischen Fragen zur Verfügung stellt: *„Denn die hl. Schriften erzählen uns von Gegenwärtigem und Zukünftigem, von der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, wenn du über den Himmel unterrichtet sein willst, ob er so bleiben oder verändert werden wird, so antwortet dir die Hl. Schrift klar [...] Anfängen von diesen Dingen werdet ihr auch über alles andere Aufschluß bekommen: über Christus, über die Auferstehung, über das zukünftige Leben, die (ewige) Ruhe, die Strafe im Jenseits. Alle Sitten- und Glaubenslehren werdet ihr in der Hl. Schrift finden und sie selbst voll unzähliger guter Gedanken. Wenn dir z. B. ein Unglück zustößt, so kannst du aus ihr reichen Trost schöpfen. Bist du in Sünden gefallen, so kannst du in ihr unzählige Heilmittel finden. Sucht dich Armut heim oder eine Trübsal, dort wirst du den stillen Hafen dafür erblicken. Bist du ein Gerechter, so wirst du aus der Hl. Schrift viel Sicherheit schöpfen; bist du ein Sünder, so vielen Trost.“*²⁹ Alles, was man aus der Schrift schöpfen kann, soll laut Chrysostomos nicht nur dazu dienen, den Wissenshorizont zu ergänzen, sondern muss dem geistlichen Leben der Menschen helfen, genauer zur Befreiung von Leidenschaften beitragen³⁰ (*ἀπαλλάττει τῶν παθῶν*³¹). Dadurch wird das ultimative Ziel der Bibellektüre in dem geistlichen Leben lokalisiert.

²⁹ Hom. 28 in Rom. (Jatsch, BKV, II–III, 239–243).

³⁰ Vgl. Hom. 28 in Rom. (Jatsch, BKV, III, 243): „Aber auch die bisher nur so angeführten Stellen können dazu dienen, die Leidenschaften zu unterdrücken; denn wenn sie keinen Neid, keine Trauer, keine unzeitige Niedergeschlagenheit zulassen noch auch den Reichtum für etwas zu halten, weder Trübsal noch Armut noch auch das Leben selbst hoch einzuschätzen, so befreien sie dich ja von den Leidenschaften.“

³¹ Vgl. Hom. 28 in Rom. (PG 60, 654).

II.2. Exegese

Vor der folgenden Untersuchung Chrysostomos Art und Weise, den paulinischen Römerbrief auszulegen, sollte es deutlich gemacht werden, dass der „Goldene Mund“ die Manier theologischer Darstellung des Paulus bewundert. Chrysostomos zeigt sich tief beeindruckt von der Klugheit, Feinsinnigkeit und Aufmerksamkeit des Apostels für die Erläuterung wichtiger theologischer Themen. Hier seien ein paar Beispiele benannt:

- „Hier sei verdienterweise aufmerksam gemacht auf die bewundernswerte Klugheit des Apostels“³² (ὁ δὲ μάλιστα ἔστι θαυμάσαι τῆς συνέσεως τῆς ἀποστολικῆς, τοῦτο ἄξιον εἰπεῖν νῦν³³);
- „Betrachte indes noch von einer andern Seite das kluge Vorgehen des Paulus!“³⁴ (Σκόπει δέ μοι καὶ ἐτέρωθεν τοῦ Παύλου τὴν σύνεσιν³⁵);
- „Beachte da seine überaus feinsinnige Unterscheidung!“³⁶ (Ὅρα τὴν λεπτοτάτην αὐτοῦ σύνεσιν³⁷).

Trotzdem beobachtet manchmal Chrysostomos einige Unklarheiten im Gedankengang des Paulus und zögert überhaupt nicht, dies seinen Zuhörern deutlich zu machen. Beim Erklären des vierten Verses des ersten Kapitels aus Römerbrief sagt er Folgendes: „Aus der sonderbaren Wortfügung ist es unklar, was der Apostel sagen will“³⁸ (ἄσαφές τὸ εἰρημένον ἀπὸ τῆς τῶν λέξεων πλοκῆς γέγονε³⁹). Dasselbe gilt auch anderswo, wenn Chrysostomos den Text aus Röm 4,1 interpretiert und die Unklarheit der paulinischen Wörter zum Ausdruck bringt: „Das ist etwas unklar gesprochen; ich muß es darum klarer machen“⁴⁰ (ἄσαφές τὸ εἰρημένον· οὐκοῦν ἀναγκαῖον αὐτὸ ποιῆσαι σαφέστερον⁴¹).

II.2.1. Einleitende Informationen

In einer für ihn typischen Weise beginnt Chrysostomos die Exegese eines längeren biblischen Textes, wie in diesem Fall des Römerbriefes, mit einer Einführung, wo er wichtige Informationen über die zu exegesierende biblische Schrift diskutiert.

³² Hom. 5 in Rom. (Jatsch, BKV, V, 75).

³³ Hom. 5 in Rom. (PG 60, 428–429).

³⁴ Hom. 6 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 84).

³⁵ Hom. 6 in Rom. (PG 60, 433).

³⁶ Hom. 6 in Rom. (Jatsch, BKV, III, 90).

³⁷ Hom. 6 in Rom. (PG 60, 436).

³⁸ Hom. 1 in Rom. (Jatsch, BKV, 2, 13).

³⁹ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 397).

⁴⁰ Hom. 8 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 129).

⁴¹ Hom. 8 in Rom. (PG 60, 455).

Zuerst widmet er seine Aufmerksamkeit der Zeit, in der der Römerbrief verfasst wurde: „*Im Begriff, auf den vorliegenden Brief überzugehen, müssen wir zunächst die Zeit bestimmen, um die er geschrieben worden ist.*“⁴² Die Bestimmung der Abfassungszeit biblischer Bücher sei, so Chrysostomos, überhaupt nicht nebensächlich (πάρρηγον⁴³) oder überflüssig (περιττός⁴⁴), sondern unterstütze das exegetische Herangehen.⁴⁵ Um diese Abfassungszeit genauer festzulegen rekurriert Chrysostomos auf Informationen aus dem Römerbrief und zugleich aus anderen Paulusbriefen. Aufgrund der sowohl im Römerbrief als auch in den Korintherbriefen identifizierten Angaben bezüglich der Paulusreise nach Jerusalem für die Unterstützung der dortigen Armen, kommt Chrysostomos zu dem Schluss, dass der Römerbrief nach den Korintherbriefen verfasst wurde.⁴⁶ Auch aufgrund derselben Tatsache (Geldsammlung für die Jerusalemer Christengemeinde) fixiert zeitlich Chrysostomos die Briefe an die Thessalonicher vor den Korintherbriefen.⁴⁷ Außerdem erklärt die Abfassungszeit der Briefe deren Stil und Inhalt. So schreibt Paulus an die Römer und an die Kolosser über dieselben Dinge, aber nicht in gleicher Weise. An die Römer aber schreibt er mit großer Herablassung, während sich an die Kolosser mit mehr Geradheit anwendet: „*Ich finde für die Verschiedenheit keinen andern Grund als die Zeit, in der es geschah. Am Anfang war es nötig, sich herabzulassen, nachher nicht mehr.*“⁴⁸

Darüber hinaus thematisiert Chrysostomos in der Einleitung auch den Schreibgrund des Römerbriefes: „*Aus welchem Grunde und warum schrieb er den Brief an die Römer? [...] Warum schrieb er also einen Brief an sie?*“⁴⁹ In einer geschickten Weise zeigt Paulus den Römern, laut Chrysostomos, dass er den Brief an sie mit dem Ziel schreibt, Sie im Glauben und dem Evangelium Jesu Christi zu unterweisen. Dadurch aber, dass die Römer eine gute Meinung von sich selbst hatten, geht Paulus mehr diplomatischer um.⁵⁰

Zur der einleitenden Informationen, die Chrysostomos im Laufe seiner Auslegung des paulinischen Römerbriefes ausdrückt, gehört auch diejenigen über das Spezifikum des von ihm auslegenden biblischen Buches. Dementsprechend merkt

⁴² Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2).

⁴³ Vgl. Introd. in Rom. (PG 60, 393).

⁴⁴ Vgl. Introd. in Rom. (PG 60, 393).

⁴⁵ Vgl. Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 5).

⁴⁶ Vgl. Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2–3).

⁴⁷ Vgl. Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, I, 3).

⁴⁸ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 5).

⁴⁹ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 6).

⁵⁰ Vgl. Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 6–7).

der Kirchenvater, infolge eines Vergleiches mit den anderen Paulusbriefen, dass der Apostel in diesem Fall nicht so wie in den anderen Briefen vorgeht, „*die er gewöhnlich in zwei Teile gliedert, deren ersten er der Erörterung von Glaubenslehren bestimmt, den zweiten der sittlichen Ermahnung. Hier hält er es nicht so, sondern im ganzen Briefe mischt er beides durcheinander, damit seine Rede eine gefällige Form bekomme.*“⁵¹

II.2.2. Rekurs auf den biblischen Text

Die konkrete Manier der von Chrysostomos durchgeführten Exegese des paulinischen Römerbriefes bleibt im Allgemeinen ähnlich seiner anderen exegetischen Herangehensweisen, sowohl unter den formalen als auch unter den inhaltlichen Aspekten seiner Auslegung. Zu den formalen Aspekten lässt sich vor allem seinen Rekurs auf den auszulegenden biblischen Text einordnen. Wie üblich interpretiert Chrysostomos schrittweise die längeren biblischen Texte, indem er seine Analyse Vers für Vers oder Absatz für Absatz vom Anfang bis zum Ende des Briefes entwickelt. Zuerst gibt er einen Vers oder mehrere Verse oder manchmal sogar ein einziges Wort wider und dann baut auf dem Inhalt dieser so gewählten Texte seine Argumentation. Außerdem untermauert Chrysostomos seine Exegese mit ausgewählten Texten aus dem Alten und Neuen Testament, damit seine Argumentation mehr schriftliches Gewicht bekommt. Diese fungieren als Hilfstexte und bezeugen das Prinzip von der Selbstausslegung der Schrift (*Scriptura Scripturae interpretes*).

II.2.3. Fortsetzung des paulinischen Gedankengangs

Beim Zitieren bzw. Interpretieren einiger Texte gestaltet Chrysostomos seine Analyse dadurch, dass er den paulinischen Gedankengang mit eigenen Wörtern weiterführt. Somit nimmt er sich die Freiheit, den biblischen Text mit seinen Ideen zu ergänzen. Zum Beispiel zitiert Chrysostomos den Text aus Röm 2,3 (*Meinst du etwa, o Mensch, der du die richtest, welche solches tun, während du dasselbe tust, du werdest dem Gerichte Gottes entgehen?*) und dann geht weiter mit dem Argumentationsduktus: „*Du bist dem Urteilspruche, durch dich selbst gefällt, nicht entgangen und solltest dem Gottes entgehen? Wer möchte so etwas behaupten? Du hast dir selbst dein Urteil sprechen müssen; so groß war die Strenge dieses Gerichtshofes, daß du deiner selbst nicht schonen konntest. Wieviel mehr wird dasselbe nicht erst Gott tun müssen, der sündenlose, überaus gerechte Gott?*“⁵²

Manchmal macht Chrysostomos den Eindruck, dass die von ihm analysierten Wörter des Apostels Paulus nicht ganz deutlich für die Lesenden sind und dafür müssen diese zusätzlich erklärt werden. Indem er Röm 4,1 (über die Person Ab-

⁵¹ Hom. 11 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 189).

⁵² Hom. 5 in Rom. (Jatsch, BKV, II, 65).

rahams) interpretiert, sagt Chrysostomos: „*Er gibt ihm einen ehrenden Titel, indem er ihn „Urvater“ nennt, und hebt damit die Notwendigkeit hervor, ihm in allem nachzufolgen. Er will etwa sagen: Nenne mir nicht irgendeinen Juden, führe nicht den oder jenen an; ich gehe zurück auf den ersten von allen, von dem die Beschneidung den Ursprung genommen hat.*“⁵³ Durch den Ausdruck „er will etwa sagen“ führt Chrysostomos seine eigene Erklärung anhand der Wiedererzählung des Briefes mit den eigenen Wörtern ein.

II.2.4. Die Frage nach Gründen

Wie uns aus anderen Homilien bekannt ist, sucht Chrysostomos immer nach möglichen Gründen, um die beschriebenen und im Text erwähnten Tatsachen zu erklären. Seine Frage ist immer *Warum?* Unter den zu identifizierenden Gründen zählt sich z.B. der Grund, warum Paulus den Brief an die Römer schreibt: „*Warum schrieb er also einen Brief an sie? «Wegen der Gnade Gottes», sagt er, «die mir gegeben ist dazu, ein Diener Jesu Christi zu sein». Deshalb sagt er eingangs: «So bin ich, was an mir liegt, bereit, auch euch, die ihr zu Rom seid, das Evangelium zu verkünden» Wenn er sagt, sie könnten sogar andern Ermahnungen geben und Ähnliches, so ist das mehr eine Verneigung vor ihnen und ein Mittel, sich ihre Gunst zu erwerben; denn auch für sie war es eine Notwendigkeit, durch einen Brief auf den rechten Weg gewiesen zu werden.*“⁵⁴

Die Identifizierung eines anderen Grundes bezieht sich auf die Verwechslung des Namens Saul mit Paulus: um ähnlich mit Petrus zu sein, dessen ursprünglicher Name Simon geändert wurde: „*Warum änderte wohl Gott den Namen des Apostels und nannte ihn, den Saulus, Paulus? – Damit er nicht deswegen als geringer angesehen werde unter den Aposteln, sondern dieselbe Auszeichnung besitze wie das Haupt der Jünger und so ihrem Kreise umso enger einverleibt werde.*“⁵⁵

Auch die Frage nach dem möglichen Grund, wofür Paulus seinen Namen am Anfang fast aller seiner Briefe erwähnt, verdient für Chrysostomos eine klare Antwort: „*Dagegen setzt der hl. Paulus allen seinen Briefen seinen Namen voran. Warum? Weil die andern an Anwesende schrieben; darum war es unnötig, sich selbst als anwesend erscheinen zu lassen, Paulus aber schickte seine Schreiben in die Ferne und in Briefform; darum war die Beisetzung seines Namens notwendig.*“⁵⁶

Manchmal fragt Chrysostomos soviel nach Gründen, dass er keinen findet und deswegen z.T. komische Lösungen bietet. Beim Auslegen des Textes aus Röm. 5,19

⁵³ Hom. 8 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 129).

⁵⁴ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 6).

⁵⁵ Hom. 1 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 8).

⁵⁶ Hom. 1 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 8).

versucht er zu erfahren, warum alle Menschen durch den Tod Adams sterblich geworden sind, wie Paulus in seinem Brief vorträgt: *„Es fragt sich aber, warum das geschehen ist. Die Antwort darauf gibt er hier noch nicht; denn es dient ihm nicht zu seinem gegenwärtigen Zwecke.“*⁵⁷ Man bekommt leicht den Eindruck, dass in diesem Fall Chrysostomos weiter als Paulus denkt und Gründe bzw. Erklärungen für alle Äußerungen des Apostels braucht bzw. zu identifizieren versucht.

II.2.5. Kontextanalyse

Der Kontext mancher Äußerungen Paulus in seinem Römerbrief spielt für Chrysostomos eine wichtige Rolle und deswegen versucht er, diesen Kontext besser zu erschließen. Oft greift er auf schon erwähnte Elemente aus dem Brief, um der jeweilige Kontext zu erklären: *„Nachdem also der Apostel seine Zuhörer in dieser Weise ermahnt hat, läßt er die heute verlesene Stelle folgen und bringt da einen Gedanken zum Ausdruck, der sehr geeignet war, sie aufzumuntern.“*⁵⁸ Oder an einer anderen Stelle, wo Chrysostomos sich mit der Auslegung des Textes 4,1–2 beschäftigt, beginnt er seine Argumentation auf folgender Weise: *„Der Apostel hat (im vorausgehenden) gesagt, dass die ganze Welt vor Gott Schuldner geworden, dass alle gesündigt haben, dass es auf eine andere Weise keine Rettung gebe als durch den Glauben; im Folgenden bemüht er sich, darzulegen, dass eine solche Rettung keineswegs eine Schande bedeute, sondern eher ein glänzender Ruhmestitel sei, ein Titel größeren Ruhmes sogar als die (Rettung) durch die Werke.“*⁵⁹ Dies suggeriert ziemlich deutlich, dass für Chrysostomos die anfängliche Feststellung den Rahmen für seine folgende Erklärung einen bedeutenden Platz innerhalb seiner exegetischen Methodologie bekommt.

II.2.6. Sprachliche Analyse

Achtet Chrysostomos in seiner Exegese des Römerbriefes (und nicht nur) auf die klare Feststellung des Kontextes jeder von ihm exegesierten Perikope, in ähnlicher Weise sorgt er für die Erschließung der genaueren Bedeutung und des exakten Sinnes der analysierten Wörter. Bei der Erklärung des von Paulus in 1,7 ausgedruckten Grußes äußert sich Chrysostomos wie folgt: *„Gnade euch und Friede von Gott, unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.“* — Beachte, wie hier das «von» (ἀπὸ⁶⁰) dem Vater und Sohne gemeinschaftlich ist, was das gleiche bedeutet wie «aus ihm» (ἐξ οὗ⁶¹). Er sagt nicht: *Gnade und Friede von Gott dem Vater durch unsern*

⁵⁷ Hom. 10 in Rom. (Jatsch, BKV, III, 176).

⁵⁸ Hom. 15 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 2).

⁵⁹ Hom. 8 in Rom. (Jatsch, BKV, I, 128).

⁶⁰ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 400).

⁶¹ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 400).

*Herrn Jesus Christus, sondern: von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesus Christus.*⁶² An anderen vielen Stellen beobachtet Chrysostomos die genauere grammatikalische Form der Wörter. Bei der Analyse des Textes aus 8, 11 (über das Wohnen des Geistes in den Menschen) betont er, dass hier die Rede nicht vom Geist ist, der früher wohnte, also in einer Vergangenheitsform, sondern der wohnt, d.h. der immer wohnt – eine Präsensform des Verbes: „*Wenn der Geist beständig in euch wohnt. Denn der Apostel spricht nicht bloß von einem Innewohnen des Geistes für kurze Zeit, sondern von einem beständigen Innewohnen. Er sagt darum auch nicht von dem Geiste, daß er wohnte, sondern daß er wohnt, (διὰ τοῦτο οὐκ εἶπε, Τὸ ἐοικῆσαν Πνεῦμα, τὴν διόλου μονὴν ἐδεικνύμενος*⁶³) und deutet damit ein beständiges Verbleiben an.⁶⁴ Im Allgemeinen bleiben die Feinheiten der Sprache nicht unbekannt für Chrysostomos. Er beobachtet die Auswahl bestimmter Wörter durch Paulus und spricht über deren tieferen Bedeutung. Über die Offenbarung der Gerechtigkeit durch Gott sagt er Folgendes: „*Auch sagt er nicht: «sie wurde gegeben», sondern: «sie wurde geoffenbart» (οὐκ εἶπεν ἑδόθη, ἀλλὰ Πεφανέρωται*⁶⁵); *damit vermeidet er den Vorwurf, daß es sich um etwas Neues handle. «Geoffenbart» besagt nämlich, daß etwas von früher her da ist, aber verborgen war und nun zur Schau gestellt wird.*⁶⁶

Die Sprachkenntnisse Chrysostomos stehen außer Frage. Er kennt alle Nuancen der griechischen Wörter, wie es auch in seinen Homilien zum Römerbrief deutlich wird. Als er über die Mäßigkeit aufgrund des Textes aus 12,3 spricht, macht er die folgende Beobachtung: „*Denn das griechische Wort σωφροσύνη besagt: «sich das gesunde Denken bewahren». Der Apostel will also zum Ausdruck bringen, daß ein Mensch, der (in der Beurteilung seiner selbst) nicht den richtigen Maßstab anzulegen versteht, auch nicht «mäsig sein», d. h. eine feste geistige Gesundheit haben könne, sondern daß ein solcher überschnappt ist und es jedem Wahnsinnigen zuvor tut; darum nennt er die Demut «Mäßigkeit».*⁶⁷

II.2.7. Semantisches Inventar

Die durch Chrysostomos durchgeführte Exegese begrenzt sich nicht nur auf Beobachtungen sprachlicher Nuancen, sondern betrifft des Weiteren auch das semantische Inventar der auslegenden Schrift. Obwohl man hier nicht von einer richtigen Erstellung eines solchen semantischen Inventars reden kann, lässt sich ein

⁶² Hom. 1 in Rom (Jatsch, BKV, IV, 18).

⁶³ Hom. 13 in Rom. (PG 60, 520).

⁶⁴ Hom. 13 in Rom. (Jatsch, BKV, IX, 265).

⁶⁵ Hom. 7 in Rom. (PG 60, 443).

⁶⁶ Hom. 7 in Rom. (Jatsch, BKV, II, 105).

⁶⁷ Hom. 29 in Rom. (Jatsch, BKV, III, 129).

deutliches Interesse Chrysostomos für die Häufigkeit eines Wortes beobachten. Die Festlegung der erwähnten Häufigkeit konstituiert für den Exeget eine Basis seiner theologischen Schlussfolgerungen. Zur Auslegung des Verses 7 aus dem ersten Kapitel über die Qualität der Römer als Berufene Jesu Christi sagt er: „Beachte, wie oft der Apostel das Wort «berufen» (τὸ ὄνομα τοῦ κλητοῦ⁶⁸) anwendet! «Berufener Apostel» (κλητὸς ἀπόστολος⁶⁹), spricht er; «unter welchen auch ihr seid Berufene»; «an alle Berufenen, die in Rom sind.» (Πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ κλητοῖς⁷⁰) Diese Wiederholung ist nicht umsonst: er will damit auf die Wohltat der Berufung aufmerksam machen.“⁷¹

II.2.8. Allegorische Deutung

Die evidente Vorliebe Chrysostomos für die wörtliche Analyse des zu auslegenden Textes setzt überhaupt nicht voraus, er interessiere sich ausschließlich nur dafür und deswegen vernachlässige er jede Hinwendung zum allegorischen Niveau der Bibeltexte. Hier sei nur ein Beispiel erwähnt. Bei der Analyse des Textes aus 8, 8 (*Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen*) fährt er dementsprechend fort und führt einen imaginären Dialog mit Paulus vor seinem Publikum: „Was heißt das? Sollen wir etwa das Fleisch in Stücke hauen, damit wir Gott gefallen, sollen wir aus dem Fleische ausziehen? Befehlst du uns, Menschenmörder zu werden, indem du uns Anleitung zur Tugend gibst? – Siehst du, welcher Widersinn herauskommt, wenn wir die Worte buchstäblich nehmen. «Fleisch» nennt der Apostel hier nicht den Körper, auch nicht das Wesen des Körpers, sondern das fleischliche und weltliche Leben, das lauter Schwelgerei und Unmäßigkeit ist und den Menschen ganz in der Pflege des Fleisches aufgehen läßt.“⁷² Wichtig aus der Perspektive der Wichtigkeit allegorischen Verständnisses biblischer Texte für die chrysostomische Exegese erscheint besonders seine Überzeugung, der zufolge die buchstäbliche Deutung allegorisch gestalteter Texte zum Widersinn führt: Ὅρας πόσα άτοπα τίκτεται, ἐὰν ἀπλῶς τὰ λεγόμενα ἐκδεξώμεθα.⁷³

⁶⁸ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 399).

⁶⁹ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 399).

⁷⁰ Hom. 1 in Rom. (PG 60, 399).

⁷¹ Hom. 1 in Rom. (Jatsch, BKV, III, 16).

⁷² Hom. 13 in Rom. (Jatsch, BKV, VII, 259).

⁷³ Hom. 13 in Rom. (PG 60, 517).

III. AKTUALISIERUNG

Das exegetische Verfahren Chrysostomos charakterisiert sich nicht nur durch die Analyse des Textes an sich (Kontextanalyse, sprachliche und semantische Analyse), sondern auch durch sein pastorales Interesse für die Aktualisierung d.h. Vergegenwärtigung der in dem ausgelegten Text enthaltenen Botschaft. Somit bleibt z.B. der Römerbrief nicht nur auf dem ursprünglichen Kontext der Adressaten sondern wird es auch auf den Kontext seines Publikums ausgedehnt.

III.1. Nachahmen des Apostels Paulus

Zwecks Aktualisierung der Textbotschaft für seine Zuhörer empfiehlt Chrysostomos seinem Publikum der Verkündigungstätigkeit des Apostels nachzuahmen. Hat Paulus Städten und Völkern das Evangelium verkündigt, so kann jeder Christ das Evangelium Jesu Christi seiner Familie und Freunden bekannt machen: „*Ahmen also auch wir den Apostel nach!* (τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς χηλώσαντες⁷⁴) *Haben wir nicht die ganze Menschheit, ganze Städte und Völker zu lehren, so führe ein jeder wenigstens seine Hausgenossen, sein Weib, seine Kinder, seine Freunde, seine Nachbarn auf den rechten Weg!*“⁷⁵

III.2. Re-kontextualisierung

Re-kontextualisierung, als Form der Aktualisierung, bedeutet die Übertragung der ursprünglichen Botschaft oder des ursprünglichen Ereignisses, beschrieben in dem biblischen Text, auf ein neues Kontext der Auslegenden und deren Zuhörer bzw. Lesenden. Ein solche Re-kontextualisierung der ursprünglichen Botschaften aus dem paulinischen Römerbrief geschieht sehr oft im Laufe der Chrysostomos Auslegung. Höchstwahrscheinlich war eine solche Re-kontextualisierung sehr nötig, wenn man davon ausgeht, dass die chrysostomischen exegetischen Homilien immer einen deutlichen pastoralen Charakter behalten. Aus den vielen diesbezüglichen Beispielen sei im Folgenden eins benannt. In der 16. Homilie, als er den Text aus 9,9 über Sara und Abraham und die Verheißung Gottes macht Chrysostomos eine Parallele zwischen der Geburt Isaaks durch die Kraft der Verheißung Gottes und der Geburt aller Gläubigen durch das Wort Gottes in der Taufe: „*Diese Verheißung aus dem Munde Gottes war es, die Isaak Sein und Leben gab. Aber die weiblichen Gebärorgane wirkten doch auch mit? Ja, aber nicht ihre Lebenskraft, sondern die Kraft der Verheißung Gottes brachte das Kind zur Welt. – In derselben Weise sind auch wir (wieder)*

⁷⁴ Introd. in Rom. (PG 60, 394).

⁷⁵ Introd. in Rom. (Jatsch, BKV, II, 7).

*geboren worden durch das Wort Gottes. Auch im Taufbade ist die zeugende und gebärende Kraft das Wort Gottes; denn «im Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes» sind wir getauft worden. Das ist eine Geburt nicht nach den Gesetzen der Natur, sondern kraft der Verheißung Gottes [...] Was dort das natürliche Gebärorgan, ist hier das Wasser. Aber wie hier alles eine Wirkung des Hl. Geistes ist, so dort alles eine solche der Verheißung.*⁷⁶ Somit dehnt Chrysostomos auf einer allegorischen Weise das ursprüngliche Ereignis zu dem Kontext seines Publikums aus. Eine Geburt dank der Kraft und Verheißung Gottes bleibt nicht nur ein isoliertes Ereignis in der biblischen Geschichte, sondern wird möglich auch für die „nach-biblischen“ Generationen, wie zur Zeit Chrysostomos.

IV. FAZIT

In seinen 32 Homilien zum Römerbrief bleibt Chrysostomos weiterhin konsequent seinem exegetischen Herangehen. Sein Interesse für die wörtliche Erschließung des Textes, für die Erläuterung verschiedener Gründe einiger Äußerungen Paulus wird ständig durch die Intention begleitet, ursprüngliche im Römerbrief erwähnten oder thematisierten Ereignisse, Bilder oder Botschaften auf seinen zeitgenössischen Kontext anzuwenden. Somit bleibt die Bibel nicht nur ein Buch mit früheren Erfahrungen, die für die späteren Generationen nicht mehr zugänglich sind, sondern ein Buch mit paradigmatischen Erfahrungen, die sehr wohl forstgesetzt werden können und müssen.

⁷⁶ Hom. 16 in Rom. (Jatsch, BKV, IV, 30).

“WHO IS WEAK IN FAITH” (ROM 14:1)? RELATIONSHIP BETWEEN ROM 14 AND 1 COR 8: STATUS QUAESTIONIS

Mario CIFRAK – Monika PRŠA

I. PROBLEMATIZATION

The goal of this paper is to present the *status quaestionis* of the Romans 14:1–15:13. To offer research on discussion on the history surrounding the text of Romans and focus on comparison with 1 Cor 8:1–12; 9:19–27; 10:23–11,1. Scholars have set two distinctive arguments: first, the text in Romans is literary construct based on text and situation in 1 Corinthians, second, the text in Romans reflects real situation that occurred in Rome. Hence, focus of this paper will be to better understand discussion on “weak-strong” situation and comparison between these two sections.

2. DISCUSSION ON THE HISTORY SURROUNDING THE TEXT OF THE ROMANS 14:1–15:13

After Second Vatican council discussion on occasion of the Epistle to the Romans has been dealt with significant effort. The first and fundamental question posed by scholars is whether the text in Romans 14:1–15:13 is related to historical events and is it possible to reconstruct the historical context of the community in Rome at the time when Paul wrote the Epistle to the Romans. The most discussed topic, in relation to this question, is the meaning of Paul’s terminology, i.e. “strong” and “weak in faith”. Then, identification of these terms with real parties and their interrelationship. Beside this, internal and external evidence are suggested by scholars and conclusions are drawn on the nature of the entire Epistle.

The facts which are known to us from the Epistle is that Paul has never been in Rome and has not established Christian community in Rome (1:10, 13). He is not referring to his apostolic authority (as in 1 Cor 9) nor he uses himself as example to the others (as in 1 Cor 10:33; 11:1). Thus, this raises a question: what knowledge of the Roman Christians did Paul have? Further, in section 14:1–15:13 Paul is first addressing the οἱ δυνατοί – the strong ones – to welcome – τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει – those who are weak in faith because they form the problem over food and observing special days. Paul takes the right to reconcile both parties through speech

of brotherly love by mutually accepting and to stop despising (ἐξουθενέω) and judging (κρίνω) one another.

Scholars have been dealing with this section on two interpreting grounds differing from each other. First interpretation deals with described text as specific historical setting and represents majority of scholars. Notwithstanding historical assessment, they diverge in question of identifying mentioned parties and background of their conflict. Here we have isolated six different interpretations and their representatives:

2.1. “Weak” are Jewish Christians – “strong” are Gentile Christians

First, and still leading interpretation in number of scholars, is displaying the “weak in faith” as Jewish Christians and the “strong” as Gentile Christians. Scholars who are in this line of interpretation assume that Jewish influences were in the background of the dietary abstinence and the observance of days. Conflict described in 14 and 15 chapter extends throughout the whole Epistle. Weak-strong terminology is seen in light of ethnic identity and the verbal clause ἀσθενοῦντα τῇ πίστει has deferent meaning for each scholar. Chapter 16 is a resource and thus one of the argument on Paul’s knowledge on Roman community.

First notable example is Paul Minear’s book *Obedience of Faith* published in 1971 because of his unique aspect. Situation in Rome sees as anarchic and proposes theory in which he visualize five factions. Characteristics of each factions finds explicitly and implicitly inside the text. The first faction is called “the weak in faith who condemned the strong in faith”. They are composed largely of converted Jews and some Gentiles that have accepted the Law. Second faction are “the strong in faith who scorned and despised the weak in faith” and are composed of uncircumcised Gentiles or Jews who overcame religious differences of eating food and observing days. The third faction are the doubters composed of Jewish Christians. They are characterized as “uncertain of what the Gospel commands”¹ and does not having their own opinion. Fourth are “the weak in faith who did not condemn the strong” and fifth faction are “the strong in faith who did not despise the weak”. Composition of factions Minear recognizes as ethnic group of Jews and Gentiles. Weakness is defined by strong ones as deficiency of faith to overcome obstacles of eating and observing days. Relationships between factions is intense and description of them looks like they have been artificially developed. Interpretation key for the whole Epistle, for Minear, is in recognizing historical situation in chapters 14 and 15 from

¹ Minear, Paul S., *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans* (London: SCM Press, 1971), 12.

which point of view all other chapters are read and comprehended.² Paul is addressing these factions through the whole Epistle and his intention was to end that conflict in Roman congregations by bringing “obedience of faith”. Minear’s work is followed by Omanson.³

The premise the strong-weak are Gentile-Jewish Christians has strong historical and literal support for Thomas Schreiner who stated that Romans are not “carbon copy of 1 Cor 8–10” yet “reworked material” applied to a new situation.⁴ Section in 14 and 15 chapter reveal tremendous importance to Paul and shows that the unity of the church depends on him.⁵ Definition of the “weak in faith” is that they thought they are pleasing the God with dietary abstinence and the observance of days. The weak ones are represented primarily as Jewish Christians.⁶ He finds the terms *κοινός* and *καθαρός* as well reference to the observance of days in Jewish literature, LXX and New Testament in cases that reflects Jewish background. Likewise, J. D. G. Dunn is convinced that the majority in Roman congregation are Gentile Christians because of Claudius’ expulsion of Jews from Rome in 49 AD. Even though congregation became mostly Gentile they were still under great influence of Jewish practice. Beside of this argument he is including neo-Pythagorean ideas that are visible in meat and wine abstinence.⁷ C. E. B. Cranfield exhibited that equivalent of the word *κοινός* is Hebrew *tame’* and of the word *καθαρός* is *tahor*. For him definition of phrase “the weak in faith” is same as in 1 Cor 8. It “is not weakness in basic Christian faith but weakness in assurance that one’s faith permits one to do certain things.”⁸ The similar observation sees Ulrich Wilckens⁹ and Douglas Moo.¹⁰

² Minear, *Obedience*, 33.

³ Omanson, Roger L., “The ‘Weak’ and the ‘Strong’ and Paul’s Letter to the Roman Christians.” *BT* 33.1 (1982): 1, 106–114.

⁴ Schreiner, Thomas R., *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 708.

⁵ Schreiner, *Romans*, 706–708.

⁶ Schreiner, *Romans*, 714.

⁷ Dunn, James D. G., *Romans 9–16*, WBC 38b (Dallas: Word Books, 1988), 804–842.

⁸ Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: in Two Volumes: 2: Commentary on Romans IX–XVI and essays*, ICC (Edinburgh: Clark, 1979), 700, 713, 723.

⁹ Wilckens, Ulrich, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, EKK 6/3 (Zürich: Benziger Verlag, 1982), 109–115.

¹⁰ Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996), 826–884.

In this line of interpretation are dissertations of Kwong Lo Lung,¹¹ Thomas J. Oosterhuis,¹² Carl N. Toney.¹³ Kwong Lo Lung is agreeing with Minear proposal on composition of Roman congregation and in taking Romans 14:1–15:13 as interpretative key for the whole Epistle. However, he differs from Minear's position in arguing that Paul is addressing both Jewish and Gentile Christians and he does not try to persuade Jewish Christians to separate from the Jewish community in Rome yet to preserve their identity and "to build up a net-work – a peaceful and close relationship – between house churches."¹⁴ He, likewise, understands that the *Sitz im Leben* in Romans addresses specific setting which is "best interpreted in relation to the communal meal which was held as part of the worship in the house churches of Rome". Evidence that the "weak" ones were observing Mosaic law he sees in using of words *κοινός* and *καθαρός*. Even though it is stated in 14:2 that one who is weak in faith eats only vegetables, Kwong believes that "they were vegetarian only when eating with the strong (Gentile Christians)."¹⁵

Joseph Fitzmyer thinks that abstinence from meat and wine was known for Jews in diaspora although the practice "may stem from the fear of eating meat that was unclean". Paul's words like *κοινός* (14:14) and *καθαρός* (14:20) as well section in 15:7–13, where is made contrast between Jews and Gentiles, makes Fitzmyer to conclude that the weak in faith were Christians of Jewish background. Nevertheless, he leaves space for possibility of gnostic sects in Rome, i.e. Orphians, Dionysians and Pythagoreans.¹⁶ Peter Stuhlmacher, also belongs into this group of scholars and sees the problem in Rom 14 as analogous to the situation in Corinth.¹⁷ Further in this line of interpretation is John Barclay who puts Law in the center of the group

¹¹ Lung, Kwong Lo, *Paul's purpose in writing Romans: The upbuilding of a Jewish and gentile Christian community in Rome* (Durham Thesis, Durham University, 1988), <http://etheses.dur.ac.uk/6641/>

¹² Oosterhuis Thomas J., *The "Weak" and the "Strong" in Paul's Epistle to the Romans: An Exegetical Study of Rom. 14.1–15.13* (Edmonton: Eikon Press, 1992).

¹³ Toney, Carl N., *Paul's Inclusive Ethic: Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

¹⁴ Lung, *Paul's purpose*, 7.

¹⁵ Lung, *Paul's purpose*, 138–139.

¹⁶ Fitzmyer, Joseph, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, AB 33*. (New York: Doubleday, 1993), 687–687.

¹⁷ Stuhlmacher, Peter, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, translated by Scott J. Hafemann (Westminster: John Knox Press, 1994), 196.

of “weak” interest. Law is dispensable for Christian believers according to Paul, nonetheless he gives support to the ones who are observing it in their own right.¹⁸

2.2. Weak and strong are not ethnically labeled

The next line of interpretation is defining the “weak” and the “strong” as both Jewish and Gentile Christians. Scholars in this line tend to explain Paul’s use of the “weak-strong” terminology as markers of either social characteristics, generic or Corinthian attributes. Mark Reasoner is using socio-historical criticism in his revised dissertation in which he demonstrates that strong and the weak are terms of social status in first century Rome. Opposite to majority, linking the strong-weak terms only to the ethnic identity of Jews and Gentiles, Reasoner distinguish “more purely Roman composition” from ethnic diversity with eastern influence.¹⁹ The Latin terms *potentes* and *inferiores* depicts Paul strong-weak terms. Former represents the strong with high social status and power. They “are Roman citizens or foreign-born residents who display a proclivity toward things Roman”.²⁰ Hence, the weak are foreigners and *peregrini* in which Jews are included too. They have low social status. He sees root of the conflict partially in pagan asceticism and fort the most part in Jewish practices.²¹ Beside this, the most important reason of occasion of the Epistle is removing shameful behavior towards fellow Christian so that community can live “in society without shame”.²²

Robert Jewett postulated idea that Paul strongly needed Roman congregation for realization of his mission to the Spain. Therefore, Paul’s attempt in writing the Epistle is to reconcile congregations in Rome which are divided within. Jewett sees the weak and the strong as “generic terms that encompass theological and social diversity” so it cannot be known specific root of the problem.²³ Both, Jewett and Reasoner are considering *κοινός* as term used in Hellenistic Judaism for describing impure items and they are placing the word *κοινός* from oral tradition in Rome that was settled down in Luke 11:41.²⁴

¹⁸ Barclay, John M. G., “Do we undermine the Law?’ A Study of Romans 14.1–15.6.” Pages 287–308 in *Paul and the Mosaic Law*. Edited by James D. G. DUNN (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996), 308.

¹⁹ Reasoner, Mark, *The Strong and the Weak: Romans 14.1–15.13 in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 216.

²⁰ Reasoner, *The Strong*, 61.

²¹ Reasoner, *The Strong*, 74–87.

²² Reasoner, *The Strong*, 236.

²³ Jewett, Robert, *Romans: A Commentary*. Hermeneia 59. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 71.

²⁴ Jewett, *Romans*, 859-860.867; REASONER, *The Strong*, 99–101.131.

Volker Gäckle presents interpretation by which the terms “weak” and “strong” have same meaning in Corinth and in Rome although root of the conflict is different in both situation. In Corinth, weak are under influence of Stoic ideals but in Rome influence came through Judaism.²⁵ After the expulsion of the Jews and Jewish Christians from Rome in 49 AD by the Claudius edict, the Gentile Christian members of the community were taken the leadership of the communities located within the synagogue. After the end of the edict following the emperor’s death in 54 AD, formerly leading Jewish Christians came back to Rome and found fundamental changes in the communities.²⁶ Hence, the weak is explained in the background of Jewish rules of purity, not by idolatry practices. In resolving the conflict, Paul does not speak to conflicted sides through their ethnic identities as Jews or Gentiles Christians, but through the group attributes that he has written for the Corinthian conflict with dose of rhetorical skills. Paul’s implications of writing Romans is to unite Roman community and to avoid official charge for *superstitio*.²⁷

2.3. Predominantly Gentile audience

Wedderburn is presuming that congregation in Rome had predominantly Gentile audience. “Judaizing Christianity” is term which he uses when referring to Gentile Christians or Jewish Christians who submit to Judaism.²⁸ His argumentation that Rome is not home base for Paul’s mission in the West lead towards even more emphasizing the particular situation at Roman congregation.²⁹ Ernst Käsemann is one of the representatives too. He points that solving historical problem will “be of significance in relation to the occasion and structure of the epistle”.³⁰ Even when he argues against literal dependence upon 1 Cor 8–10 he makes statement that “a cer-

²⁵ Gäckle, Volker, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rome*, (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 509.

²⁶ Gäckle, *Die Starken*, 513–514.

²⁷ In this line of interpretation is F. Watson who emphasizes the praxis of Law in division of Roman community seen in terminology like observance of days, κοινός and κοινός. Watson, Francis, “The Two Roman Congregations: Romans 14:1–15:13.” Pages 203–215 in *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*. Edited by Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 205.

²⁸ Wedderburn, A. J. M., *The Reasons for Romans* (London: T&T Clark, 2004), 50; Wedderburn, A. J. M., “The Two Roman Congregations: Romans 14,1-15,13.” Pages 195–202 in *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*. Edited by Karl P. Donfried (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 201–202.

²⁹ Wedderburn, *The Reasons*, 19–20.43.

³⁰ Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*, translated and edited by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990), 364.

tain connection exists at least in the background”.³¹ Käsemann envisage Paul’s use of the “weak” and the “strong” terms as “current jargon of the community”.³² He finds that it is difficult from the text to distinguish how many factions are in Roman congregation. Nevertheless, he makes conclusion that community is composed by Gentile Christian majority who are in opposition of Jewish Christian minority. The “weak” would be minority composed of Jewish Christians who have been under “syncretistic influence of pagan environment and by the group of god-fearers surrounding the Diaspora synagogue”³³ as described in Gal 4:9f and Col 2:16f.

2.4. Exclusively Gentile Christian audience i.e. Weak and strong are Gentile Christians

In this group we have scholars who postulates that the weak are Gentile Christians who are leaning toward Judaism and the strong are Gentile Christians who resolve through Gospel free of Jewish law. One of the most recent monographs on historical problematization of Romans is *Solving the Romans Debate* by Andrew Das published in 2007.³⁴ With his proposal on reading the Epistle as addressed solely to Gentile Christians, he sees the weak and the strong as Gentile Christians which confirms with internal and external evidence. Internal evidence is dealing with ethnic identity and question of potential evidence for Jewish addresses. Problem is solved by asserting Paul’s reference to the Jews as rhetorical technique.³⁵ This is how Das sees the historical situation: Before Claudius’ expulsion, situation in Rome were heated over significance of Christ in the Jewish synagogues. After Jewish and proselyte advocates of Christ were expelled from Rome “the gentiles were forced to worship Christ apart from the synagogues”. New communities would arise with only Gentile Christian participants. One would have continued to practice Judaism in observance of food and calendar laws and others “without same appreciation for Judaism”.³⁶

In this line of interpretation belongs Walter Schmithals. He displays the Rom 14–15 as specific historical setting but deals with it as literal construct based on 1 Corinthians 8–10, thus, dismisses the thesis of Pythagorean parallels. He maintains

³¹ Käsemann, *Commentary*, 364.

³² Käsemann, *Commentary*, 369.

³³ Käsemann, *Commentary*, 368.

³⁴ Also Das, A. Andrew, “The Gentile-Encoded Audience of Romans: The Church outside the Synagogue.” Pages 29–46 in *Rereading Paul’s Letter to the Romans*. Edited by Jerry L. Sumney (Atlanta: SBL, 2012).

³⁵ Das, Andrew A., *Solving the Romans Debate* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 87–89.

³⁶ Das, *Solving*, 263.

the Epistle as composed of two different letters: Romans A: 1:1–4, 25; 5:12–11:36 (5:1–11 are redactional); 15:8–13 and Romans B: 12:1–21; 13:8–10 (13:1–7, 11–14 are redactional); 14:1–15, 4a (15:4b is redactional), 5–7, 14–33; 16:21–23.³⁷

Place within this group has Stanley K. Stowers with his thesis of Gentile Christian audience in Roman congregation that are not tagged with ethnical labels i.e. Judaism. Applying rhetorical analysis and taking in literature available to contemporary Roman Christian he asserts the terms the weak and the strong have rather philosophical labels.³⁸

2.5. Weak are Jews – strong are Gentile Christians

Opposite to most interpretations is Mark Nanos proposition on seeing the weak in faith as non-Christian Jews. Definition of weakness, therefore, is in believing or not believing in Jesus. Paul in the Epistle is addressing the strong ones who are Gentile Christians and are in interaction with Jews in synagogue. Nanos argumentation stands in Paul's use of the term ἀδελφός (brother; 14:10, 13, 15, 21) and πλησίον (neighbor; 15:2) which he uses to denote relationship between Gentile Christians and unbelieving Jews. He is corroborating this statement with examples in Rom 9:3–5 where Paul is referring to Jew as his brother and in 15:2 as his neighbor.³⁹ As Reasoner noticed, Nanos work “points toward a very pro-Torah reading of Paul and Romans”.⁴⁰

2.6. Weak and strong cannot be identified

A solution to discussion on the history in Rom 14–15 offered Paul Sampley in his unique way. His is approaching to the problematized text from Greco-Roman rhetorical tradition found in Plutarch and Demetrius of Phalerum. He finds that they are elaborating rhetorical options “in a circumstance like Paul's”. One of agencies is figured speech that is best suited for Paul's addressing the Romans in unknown situation. “Figured speech ‘speech by indirection’ is criticism from which the speaker or writer himself stands back... The text is incomplete until the audi-

³⁷ Schmithals, Walter, *Der Römerbrief: Ein Kommentar* (Gütersloher: Verlagus Gerd Mohn, 1988).

³⁸ Stowers, Stanley, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (New Haven: Yale University Press, 1994).

³⁹ Nanos, Mark, *Mystery of the Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 103–115.

⁴⁰ Reasoner, *The Strong*, 20.

ence completes the meaning.”⁴¹ In the light of these findings he asserts these conclusions: Paul uses figured speech to address community in Rome. From section in 14:1–15:13 we cannot establish plausible historical findings because of “scant data” that text offers. Section is not parallel to the Epistle to the Corinthians and the Galatians because Paul is using direct speech there. Although he discarded reconstruction of the strong and the weak groups in community and their identification he did not abstract from real problem that occurred in community *id est* sabbath and kashrut.

Second Interpretation deals with described text as non-historical setting and represents minority of scholars. Early in 1902. William Sanday and Arthur Headlam, in *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*,⁴² first begin to problematized affirmed theory, that the text refers to real history, with question “What sect or party is referred to in Rom 14”.⁴³ Their radical answer was “there is little or no special reference in the arguments” for detecting specific group or specific problem they had. Instead, the terms “weak” and “strong” refer to hypothetical case. Robert Karris provides a more recent expression of Sandy’s and Headlam thesis. He does not see concrete historical situation in mentioned sections. Rather, the comparison with 1 Cor 8–10 makes it clear that Paul has used and adopted written section for general argumentation in Romans.⁴⁴ However, Robert Karris’ paper in 1973. has caused and stimulated lots of answers. Bruce R. Magee decides to follow this thesis after rhetorical analysis of both sections i.e. 1 Cor 8–10 and Rom 14:1–15:13. The groups in Epistle to the Romans qualifies as potential in reality where the “species is epidictic; Paul would have been encouraging certain attitudes in hope of prevailing future conflicts”.⁴⁵

⁴¹ Sampley, J. Paul, “The Weak and the Strong: Paul’s Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1–15:13.” Pages 40–52 in *The Social World of the First Christians*. Edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 45.

⁴² Sanday, William and Headlam, Arthur, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Roman* (Edinburgh: T&T Clark, 1902), 381–403.

⁴³ Sanday and Headlam, *A Critical*, 399.

⁴⁴ Karris, Robert, “Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans.” Pages 75–99 in *The Romans Debate*. Edited by Karl P. Donfried (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1977), 84–85.

⁴⁵ Magee, Bruce Robert, *A rhetorical analysis of First Corinthians 8:1–11:1 and Romans 14:1–15:13* (New Orleans: UMI, 1988), 260.

3. OMPARISON OF ROM 14:1-15:13 AND 1 COR 8:1-11:1

In comparison we have detected these differences:

1. Most important difference is that the weak in Rome are not at all identical to the weak ones in Corinth. That is because issues concerned are different in both cases. Matter in Rome is over eating vegetables and observing special days, but in Corinth is over εἰδωλόθυτον – food sacrificed to idols (8:1, 4, 7, 10; 10:19, 28 ἱερόθυτον). Nor does Romans mentions food sacrificed to idols nor does 1 Cor mentions abstention from meat or wine (Rom 14:2, 21).
2. We need to emphasize that the key word of section in 1 Cor is ἐξουσία⁴⁶ (liberty, in 1 Cor 8:9; 9:4–6, 12, 18), but in Rome key word is προσλαμβάνω (to welcome, in 14:1, 3; 15, 7 bis).
3. Paul in Romans (14:1, 3; 15:7) is calling the weak and the strong to “accept” each other, whereas such an exhortation is not found in 1 Corinthians.
4. Likewise, both sections have motive of love (Rom 14:15 and 1 Cor 8:1–3). In Romans, we have formulation “walking in love” – κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς which is *hapax legomenon* in Paul’s writing whereby is stated that someone is violating integrity of community over food issues. On the other side is 1 Cor where the word love is in opposition with knowledge⁴⁷ which is the key word of the whole 8 chapter.⁴⁸ Albeit of love motive we cannot infer it as similarity because of the different context.
5. 1 Cor does not mention strong ones. Weak are mentioned in 8:7, 9, 10, 11, 12 where it refers three times to weak conscience in 8:7, 10, 12. ἀσθενέω is defined with term συνείδησις (1 Cor 8:11–12) but in Romans with πίστις (Rom 14:1–2). Also, 1 Cor mentions adjective ἀσθενής in 8:7, 9, 10.
6. Verb παρίστημι is set in different context. In Rom 14:10 is directed to judging seat of God but in 1 Cor 8:8 it is stated that „food will not bring us closer to God”.
7. We can see difference in noun πρόσκομμα (“a stumbling block”) in Rom 14:13 and 1 Cor 8:9. Where Paul is referring to a brother in Romans but to the weak ones in 1 Corinthians. Also, noun appears in Rom 14:20 in context of eating food that can be a stumbling block for another person.
8. Parallels of verbal phrase οἶδα ὅτι οὐδέν in Rom 14:14 and 1 Cor 8:1, 4 are in different context.

⁴⁶ Word ἐξουσία does not appear in Rom 14:1–15:13.

⁴⁷ “Knowledge puffs up, but love builds up” (1 Cor 8:7).

⁴⁸ Garland, D. E., *1 Corinthians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academy, 2003), 368.

9. The Verb ἀρέσκω is found in Rom 15:1–2 and 1 Cor 10:33 in similar context. In Romans Paul is appealing community to please their neighbor for the good but in 1 Cor Paul is talking in first person singular stating his example of behavior to please “everyone in every way”.
10. Parallel in phrase αἰς δόξαν τοῦ θεοῦ is found in Rom 15:7 and 1 Cor 10:31 but again in different context. Christ has welcomed you in Romans – „do everything for the glory of God“ in 1 Cor.

Similarities:

1. The verb ἴστημι is appearing in Rom 14:4 and 1 Cor 10:12.
2. Verb κρίνω appears in two different meanings in Romans: „to evaluate“ and “to judge” (14:3, 4, 10, 13, 22f). The first meaning appears in 1 Cor 10:25, 27 in verb ἀνακρίνω in context of conscience and the meaning “to judge” appears in 1 Cor 10:29.
3. Parallel is found in Rom 14:6 and 1 Cor 10:13 in verb εὐχαριστέω. Context of verb is same in both cases. Giving thanks to God in eating or not eating.
4. The phrase in Rom 14:15 ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν is found in similar expression in 1 Cor 8:11 only with minor alternation: ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.
5. The verb βλασφημέω is mention in Rom 14:16 and 1 Cor 10:30 in the same context.
6. Conceptual parallel is found in Rom 14:21 and 1 Cor 8:13 which includes words κρέας and ἀδελφός in context of not eating meat if that causes brother to stumble.
7. Conceptual parallel in Rom 15:2 and 1 Cor 10:23 where noun οἰκοδομή and verb οἰκοδομέω appear in axiomatic sentence that states on building up good relationships.
8. Conceptual parallel is found in reference of eating. In Romans 14:17 is stated that the kingdom of God is not food and drink while in 1 Cor 8:8 food will not comment us to God.

Through comparison that we carried out, similarities with 1 Cor 8–10 cannot be unseen. But neither we can verify theory about literal construction of Romans’ section. It is more appealing way to say that section in Romans contains some of the material found in 1 Cor 8–10 because of the same author who applied his rhetorical skills to remove actual conflict in Christian communities.

4. CONCLUSION

After short presentation of contemporary thoughts on the history surrounding the text of the Romans 14:1–15:13 and comparison with 1 Cor 8:1–11:1 we are now drawing several conclusions from represented:

Basic question of dealing with section in Rom 14:1–15:13 is relation between text and history. All of scholars treated text as it is rooted in historical setting, except Robert Karris and Bruce R. Magee. It appears that the identification of groups in Roman congregation is of great interest of scholars who made various assumptions on weak-strong terminology and where identities bore relevance for overall purpose of the Epistle. Majority of them offered solution of ethnic clarification of the groups, i.e. Jewish and Gentile Christians, except Paul Sampley who stated that “identification was never Paul’s purpose”, Mark Reasoner who sees them as social characteristics, Robert Jewett regards as “generic terms that encompass theological and social diversity” and Volker Gäckle sees them as Corinthian attributes.

One of the questions with whom scholars have been dealing is how many Christian congregations was in Rome. Were there multiple groups, as Minear stated pointing to chapter 16, or there were two groups as presumed majority?

It appears that the scholars have accentuated Jewish matters in the middle of the conflict. Beside this assumption they pointed to a gnostic influence in Roman community. Many scholars read Romans 14:1–15:13 in light of 1 Corinthians 8–10. In second chapter, we saw that there are many distinguishing points that stands out for unaccepting it as literal construct. We can assert that similarities between sections are in fact result because of the same author and we cannot agree with Karris proposal of general reading the section.

We can see that in the 90’s problematization on the “weak and strong” section was prolific and dealt with much divergent effort. Although there is majority of scholars who are postulating the same ideas it is clear that there is not yet established consensus on how we should understand the history surrounding the text of the Romans 14:1–15:13. Likewise, the question of the origin of the group attributes “strong – weak” is still open.

ROM. 12,4-8: THE ECCLESIAL-PNEUMATOLOGICAL OR CHRISTOLOGICAL CONCEPT OF THE CHURCH? CAN THE VIRI PROBATI PRESIDE OVER THE EUCHARIST?

Maciej RACZYŃSKI-ROŻEK

In the *Die Zeit*'s interview from the 9th of March, 2017, Pope Francis was asked about the problem of sacerdotal vocations, the celibacy of the priests and permission for the *viri probati* to preside an Eucharist. The Pope replied that the church had to consider the possibility of ordination of married men and what kind of responsibilities they could take on. He also said that 'the church has to be always ready to recognize the right moment, to recognize when the Holy Spirit expects something. That's why, I [the pope] said that we have to consider the subject of *viri probati*'¹. In this context, Pope Francis invites theologians to be courageous: 'This is theologians' task: you have to investigate to get to the bottom of things, always. [...] What does it mean in our times? What does it mean today? The truth is not to fear. This tells us historic truth, scientific truth: Have no fear! This makes us free'². This declaration of the Pope seems to be an invitation to discuss the subject of the ministry in the church one more time. In this presentation I would like to refer to and discuss the theological suggestion of father Edward Schillebeeckx, presented in his book *Kerkelijk Ambt* (1980)³, which is a sharp criticism of today's official theology of the ministry and exactly for this reason gives the opportunity to present the most important arguments on this subject.

First of all, I would like to specify what I mean when I talk about 'ecclesial-pneumatological' and 'christological' concept of the church and of the ministry. I hereby follow in Schillebeeckx's footsteps. In 'christological' view, the priest is a mediator between Christ and the community in the presence of the Christian community. This priestly mediation, which makes the person who has been consecrated an *alter Christus*, rests on the character that the priest, without any merit on his part, nevertheless has in his personal possession by virtue of the holy power of the one who

¹ *Ein Zeit-Gespräch mit Papst Franziskus* (by G. di Lorenzo). *Die Zeit* 72. Jahrgang n. 11 (9.03.2017), 13.

² *Ein Zeit-Gespräch mit Papst Franziskus* (by G. di Lorenzo). *Die Zeit* 72. Jahrgang n. 11 (9.03.2017), 15.

³ In quotations we will use English translation: E. Schillebeeckx *Ministry: a case for change*. Edited by Billing and Sons Ltd. Translated by John Bowden. London 1981.

consecrates him and lays his hands on him. In the ancient church, for Christians, the boundary between the 'spirit of Christ' and the 'spirit of the world' laid in their baptism. In the Middle Ages (and it is still valid) when virtually everyone was baptized, this boundary came to lie with the clergy. As a result the priesthood was seen more as 'a personal state of life', a *'status'*, than as a service to the community; it was personalized and privatized.

On the other hand, Schillebeeckx presents the 'pneumatological-ecclesial' concept of the ministry. A clear expression of this notion in the early church is that the ministry comes from below, but this is experienced as a 'gift of the Spirit' and therefore comes 'from above'. In other words, it is the community which has the 'apostolic succession', the faith inherited from the Apostles (cfr. Rom. 1,11–12), and recognizes its members' charismas and appoints them to the ministry. This situation describes *inter alia* Rom. 12,4–8. The community also chooses and appoints its leader, who is not only the head of the community but also presides over the liturgical expression of the community i.e. eucharist. In this conception the power to preside over the eucharist derives from the community, which has 'apostolic succession' and not from a bishop who gives somebody, after some preparation, the power to consecrate bread and wine, and who, after the ordination, is almost completely independent of the community. For Schillebeeckx, it is the community which has the right to have eucharist, therefore, in emergency cases, it can appoint somebody (even laymen) for this service.

The Dutch theologian supports his theory especially with biblical arguments. We will follow his argumentation.

I. DIFFERENT NAMES FOR THE SERVICES AND MINISTRIES IN THE NEW TESTAMENT'S PERIOD

The New Testament's testimony of the ministry is divided by Schillebeeckx into: the time of the 'apostles' and post-apostolic period. He notices that Christian communities did not receive any kind of church order from Jesus during his earthly life. So, we have to be very cautious when we speak about divine ordinance about the community and its leaders or the ministry in the New Testament. Jesus appointed twelve apostles, but, according to Schillebeeckx, they were 'the symbol of the approaching eschatological community of God, which was not yet organized for a long-term history'. However, according to our author, the idea of apostleship has its origin in the category of 'the Twelve' (later it changes to 'Peter with the Eleven'), because as early as the first period, other 'apostles' exist. The idea of apostleship in the primitive Church includes many enthusiasts of the earliest Christian period called 'prophets'. Schillebeeckx sug-

gests that they probably did not found communities themselves but played an important role in their development. Later, in Eph. 2,20 we can read about ‘apostles and prophets’ being the foundation of the first Christian communities⁴.

Another group of ‘apostles’ were the so-called deacons. According to Schillebeeckx, the institution of a deacon, arose from the conflict in the Church in Jerusalem between Aramaic-speaking Christians – ‘the Hebrews’, and the Greek-speaking Jewish Christians – ‘the Hellenists’. Although the Acts point to the Aramaic-speaking Christians’ failure to provide material help to the Greek-speaking part of Jerusalem community (Acts 6,15) as the motive of the conflict, the real reason was much deeper – the Hellenists did not want to accept the rigid Jerusalem tradition and had wider vistas in perception of the gospel. The conflict was resolved by ‘the apostles’ who appointed seven members of the Greek-speaking community to look after it (Acts 6,2). These so-called deacons, however, did everything that apostles did. The best example is Philip (Acts 21,8). Moreover, this Greek-speaking community was the principal object of the Jewish Sanhedrin’s persecution. That was the reason they fled to Samaria and north Syria and founded many new communities there. Apostle Paul received his first initiation into Christianity in that group and became the founder of many Christian communities. We have the best historical information about these very groups. On the other hand, we have little information about the groups which remained outside the influence of Paulinism – so-called Matthaean and Johannine communities⁵.

As we can see, not only the Twelve were the founders of the communities in the New Testament’s period. Of course, every community was founded in the faith of the Apostles, but some of the founders received their faith not directly from the Apostles but from older Christians, just as Paul did. He did not have any personal contact with the earthly Jesus. In this way, the apostolicity of the first communities depends on the reception of apostolic creeds. Moreover, the second generation of Christians, claims the Dutch theologian, called themselves apostolic in the same way as the followers of Benedict began to call themselves Benedictines. The apostolicity meant for them accepting the apostolic faith⁶.

Schillebeeckx observes another fact: the founders of the communities were not the local leaders, because the proclaimers of the Good News were constantly on the move. However, Paul underlines the founder-community relationship (Gal. 6,6; Phil. 2,30; 4,14–17), it was a standard occurrence that when missionary apostles moved on, their role of leaders was taken over by natural leaders in these communi-

⁴ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 5–6.

⁵ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 7.

⁶ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 7–8.

ties, often first converts or fellow workers. Paul writes to the community he has founded: 'We beseech you, brethren, to respect those who labour among you, lead you in the Lord and admonish you, and to esteem them very highly in love because of their work' (1Thess. 5,12; see also Rom. 12,8f). So, the fact that there were local leaders in the communities during the life of the apostles is historically undeniable⁷. Local leaders are not always the same people whom Paul calls 'fellow workers' (Rom. 16,3; 1Thess. 3,2; 2Cor. 8,23). The Apostle of Nations addresses *sunergountes* (co-workers) and *kupiountes* (those who share concern for the communities – 1Thess. 5,12; 1Cor. 16,16): 'I urge you to be subject to such men and to every fellow worker and labourer' (1Cor. 16,16)⁸.

Among services to the community, Paul sees prophesying and teaching as focal points: 'And God has appointed in the church all kinds of people, first apostles, second prophets, third teachers' (1Cor. 12,28). According to Schillebeeckx, 'prophets and teachers' are general and technical terms for the first local leaders and pioneers in the Christian communities. We find them not only in the later period, but also in Luke (Acts 13,1f), in 2Peter 3,2, and in Matthaean communities (Didache 15,1f). They are present in the intermediary in the community of Ephesus (Eph. 2,20). The Dutch theologian also mentions house communities, where the host and his wife played a leading role (for example Philemon and his wife Apphia – Philemon 1f; 1Cor. 16,19)⁹.

In this New Testament period, the names for the community leaders are still not fixed. *Episkopoi* are overseers and 'deacons' are their helpers, but all this not in the technical sense. But we do not know precisely what these 'ministers' do for the sake of ministry. The only thing we do know is that they build on the foundation laid by Paul. However, special positions in the Pauline communities are held by Timothy and Titus. Like Paul, both of them have the authority even over the local leaders of the community (Phil. 1,1; 2,19–24). While sending Timothy to Philippi, Paul describes him as his 'successor', underlining that Timothy has the same authority and responsibility for the community, as he does. Schillebeeckx observes, however, that there is no 'legalism' here, although Paul shows some inclination to what will later be called the 'apostolic succession'. But the foundation for this succession is 'the community of faith' between Paul and Timothy¹⁰.

⁷ In other passages of the New Testament, the leaders do not seem to have any official name. There are differences between communities. They are called by names or generally described as 'those who labour for you' or 'those who lead you' (Rom. 16,6,12; 1Thess. 5,12).

⁸ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 8–9.

⁹ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 10.

¹⁰ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 10–11.

2. FROM 'PROPHETS AND TEACHERS' TO PRESBYTERS

Between AD 80 and AD 100, after the disappearance of apostles and prophets, all communities had to face the problem of ministry. The founders of the communities had died and a question arose of what was to be done next.

In the letter to Ephesus, we can observe a transition from the apostolic to the post-apostolic period. After the death of 'apostles and prophets', the new leaders, called 'evangelists, pastors and teachers' have to build on the foundation of the former (Eph. 4,11; 2,20; 3,5). 'Pastors and teachers' were probably the local leaders and 'evangelists' were missionaries sent to preach the gospel. Therefore, the leaders, on the one hand, work in the name of Jesus Christ, on the other hand they are obliged to preserve the apostolic heritage intact. At the beginning of the transitional period the church's ministry was incorporated in the whole range of services necessary for the community (Eph. 4,11). The entire community had the responsibility to be faithful to its apostolicity (Eph. 4,12). Thus, leadership and building up the community according to the apostolic foundation is the theology of the ministry in Ephesians. The way of appointing ministers was not important, because the stress was laid on preserving the apostolic heritage¹¹.

What about the ministry in the form of presbyterate? What are the beginnings of this kind of the ministry? Presbyteral church order was present in Jerusalem (Acts 15,2.4.6.22f.; 16,4). In Asia Minor, on the one hand, there is no mention of presbyters in Antioch, the capital of Syria, the community that sent out Paul and Barnabas. The Acts say only about 'prophets and teachers' (13,1). There are two passages, however, where Luke mentions the presbyters outside Jerusalem (14,23, for Lycaonia and Phrygia, and 20,17 for Ephesus). In Acts 14,23 we can read that Paul and Barnabas appointed presbyters when they were on their way from Derbe in Lycaonia to the southern coast of Asia Minor. And there are historic arguments for this theory¹². It was probably Barnabas who came from Jerusalem and brought the presbyteral model of the church to Asia Minor. Historically, at the end of the first century a church order according to which a group of 'presbyters' was responsible for the leadership and pastoral care of the local communities was very widespread (Acts 14,23; 20,17.20–30; 1Peter 5,1; 1Tim. 3,1–7; 5,17–22; Titus 1,5–11; James 5,14;

¹¹ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 12–14.

¹² See, F. Prast, *Presbyter un Evangelium in nachapostolischer Zeit*, Forschung zur Bibel 29. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979; E. Nellessen, 'Die Einsetzung von Presbyters durch Barnabas und Paulus (Apg. 14,23)', Pages 175-194 in *Begegnung mit dem Wort*. Edited by J. Zmijewski and E. Nellessen. Bonn: Festschrift H. Zimmermann, 1980.

2John 1,1; 3John 1,1). The presbyters are also called *episcopoi* without any clear difference¹³. Moreover, the difference between prophets and teachers is very small¹⁴.

The Pastoral Epistles, 1Peter and James describe the beginnings of institutionalization of the church's ministry. In the Christian communities mentioned in Pastoral Letters, some Christians, in whom the community sees a charisma from the Lord, are appointed to the ministry by presbyters or local leaders. The appointment rite is laying on of hands by a college of presbyters and a word from a prophet (the later *epiclesis*). Because the community is responsible for its apostolicity it has to choose its leaders in the way that the authenticity of the apostolic heritage is preserved. The community was conscious of the importance of the task and that is why strict admission conditions were established (1Tim. 3,1). Although all Christians have the right to compete for the office of the leader (1Tim. 3,1)¹⁵.

The norm here is not an unbroken succession in the ministry but the 'pledge entrusted' (1Tim. 6,20), the continuity of the apostolic tradition: 'The teaching which you have heard from me before many witnesses entrust to faithful men who will be able to teach others also' (2Tim. 2,2). Thus, ministry is subordinated to the continuity of the apostolic teaching. It's necessary for the sake of the gospel¹⁶. The theology of the Pastoral Letters shows the rite of the laying on of hands itself, primarily not as the transition of the ministerial authority, but of charisma of the Holy Spirit, which helps the minister to preserve the pledge entrusted (1Tim. 4,13f)¹⁷.

Although Pastoral Letters don't do not focus on the subject of the structure of the ministry but on the principle of the apostolic tradition, there are already specific differentiations with the ministry. However, we can say precisely nothing about the competences of each. Thus there are: 1. deacons (1Tim. 3,8–13; 2Tim. 4,5), but we do not know what their function is. They are *homines probati*, their work probably coincides with the function of *episcopoi*. 2. college of *presbyteroi* (1Tim. 4,14) who lead the community (1Tim. 3,10). There are teachers and catechists of former

¹³ See, R. Brown, *Priest and Bishop* (New York, 1970), 33ff., 63ff.

¹⁴ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 14–15.

¹⁵ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 16.

¹⁶ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 17.

¹⁷ Schillebeeckx is convinced that *ordinatio* (later consecration) is a Christian adaptation of the Jewish *ordinatio* of a rabbi. The rite was very similar, a teacher laid on hands on a rabbinic candidate in the presence of two rabbis as witnesses. The aim of this consecration was that the wisdom of the rabbinic teacher pass over to the disciple. In this way the continuity of the Mosaic law was guaranteed (see, E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1951; A. Ehrhardt, "Jewish and Christian Ordination". *JEH* 5 (1954): 125–138; G. Kretschmar, "Die Ordination im frühen Christentum". *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 22 (1975): 35–69).

times among them. They seem to have the right to compensate (recompense) (1Tim. 5,17f.). 3. Finally, we can find two texts which deal with an *overseer* or *episcopus* (1Tim. 3,2; Titus 1,7). *Episcopus* 'teaches and directs' (Titus 1,9; 1Tim. 3,2). The letters give no answer to the question of whether the *episcopus* was the head of college of *presbyteroi*. There is a great difference between these and the letters of Ignatius, where the ministry order occupies a central place¹⁸.

In 1Peter the charismatic type of church disappears. 'Prophets and teachers' were its leaders and they are now replaced by presbyters. We can see two types of traditions existing side by side. Because the church was in danger of persecution (under the emperor of Domitian), the author of the letter sees the unique solution for endangered community in a strict, presbyteral church order (1Peter 4,14–16). The extra-canonical letter of Clement to Corinth has the same atmosphere. Because of the necessity of the church's ministry to save Christian identity, from 'gnostic' errors above all and from persecutions at the time, the care of other charismata in the community (which was always underlined by Paul) almost completely disappears in the Pastoral Epistles and many post-apostolic writings of the New Testament¹⁹.

Schillebeeckx asks, whether at that time the ministry always took the institutional form of the presbyterate. In the Corinthian communities, so-called Matthaean communities, there is no mention of presbyters. The Gospel of Matthew underlines that no one in the community (where differences of rank and status disappear) should call himself 'rabbi, teacher or father' (Matt. 23,8–10). Moreover, Matthew criticizes the hierarchical ministry because he is critical of the church, which he sees especially as an eschatological community. Thus, the Gospel of Matthew suggests the existence of an earlier system of 'prophets and teachers' in the community. In these communities of Matthaean type, the old order lasted much longer and there was even hostility towards the (later) introduction of *episcopoi* and *diakonoi*. In the Apocalypse of Peter, which stems from the same tradition, we can find heated polemic against the new institutional form of church order in the ministry. On the other hand, it is striking that all the communities of this more charismatic type disappeared in the second century, or became part of Christian Gnostic sects²⁰.

¹⁸ See, E. Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, p. 18. For years have had a tendency to give a late date to the monarchical episcopate. It is argued by the strong historical suspicion to and early dating of the writings of Ignatius of Antioch. The longer the historians go on with their investigations, the more are convincing the arguments that the monarchical episcopate should be dated much later (see, A. Davids, "'Frühkatholizismus' op de helling: rond de brieven van Ignatius". *TvT* 20/2 (1980): 188–191).

¹⁹ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 19–20.

²⁰ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 20–24.

The Johannine communities met a similar fate. Theology of John was not concentrated on authority in teaching and discipline connected with the ministry. A direct and personal relationship with Jesus²¹ was determinative for Johannine ecclesiology. In the Fourth Gospel, in contrast to the Synoptic Gospels, we do not find a list of twelve names, nor does it have any account of the calling of the Twelve. On the other hand, in 2. and 3. John there is reference to ‘the presbyter’, who is community leader and author of the letter. However, in Johannine theology the presbyters had no authority. As it was said earlier, this is a result of the doctrine of the church and the Spirit in these churches. Here the Holy Spirit is considered the only teacher (John 14,26; 16,13)²².

The role of the presbyter in Johannine theology is explained by Schillebeeckx in the following way:

After the death of the beloved disciple these communities understand that the work of the Paraclete is continued by the followers of the beloved disciple who had handed down the tradition to them. The presbyter of the second and third letter thus speaks as a member of a collective ‘we’ which bears witness of what has been seen and heard in the beginning (1John 1,1f.). Here, at any rate, this collective ‘we’ is not the whole of Johannine community (as in other place), but a group of those who interpret and hand down the tradition and who address the communities as ‘you’ – the little children (1John 1,1–5). [...] [After the death of the beloved disciple,] two parties in conflict with one another claimed to be the authentic interpreters of the one tradition of John. As a member of the Johannine school ‘the presbyter’, author of the letter, tries to convince his opponents of their deviation from this great tradition, but he is unable to correct them by authority of his office. [...] In Johannine terms, he can only refer to the inner leading of the Holy Spirit (1John 2,20): ‘you all have knowledge’ (see also 1John 2,27, to be compared with John 14,26)²³.

After the Johannine Epistles there are no other traces of Johannine communities in the second century; they joined the apostolic Great Church or became part of gnostic sects. While, in the ‘Great Church’, the church authority exercised by human beings started to be a sign of divine authority²⁴.

²¹ See, E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*. Zürich: SCM Press, 1961, 117–138.

²² See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 25.

²³ E. Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, pp. 26–27; see also, *inter alia*, H. Schlier, „Der Hl. Geist als Interpret nach dem Joh-evangelium“. *Communio* 2 (1973): 97–108; R. A. Culpeper, *The Johannine School* (Missoula: Society of Biblical Literature, 1975), 265–270; R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press, 1979.

²⁴ See, Ignatius, Smyrn. 8,1; 9,1.

3. THE MINISTRY IN SERVICE OF THE ‘APOSTOLIC TRADITION’

Schillebeeckx underlines that the ministry did not emerge from and around the Eucharist or the liturgy, but from establishing and supporting the community in the apostolic heritage, through preaching, admonition and leadership. Ministers are examples, those who inspire the community. Thanks to them the whole community can recognize the gospel. Paul does not call the Eucharist an ‘apostolic tradition’ but a ‘tradition of the Lord himself’ (1Cor. 11,23), to which, therefore, even the apostles are bound. According to Schillebeeckx, in the New Testament there is not an explicit connection between the ministry of the church and presiding at the Eucharist (except to some degree in Acts 13,1f.). The early Eucharist was founded on the pattern of Jewish ritual meals – the *birkat hamazon* – which were presided over by the leaders²⁵. Similarly, the leader of the Christian community presided at the Eucharist. The general idea is that anyone who fulfils the criteria and is able to lead the community is *ipso facto* also president at the Eucharist (and in this sense presiding at the Eucharist does not need any separate authorization)²⁶.

According to the New Testament, the ministry is a substantial part of the church (a discussion whether it is originally charismatic and then becomes institutionalized, or in which way it takes on different structures depending on the different needs of the church in changing circumstances is secondary here). The ministry is necessary for building up the church in the apostolic tradition and is in service to this apostolicity. Therefore, it is apostolic not so much in the sense of an unbroken chain of apostolic succession in the ministry but especially in the sense of the apostolicity of the faith of the community, which remains faithful to the gospel passed down by the apostles, and which also has the right to ministers who assure that it lives according to the apostolic lines. For the New Testament, the basic apostolic structure of the ministry of its leaders is not the ‘hierarchical’ structure of the church built on the basis of Roman models, or later of feudal structures, but it develops its own functions within the situation and the needs of the church community. The ministry is not a status or *ordo* in the sense of the Roman senatorial *ordo* or status²⁷.

The uniqueness of the charisma of the ministry within many other charismata lies in the fact that a leader, in solidarity with the whole of the community, has its own unalienable responsibility for preserving the community in its authentic apo-

²⁵ See, K. Hruby, “La ‘Birkat ha-mason’”. Pages: 205–222 in *Mélanges Liturgiques*. Louvain: Dom Botte, 1972; T. Talley, “De la ‘Berakah’ à l’eucharistie”. *La Maison-Dieu* 125 (1974): 199–219.

²⁶ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 30.

²⁷ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 30–31.

stolic identity. Therefore, the requirement of apostolicity was important for the New Testament theologically, rather than the mode of appointment. In this way, the communities founded through the 'apostles and prophets' are the source of the apostolicity of the church's ministry as well²⁸.

Closing the biblical part of his book, Schillebeeckx underlines that in the New Testament, the community has the right to a minister or ministers and to the celebration of the Eucharist. So if in some circumstances there is a danger that a community may remain without a minister or ministers (without priests), and if this problem becomes common, then the 'criteria for admission which are not intrinsically necessary to the nature of the ministry and are also in fact a cause of the shortage of priests, must give way to the original, New Testament right of the community to leaders'²⁹.

4. CONCLUSION

I am aware that the theory of Schillebeeckx cannot be a solution for the Roman Catholic Church. In 1984, the Congregation for the Doctrine of the Faith severely criticized some aspects of the theological suggestion of the Dutch theologian. The Congregation said that: 'even though all the baptized enjoy the same dignity before God, in the Christian community, which was deliberately structured hierarchically by its divine Founder, there have been specific apostolic powers deriving from the sacrament of holy orders' since its earliest days. It follows that 'no community has power to confer apostolic ministry, which is essentially bestowed by the Lord'.

The Congregation emphasizes that 'included among these powers which Christ entrusted exclusively to the apostles and their successors is the power of confecting the Eucharist. The power of renewing in the mystery of the Eucharist what Christ did at the Last Supper' is reserved to the bishops alone, and to the priests they have made sharers in their ministry which they themselves have received. Consequently, 'the Church holds that the eucharistic mystery cannot be celebrated in any community except by an ordained priest, as expressly taught by the Fourth Lateran Council'³⁰.

Despite the fact that Schillebeeckx's theory is in some aspects a 'heretical' solution for Catholics, it was worth presenting, because it is strictly connected with the

²⁸ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 35.

²⁹ See, Schillebeeckx, *Ministry: a case for change*, 37.

³⁰ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to Father Edward Schillebeeckx* (June 13, 1984).

survey about *virī probati*, mentioned by Pope Francis in the interview in the *Die Zeit*. It follows the basic lines: talks about ‘extraordinary situations’, it does not limit to the discussion about celibate, it respects the actual church order. On the other hand, it could not be accepted as such. It was presented as a question, as a provocation: if we cannot resolve the problem in this way, what way should we take? Schillebeeckx’s theory, like any ‘heresy’, indicates some problems in the church, marks the limits of investigation and invites us to look for the right solution.

BIBLIOGRAPHY

- Brown, R. E. *Priest and Bishop*. New York: The Missionary Society of St. Paul 1970.
- Brown, R. E. *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist Press, 1979.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to Father Edward Schillebeeckx* (June 13, 1984).
- Culpeper, R. A. *The Johannine School*. Missoula: Society of Biblical Literature, 1975.
- Davids, A. “Frühkatholizismus’ op de helling: rond de brieven van Ignatius”. *TvT* 20/2 (1980): 188–191.
- Ehrhardt, A. “Jewish and Christian Ordination”. *JEH* 5 (1954): 125–138.
- Hruby, K. “La ‘Birkat ha-mason’”. Pages: 205–222 in *Mélanges Liturgiques*. Louvain: Dom Botte, 1972.
- Kretschmar, G. “Die Ordination im frühen Christentum”. *Freibürger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 22 (1975): 35–69.
- Lohse, E. *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1951.
- Nellessen, E. “Die Einstetzung von Presbyters durch Barnabas und Paulus (Apg. 14,23)”. Pages 175–194 in *Begegnung mit dem Wort*. Edited by J. Zmijewski and E. Nellessen. Bonn: Festschrift H. Zimmermann, 1980.
- Prast, F. *Presbyter un Evangelium in nachapostolischer Zeit*. Forschung zur Bibel 29. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979.
- Schillebeeckx, E. *Ministry: a case for change*. Edited by Billing and Sons Ltd. Translated by John Bowden. London: Crossroad 1981.
- Schlier, H. “Der Hl. Geist als Interpret nach dem Joh-evangelium”. *Communio* 2 (1973): 97–108;
- Schweizer, E. *Church Order in the New Testament*. Zürich: SCM Press, 1961.
- Talley, T. “De la ‘Berakah’ à l’eucharistie”. *La Maison-Dieu* 125 (1974): 199–219.
- “Ein Zeit-Gespräch mit Papst Franziskus” (by G. di Lorenzo). *Die Zeit* 72. Jahrgang n. 11 (9.03.2017), 13. 15.

„SOLA FIDE“, RÖM 3,28.
EXEGETISCHE BEMERKUNGEN ZU EINEM PARADOXEN BASISTEXT
IM JAHR DES REFORMATIONSGEDENKENS 2017

Gottfried SCHIMANOWSKI

Der Zugang zu diesem Thema¹ soll ein paar Gedanken und Reflexionen aus den breiten Impulsen des Reformationsgedenkens im Jahr 2017 aufgreifen und exegetisch zurückfragen nach einem elementaren Baustein aus der Diskussion um die Rechtfertigungslehre: einem der berühmten so genannten Exklusivpartikel der Reformationszeit, dem *sola fide* (*sine lege*) und der Basis, die sich an dem einen Text aus dem Römerbrief, vor allem in der lutherischen Tradition findet,² Römer 3,28 (in der Fassung nach der Lutherübersetzung 2017 „dick“ gedruckt als so genannter Merkvers): **„So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein (!) durch den Glauben.“**

¹ Der Vortragstil ist in diesem Konferenzbeitrag beibehalten worden.

² Allerdings inzwischen auch eine gemeinsame Übereinstimmung katholischer und evangelischer Tradition: Im ersten Schmalkaldischen Artikel (1537) wird Röm 3,28 mit dem Stichwort der „*sola fide*“ als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zusammengefasst: „Weil nun das geglaubt werden muss und sonst mit keinem Werk, Gesetz und Verdienst erlangt oder erfasst werden kann, so ist es klar und gewiss: ... Von diesem Artikel kann man in nichts abgehen oder nachgeben, mag Himmel und Erde oder was sonst nicht bestehen wird, einfallen ...“ Oder als theologische Kurzdefinition des Menschen in der 32. These der Leipziger Disputation (1536): „*breviter hominis definitionem colligit*“. Aber schon bei den ersten intensiven ökumenischen Bemühungen in den 50 und 60er Jahren in Deutschland, die jeweils andere Seite noch einmal sorgfältig zu prüfen und daraufhin zu betrachten, wieweit die damaligen Verurteilungen des Mittelalters noch nach 400 Jahren wirklich überzeugen und wo sich heute neue Einsichten finden ließen, die aus gemeinsamem Studium des biblischen Zeugnisses erwachsen (!), ergaben sich überraschende Einsichten und erstaunliche Übereinstimmungen: „Im aufmerksamen Befragen der Texte und geduldigem Hören auf ihre Aussagen (!) ließ sich beobachten, wie bei unterschiedlicher Begrifflichkeit doch dieselbe – oder doch ähnliche – Sache bezeichnet werden sollte“; vgl. E. Lohse, *Theologie der Rechtfertigung* (FS M. Heckel zum 70. Geburtstag, 1999), S. 134. K. Kertelge kann in seinen Untersuchungen zur Rechtfertigungslehre bei Paulus sogar von der „Mitte seiner Theologie“ sprechen.

Ein recht paradoxer Text, so impliziert schon gleich thetisch die Überschrift des Vortrages, aus der „theologischen und architektonischen Mitte des Römerbriefes“.³ Denn an anderen Stellen seiner Schreiben spricht der Apostel gelegentlich doch recht unvoreingenommen von den „guten Werkes des Gesetzes“ und vor allem zwei Sätze später davon, dass durch seine Theologie und Christusbotschaft das Gesetz geradezu „aufgerichtet“ wird!⁴ Außerdem ist ja durchaus bekannt, dass in der exegetischen Forschung in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Paulusexegese ein Perspektivwechsel stattgefunden hat unter dem englischen Stichwort „New Perspective on Paul“.⁵ Manche dieser Fragestellungen werden in anderen Beiträgen dieses Symposiums gestreift oder gar ausführlich thematisiert. Ähnliches gilt für die – ja durchaus umstrittenen⁶ – Einleitungsfragen des Schreibens, den Anlass oder das Ziel dieses gewichtigsten Briefes des Apostels. Hier genügt darum nur eine kurze Ein-

³ So Otto Kuss, *Römerbrief*, 1957, 110.112; zustimmend z.B. Georg Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, 1972, 66.221 u.ö. Heinrich Schlier, *Der Römerbrief*, 1977, 102: „Der erste Höhepunkt des Römerbriefes“; Ed Condra, *Salvation for the Righteous Revealed* (2002) 325: „a key point in the epistle“. Vgl. Michael Theobald, *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, S. 30 – nach Zustimmung zu Kuss – folgert er: „Hat demnach Röm 3,21–31 zumindest für Röm 1–8 axiomatische Bedeutung, dann ist mit besonderer Sorgfalt des Paulus bei der Formung dieser seiner Kernsätze zu rechnen.“ Vgl. ebd. S. 67 mit dem (Schluss-)Gedanken: „Dann hätte Röm 3,21–31 axiomatische Bedeutung nicht nur für Röm 1–8, sondern auch für Röm 9–11“ mit Verweis auf O. Michel, *Röm*, S. 307).

⁴ Vgl. allein im Römerbrief solche Ausdrücke wie „Gesetz des Glaubens (διὰ νόμου πίστεως Röm 3,27)“ oder positiv vom „Gesetz Gottes (συνήδομαι γὰρ θεῷ dem der Mensch beipflichtet, Röm 7,22f)“, von der „Erfüllung des Gesetzes“ in der Liebe (πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπη, Röm 13,10) und vor allem die angesprochene Formulierung Röm 3,31 „Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.“ (ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν) und die Aussage Röm 2,13, dass die vor Gott gerecht sind, „die das Gesetz tun“ (οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται). Vgl. auch u. Anm. 100.

⁵ Vgl. den bahnbrechenden Artikel von James D.G. Dunn aus dem Jahr 1983 unter genau diesem Titel (= seine *Manson Memorial Lecture* in Manchester vom 4.11.1982; = der., *The New Perspective on Paul. Collected Essays* [WUNT 185], Tübingen 2005, 89–110). Andere protestantische neutestamentliche Diskussionspartner aus dieser frühen Zeit sind K. Stendahl und E.P. Sanders. Vgl. hierzu den Sammelband hrsg. von M. Bachmann, *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (2005) und M. Bachmann, „The New Perspective on Paul“ und „The New View of Paul“, in: F.W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 30–38. Vgl. u. Anm. 38.

⁶ Vgl. hierzu vor allem K.P. Donfried (Hg.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, passim; Udo Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, passim.

ordnung des von mit gewählten Abschnittes in das apostolische Gesamtschreiben an die Gemeinde in Rom:⁷

In Römer 3,21 beginnt ein neuer Schwerpunkt der paulinischen Argumentation: nach der Beschreibung der Verlorenheit aller Menschen entfaltet der Apostel in sehr kompakten Sätzen nun positiv die Heilsbedeutung des Todes Jesu für Juden und Nichtjuden gemeinsam; in Röm 4 folgt dann in der Auslegung der Abrahamsgeschichte ein erstes ausführliches Beispiel (aus der Schrift!) für das Gesagte. Dieser neue Einsatz in 3,21, der wiederum die anfängliche These in Röm 1,17 aufgreift:⁸ „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wird offenbart: sie kommt aus Glauben in Glauben (ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστεως)“, wird durch „Nun aber / Doch jetzt (Νυνὶ δέ)“ deutlich markiert.

I. ÜBERSETZUNG UND ERSTE EINORDNUNG DES BASISTEXTES VON DER RECHTFERTIGUNG

Zunächst zur Übersetzung von Röm 3,28, wobei wohl jedes der einzelnen Wörter in diesem so entscheidenden Satz des Briefes einer ausführlicheren Erklärung wert zu sein scheint.⁹ Eingeführt wird der Satz durch das konstatierende λογίζόμεθα:¹⁰

⁷ Bei der Abgrenzung der Rahmenpartien des Briefes und auch beim ersten Gedankengang Röm 1,18–5,21 besteht unter den Auslegern weitgehend Einverständnis; vgl. K. Haacker, Brief, S. 15; auch K.-H. Niebuhr (Hg.), Grundinformation, 203–207.

⁸ Ebenfalls mit einem für den Apostel gewichtigen Zitat aus der Schrift (Hab 2,4) entscheidend positioniert!

⁹ Erstaunlicherweise finde ich neben den Kommentaren und Bibelausgaben in der schon kaum mehr zu überschauenden Sekundärliteratur nur äußerst selten Hinweise zu Übersetzungsfragen. Eine rühmliche Ausnahme bildet Thomas Schumacher, Der Römerbrief, Bibel und Kirche 3 (2010), 1–22, siehe: <https://www.bibelwerk.de/mitgliederbereich.38290.html> (31.3.2017); ders., Vollendung der Auslegung, ebd. S.174–176, siehe: <https://www.bibelwerk.de/mitgliederbereich.37082.html> (31.3.2017); ders. Den Römern ein Römer. Die paulinischen Glaubensaussagen vor dem Hintergrund des römisch-lateinischen *fides*-Begriffs, in: J. Frey u.a. (Hg.), Glaube (WUNT 373), Tübingen 2017, 299–344, passim (z.B. zu Röm 3,21–31: S. 339f). Vgl. aber auch die Angaben bei K. Haacker, aaO., S. XVII.

¹⁰ Wobei man die alternative – spätere – Lesart λογίζόμεθα (= Konjunktiv) getrost außer Acht lassen kann. Hier in Röm 3 greift Paulus also wieder auf die anfängliche Aussage / Leitthese in Röm 1,17 (s.o.) zurück und zieht nun seine entscheidenden Schlussfolgerungen, die für alle Menschen – Juden und Nichtjuden – (in der für Paulus schlicht zweigeteilten Welt) gelten.

„Wir sind der Meinung/ Überzeugung“,¹¹ bzw. „wir (kommen) zur Schlussfolgerung/zum Urteil“. ¹² Wahrscheinlich handelt es sich auf der Seite des bestimmenden Subjekts – wie schon ganz zu Beginn des Schreibens Röm 1,5 und dann öfter¹³ – wie unmittelbar darauf am Ende der Perikope Röm 3,31 (gleich doppelt) – um ein „wir“ des Briefschreibers, also um Paulus selbst. Wobei damit aber keinesfalls eine subjektive Privatüberzeugung herausgestellt wird, sondern Paulus damit rechnet, dass seine Briefempfänger sich dieser seiner Meinung durchaus anschließen können (und sollen). Offensichtlich bezieht sich Paulus damit in erster Linie auf seine bisherige Argumentation.¹⁴ Das wird im Zusammenhang der Frage nach dem Kontext weiter zu klären sein. Verschiedentlich wird zu Recht aus dieser sprachlichen Einleitung die Bezeichnung eines „Glaubensurteils“ oder ein „Basissatz“ bzw. „Lehrsatz“ geschlossen.¹⁵ Auch diese markante Feststellung wird uns noch weiter beschäftigen. Das dazugehörige Akkusativobjekt ist nun – ohne Artikel – allgemein und damit auch generalisierend allgemein gültig – „ein Mensch“, oder „jemand“ (ἄνθρωπος), der hier wie schon ab Röm 1,18ff im Mittelpunkt der Argumentation steht.¹⁶ Der damit verbundene Infinitiv δικαιούσθαι braucht natürlich eine etwas längere Erklärung. Ist das doch der Begriff, der die Thematik der „Rechtfertigung“ in besonderer Weise bestimmt. Vor allem im Römerbrief erhält das Wortfeld mit der griechischen Silbe „δικ-“ einen ganz entscheidenden Schwerpunkt, auch wenn Paulus diesen Begriff nicht unmittelbar einer Definition zuführt, sondern immer wieder mit der reichen Bedeutungsvielfalt „spielt“ und sie und im jeweiligen Zusammenhang variiert.¹⁷ In erster Linie ist bei dem Verb ein Rechtszusammenhang

¹¹ So Bauer, WB, 966f z.St.

¹² So die Kommentare von K. Haacker, E. Käsemann; vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik § 397,5 (S. 327) und auch M. Theobald, Kanon, S. 171 u.ö.

¹³ Vgl. Röm 3,5.8a.9; 4,1.9 u.ö.

¹⁴ Vgl. das sicher ursprüngliche γάρ.

¹⁵ Zumal Paulus inhaltlich ja Ähnliches schon im Brief an die Galater (2,16; eingeleitet durch εἰδότες) zum Ausdruck gebracht hat. Hier im Röm λογίζομαι mit folgenden Akk. und Infinitiv. Heidland (ThWNT IV [1942] 290f) verweist für Paulus auf Röm 6,11; 8,18 (λογίζομαι γάρ); 14,14; Phil 3,13. Mit dieser Perspektive „Basissatz der paulinischen Rechtfertigungslehre“ vgl. bes. M. Theobald, Der Kanon der Rechtfertigung, passim (164 u.ö.). Ulrichs, Christusglaube, S. 156 (vgl. S. 199 u.ö.): „Spitzensatz“ mit Verweis auf Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“: „das hauptstück Christlicher lere“ (s.u. den Exkurs zu Luther).

¹⁶ So im allgemeinen Sinne von „man“: s. Bauer/Aland s.v. ἀν; Vgl. Gal 2,16c und z.B. die Kommentare von O. Michel und E. Käsemann. Auch wenn es hier im unmittelbaren Zusammenhang in besonderer Weise spezifisch um jüdische Menschen geht.

¹⁷ So beim Substantiv δικαιοσύνη mit 34 von insgesamt 92 Vorkommen im NT; δικαίωμα (5 von 10 Vorkommen); δικαίωσις (2x nur im Röm); δικαιοκρισία (1x nur in Röm) und das hier verwendete Verb δικαιόω (15 von 39 Vorkommen).

im Blick.¹⁸ Allerdings fällt auf, dass Paulus dies als ein völlig positives Phänomen wahrnimmt, nicht im Sinne vom Fällen eines Urteils, sondern im Sinne eines „in Schutz Nehmens“ und Verteidigens (hier als *passivum divinum*?!). In dieser Bedeutung muss also auch hier das „für gerecht erklärt Werden“ aufgenommen werden. Offen bleibt, ob die präsentische Verwendung ein schon gegenwärtiges Geschehen markiert, oder erst im eschatologischen Sinne für das Endgericht Gottes aufzunehmen ist. Aus dem unmittelbaren Zusammenhang ist deutlich, dass Paulus hier das rettende Handeln Gottes meint, sei es in der Gegenwart oder seinen Freispruch im endzeitlichen Gericht in der Zukunft. Auf jeden Fall handelt es sich dabei um sein freies Geschenk, das wohl bei Paulus mit biographischen Wahrnehmungen und Erkenntnisprozessen des Christusgeschehens verknüpft ist.¹⁹ Auf dieser Grundlage scheint der Apostel allerdings nicht nur ein universales Geschehen an allen Menschen überhaupt, wie wir noch sehen werden – Juden und Nichtjuden gleichermaßen – zu behaupten, sondern auch ein Geschehen zu thematisieren, das dem ganzen Menschen gilt: das ihn verwandelt, erneuert und fähig macht zum Glauben.

Vor allem in der deutschen Sprache ist nun der hintere Teil umstritten und zumindest das Problem, das mich in besonderer Weise auf diesen Text aufmerksam gemacht hatte. Denn seit der Septemberbibel von Martin Luther 1522/1545 wird ja dieser Vers übersetzt: „So halten wir es nu / Das der Mensch gerecht werde / on des Gesetzes werck / **alleine** durch den glauben“; eine Übersetzung, die Luther natürlich umgehend von seinen Gegnern vorgeworfen wurde, weil ja weder in der lateinischen noch in der griechischen Bibel das Wort „allein“ zu finden ist. Eine Übersetzung, die er allerdings u.a. in seinem Sendbrief zum Dolmetschen sehr präzise und ausführlich zu verteidigen weiß als ein besonderes Kennzeichen der deutschen Sprache, wie er seine „Einfügung“ vehement begründet (s.u. den Exkurs).

Aber auch in der englischen Sprache ist dieses Problem, wenn auch nicht ganz so offensichtlich, zu erkennen, wenn in den Übersetzungen für *χωρίς* – wie im Deutschen bei „ohne“ bzw. „unabhängig von“ oder „außerhalb von“ – die beiden Begriffe „**without**“ oder – eher in den neueren Übersetzungen – das Stichwort

¹⁸ Vgl. vor allem die römischen Vorstellungen der *iustitia* als hervorstechendes (nationales) Merkmal von Recht und Menschlichkeit (*humilitas*) z.B. bei Cicero oder Valerius Maximus, die K. Haacker entscheidend als Auslegungshintergrund des Briefes mit seinen besonderen Schwerpunkten (auch gegenüber den noch einmal anders gelagerten Aussagen des Galaterbriefes!) herausgearbeitet hat, *Theology* (2003), S. 122ff.

¹⁹ Vgl. hierzu vor allem kurz vorher Röm 3,24: *δικαιοῦμενοι δωρεάν τῆς αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρῶσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

apart from (the works/deeds of the law) verwendet werden.²⁰ Diese Übersetzungsschwierigkeit spiegelt sich dann natürlich auch in den unterschiedlichen Kommentaren wider. So übersetzt der renommierte deutsche Neutestamentler Peter Stuhlmacher aus Tübingen diesen entscheidenden paulinischen Grundsatz – ganz in der lutherischen Tradition – folgendermaßen: „Denn wir sind der Auffassung, dass der Mensch (allein) durch Glauben gerechtfertigt wird, ohne Werke des Gesetzes.“²¹

Zunächst aber zum nächsten grundlegenden Begriff des Glaubens (πίστις). Ein für den Apostel, ja für das Urchristentum überhaupt, elementarer, entscheidender Begriff. Ein Begriff, der allerdings ein sehr breites Bedeutungsspektrum umfasst. Traditionell wird hierbei – in Aufnahme der Briefeinleitung – die „Annahme der christlichen Botschaft“ im Blick sein.²² Auf jeden Fall bildet das Glaubenthema –

²⁰ Vgl. die Übersetzung der Einheitsübersetzung: „unabhängig vom Gesetz“. Zu den Texten mit der Präposition ἐκ beim Stichwort νόμος vgl. u. Anm. 30. Vgl. Röm 3,20b und Gal 2,21 mit der Präposition διὰ (jeweils – Röm 3,19 und Gal 3,11 – flankiert mit der Präposition ἐν). Vgl. für den englischen Sprachraum z.B. Simon J. Gathercole, *Were is boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*, Michigan u.a., S. 224: „the preposition ‘apart from’ in the context means ‘not through’, ‘independent of’. One should not look to the Law, Paul says, as the means to God's saving righteousness.“

²¹ Ähnlich auch in der Auslegung der Stelle Röm 3,38 bei katholischen Exegeten wie Heinrich Schlier, der sich dabei auf seinen katholischen Kollegen Otto Kuss und dessen Römerbriefauslegung von 1957 beruft – ohne aber allerdings, dass er dafür das Stichwort „allein“ in die eigene Übersetzung aufnimmt: „die Übersetzung Luthers: ‚allein durch Glauben‘ (hat) sachlich durchaus recht.“ In dieser Weise äußern sich auch Ernst Käsemann (S. 97): „Sola fide ist die allein adäquate Wiedergabe dieses Sachverhaltes.“, oder Eduard Lohse, S. 138: „Der scharfe Gegensatz, der damit aufgezeigt wird, verlangt die Wiedergabe durch ein den Glauben hervorhebendes ‚allein‘.“ Und Dieter Zeller, S. 93: „Bei ‚durch den Glauben‘ kann man sinngemäß ein aus Luthers Übersetzung ‚allein‘ ergänzen.“ Vgl. J.-Chr. Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, (BWANT 189), Stuttgart 2010, S. 93: „In der gegenwärtigen katholischen Exegese ist das rechtfertigungstheologische ‚allein aus Glauben‘ nahezu unbestritten.“ Aus dem englischen Bereich vgl. z.B. aus älterer Zeit Charles Hodge (1886): „If by faith, it is not of works; and if not of works, there can be no room for boasting, for boasting is the assertion of personal merit. From the nature of the case, if justification is by faith, it must be by faith alone. Luther's version, therefore, ‚allein durch den glauben,‘ is fully justified by the context.“ Aus vergleichbarer Zeit H.A.W. Meyer, *Brief des Paulus an die Römer* (KEK) 1865, z.St. S. 151: „Das von Luther zugesetzte allein, einst ein Zankapfel zwischen Katholiken und Lutheranern ..., gehörte nicht in die *Uebersetzung*, rechtfertigt sich aber in der *Erklärung* durch den Context ..., und durch den Zusammenhang des Paulinischen Lehrbegriffs ...“

²² So R. Bultmann (ThWNT VI [1959] 213) mit Verweis auf Röm 1,5 (εἰς ὑπακοὴν πίστεως). 8 (ἡ πίστις ὑμῶν); 3,25 (διὰ [τῆς] πίστεως); 5,1 (ἐκ πίστεως); 10,17 (ἡ πίστις); 11,20 (? τῆ πίστει) u.ö. Ulrichs, *Christusglaube* 49 verweist auf „die Basis christlicher Existenz“ mit Verweis auf die Bezeichnung der Christen als οἱ ἐκ πίστεως bzw. οἱ πιστεύοντες

sicher im Rückgriff auf den Briefbeginn – im näheren Kontext Röm 3,21–31 eine tragende Rolle mit 8maligem Vorkommen.²³ Gegenbegriff sind die *ἔργα νόμου*, eine Wendung, die dann noch abschließend zu behandeln ist; positiver Parallelbegriff ist *χάρις*.²⁴ Als abgekürzte Leseweise von *πίστις Ἰησοῦ* (Χριστοῦ) in Röm 3,26 (allerdings in seiner Interpretation bis heute äußerst umstritten) ist das artikellose *πίστις* im *dativus instrumentalis* dem Geschehen des *δικαιούσθαι* zugeordnet.²⁵

Wie weithin im Gesamtbrief überhaupt ist auch hier die Übersetzung „Glauben/Vertrauen“ angemessen; es ist als „vertrauensvolles Verhältnis zu einem Ereignis“ aufzufassen, das „in der Vergangenheit liegen oder noch ausstehen“ kann.²⁶ Der in alternativen Übersetzungen verwendete Begriff „Treue“ wird wohl in erster Linie für die im engen Sinn theologisch ausgerichteten Texte als Eigenschaft Gottes zu verwenden sein.²⁷ Der Inhalt dieses „Glaubens“ ist also das Geschehen von Kreuz und Auferweckung Christi (= das Heilshandeln Gottes!).

Schließlich zur abschließenden Bestimmung (*χωρὶς ἔργων νόμου*). Damit sind wir aber zum entscheidenden und natürlich besonders umstrittenen Textteil des Satzes vorgedrungen. Die Präposition *χωρὶς* wird gewöhnlich übersetzt mit der Be-

(Röm 3,22a; 4,11.24; Gal 4,7.9 u.ö.; Röm 3,26 mit τὸν ἐκ πίστεως individualisiert wie in 1,16b und 10,4 [παντὶ τῷ πιστεύοντι]). Vgl. die vergleichbare ekklesiologische Bezeichnung Röm 8,1: οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

²³ Röm 3,22 (διὰ πίστεως). 25 (διὰ [τῆς] πίστεως). 26 (τὸν ἐκ πίστεως). 27 (διὰ νόμου πίστεως). 28 (πίστει). 30 (ἐκ πίστεως ... διὰ τῆς πίστεως). 31 (διὰ τῆς πίστεως); vgl. 3,22: εἰς πάντας τοῦ πιστεύοντα. G. Klein spricht sogar in seiner Meditation zum Reformationstag 1980 (GPM 34,4 [1980] 411) von einer „umfassende(n) Definition des Glaubens selber“.

²⁴ Vgl. Röm 3,24 (*χάριτι*); in 4,16 wird *ἐκ πίστεως* durch *κατὰ χάριν* erläutert. Entsprechend findet sich die gegensätzliche Gegenüberstellung von *χάριν* und *ἔργα* in Röm 11,5f.

²⁵ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik § 195 1e (S. 158). Ulrichs, Christusglaube S. 156 mit Verweis auf Röm 3,24 in Bezug auf *χάρις*: „*χάρις* Gottes und *πίστις* des Menschen sind damit als zwei Seiten des einen Geschehens *δικαιούσθαι* zusammengestellt.“

²⁶ Ulrichs, Christusglaube S. 157 mit Verweis auf Röm 4,17f.24f.

²⁷ Z.B. G. Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus. An die Römer, S. 96–100. Vor allem aber auch verbreiteter in der englisch sprachigen exegetischen Diskussion mit dem Begriff „faithfulness“ (im Gegenüber zu „faith“). So mit Gott als Subjekt in Röm 3,3 (τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ) und im Gegenüber zu ἡ ἀπιστία. Vgl. R. Jewett, Romans z.St. S. 298: „The dative formulation of *πίστει* (by faith) refers to the positive response of believers to the gospel message rather than to divine faithfulness.“ Vgl. auch die Formulierung „a trusting relationship“ bei V.P. Chiraparamban, The Translation of Πίστις and Its Cognates in the Pauline Epistles, The Bible Translator 66,2 (2015) 185 u.ö. Th. Schumacher, Übersetzungsfragen spricht allgemein von einer „*pistis*-Beziehung“ (Bibel und Kirche 3/10 [2010]).

deutung „ohne Zusammenhang von“, bzw. „unabhängig von“.²⁸ Der präpositionale Ausdruck greift natürlich den (Neu-)Einsatz aus 3,21 χωρὶς νόμου und damit auch den zusammenfassenden Schlusssatz aus Röm 1,18–3,20, dass (überhaupt) kein Mensch (πάντα σάρξ)²⁹ ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt wird, auf. Die Interpretation des Ausdruckes selbst kann hier nicht in der erforderlichen Kürze auf die vielen Aspekte eingehen, die den theologisch, exegetisch und konfessionell höchst kontrovers diskutierten Text kennzeichnen. Hier geht es darum zunächst lediglich um eine möglichst präzise Übersetzung. Das ist aber auch schon bei der Bedeutung des Genetivausdrucks alles andere als einfach. Darum werde ich später doch noch einmal auf das Gesamtverständnis zurückkommen müssen.

Bis vor noch langer Zeit war das noch einigermaßen klar. Der Ausdruck ἔργα νόμου war bis dahin nicht zu belegen und so konnte er allein nur aus den (im Gal vor allen Dingen stark polemischen) Zusammenhängen der Korrespondenz des Apostels erklärt werden.³⁰ Das hat sich seit der Entdeckung, Edition und weitreichenden Diskussion des sog. Briefes des Lehrers der Gerechtigkeit aus der Höhle 4 der Texte vom Toten Meer grundlegend verändert. Der außergewöhnlich interessante Brief,³¹ der vermutlich vom „Lehrer der Gerechtigkeit“ selber stammt und an den „gottlosen Priester“ am Jerusalemer Tempel gerichtet ist, verwendet in den sog. „heilsgeschichtlichen Ausführungen“ (Teil C) diesen in hebräischen Texten vorher nicht belegten Ausdruck (C 27): „*Wir haben dir einige ‚Werke‘ (= ‚Vorschriften‘ / ‚Praktiken‘) der Tora (מעשׂי התורה),³² die wir als gut befunden haben für dich und dein Volk*“.³³ Diese Verwendung die z.T. mit dem schlichten Begriff „Tora“ ab

²⁸ So Bauer / Aland 2d mit Verweis auf Röm 3,21; 4,6 und Hebr 9,28.

²⁹ Mit diesem Septuagintismus ist kollektiv die Gesamtheit der Menschheit gemeint; vgl. die Feststellung (Zitat aus Ps 14 und Ps 53) Röm 3,10b: „Es gibt keinen Gerechten, nicht einen“.

³⁰ Teils mit, teils ohne den Genetiv νόμου (also allein ἔργα) wie z.B. in Röm 4,2.6 (χωρὶς ἔργων mit anschließendem begründendem Zitat aus Ps 31,1f LXX); 9,12 (οὐκ ἐξ ἔργων mit anschließendem begründenden Zitaten aus Gen 25,23 LXX und Mal 1,2f LXX). 32; 11,6 (οὐκέτι ἐξ ἔργων mit dem „Gegenbegriff“ der χάρις); oder auch Eph 2,9 (οὐκ ἐξ ἔργων). Teilweise aber auch wieder verkürzt zu ἐκ τοῦ νόμου wie Röm 4,16.

³¹ Einem Text, von dem wir nun in 6 Teilen (4Q 394-399) über 30 größere und kleinere Fragmente besitzen.

³² So die Übersetzung bei J. Meier (Bd. II). Andere übersetzen: „einige Vorschriften der Tora“ (H.-W. Kuhn); „some of the precepts of the Torah“ (E. Qimron / J. Strugnell); „some of the works of the Torah“ (F.G. Martínez); „a few of the Tora-practices“ (R. Deines).

³³ Übersetzung dieses und des nächsten Textes nach J. Frey, Das Judentum des Paulus, in O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, (UTB 2767), Tübingen, (2006) 2012², S. 61. Noch häufiger sind Formulierungen wie „seine Werke in der Thora“ oder „ihre Werke in der Thora“. Vgl. מעשׂי בתורה in 1QS 5,21; 6,8; evtl. auch 4Q

wechselt oder mit der Dreiteilung („Bücher des Mose, der Propheten und Davids“) oder dem Ausdruck „Worte“ zeigt,³⁴ dass auch die paulinische Argumentation eingebettet war in eine breitere halakhische Diskussion innerhalb des Judentums. Außerdem schließt der Brief mit der – auch bei Paulus sprachlich ja damit verbundenen – Bemerkung: „damit du Freude erfährst am Ende der Zeit ... *Und es wird dir zur Gerechtigkeit angerechnet werden (!), wenn du tust*, was aufrecht und gut in seinen Augen ist, zum Wohl für dich und Israel ...“ (4Q 398 Frgm. 14 II, 6–8). Allerdings sind das eher sprachliche als sachliche Analogien, die aber trotzdem andeuten, wie stark Paulus auch bei der Frage nach der Bedeutung der Tora und den menschlichen Umsetzungen innerhalb den theologischen Auseinandersetzungen seiner jüdischen Traditionen eingebunden war. Außerdem zeigt dieser Beleg aus Qumran, wie sehr diese Thematik mit ausgrenzenden bzw. abgrenzenden Tendenzen verknüpft ist – also Einzelbestimmungen, die eine Abgrenzung zweier unterschiedlicher Gruppen begründet – und außerdem mit dem jeweiligen – mehr oder weniger polemischen – Toraverständnis verknüpft ist.³⁵

Letztlich scheint der Genetivausdruck in erster Linie die Bedeutung von „Regelungen des Gesetzes“³⁶ zum Ausdruck bringen zu wollen und weniger (untersagte, erlaubte oder erwünschte) Handlungen. Damit orientiert sich allerdings auch die Interpretation an der theologischen Grundperspektive und weniger an der anthropologischen, der menschlicher Handlungen. Diese Entscheidung ist allerdings weniger vom Wortlaut und dem Übersetzungsspielraum des Ausdrucks ἔργα (νόμου)

Flor I,7 (wahrscheinlich dort aber nicht „Werke der Tora“, sondern „Werke der Toda“ = des Lobpreises).

³⁴ Vgl. aber immerhin innerhalb desselben Dokumentes 4QMMT die Formulierungen (B1f): „Dies ist ein Teil unserer Worte(in der Tora Got)es ([בתורת] דברינו), die ein (Teil der Worte der) Taten ([ה] מעשים) sind, die w(ir bedenken und sie) über alle ...“ Vgl. die Wendung מְקַצֵּת דְּבָרֵינוּ auch in C 30.

³⁵ Das spricht dann m.E. auch gegen die sachlich evtl. möglichen Parallelen aus dem jüdischen – in der Regel griechisch-sprachigen – Bereichen, die zum Verständnis des Ausdrucks ἔργα νόμου z.B. von M. Wolters herangezogen werden, Röm, S. 236 (Exkurs: ἔργα νόμου). So deswegen auch die eindeutige Festlegung bei M. Hengel / A. Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels (WUNT 108), Tübingen 1998, S. 167 (Anm. 675): Die Formel ἔργα νόμου „kommt aus palästinisch-jüdischem Milieu“.

³⁶ So vor allem in mehreren Beiträgen das Verständnis bei Michael Bachmann (z.T. gegen die Auffassung von J. D.G. Dunn, mit dem er sich in erster Linie auseinandersetzt). Νόμος selbst ist – von ganz wenigen (allerdings zudem umstrittenen Stellen) abgesehen – bei Paulus immer Bezeichnung der Tora, also des (guten und hoffnungsvollen) Gotteswillens, als Verheißung die Israel anvertraut ist und Zeichen seiner Erwählung; so in aller Deutlichkeit F. Hahn, Theologie des NT Bd.I, Tübingen (2002) 2011³, S. 234f.

selbst her zu begründen,³⁷ sondern in erster Linie aus dem Zusammenhang, wie wir noch sehen werden. Daran ändert sich auch nicht so sehr viel durch die gerade an dieser Stelle immer wieder angesprochene sog. „New Perspektive“, die nun nicht mehr nur im englischen, sondern auch im deutschen Sprachraum viele Anhänger gefunden hat.³⁸

An dieser Stelle genügt deshalb zunächst einmal als eine Art erstes Zwischenergebnis eine eigene Übersetzung des entscheidenden Satzes, **Röm 3,28**:

„Wir kommen nun zu dem folgenden Schluss, dass ein (jeder) Mensch aufgrund des Glaubens³⁹ (von Gott) für gerecht erklärt wird, und zwar unabhängig von den (göttlichen) Weisungen / Vorschriften / Regelungen der Tora.“

³⁷ Auch wenn durch diese Entscheidung eine Spannung zu anderen – positiveren – paulinischen Aussagen zur Tora und vor allem zu Fragen nach der Ethik vorhanden und weiter zu reflektieren sind. Zum Gesamtverständnis vgl. neuerdings auch die Überlegungen innerhalb des langjährigen Projektes „Qumran und Paulus“ von Heinz-Wolfgang Kuhn, Überlegungen zu Jesus im Licht der Qumrangemeinde und Bemerkungen zum Projekt „Qumran und Paulus“, in: J. Frey u.a. (Hg.), Jesus, Paulus und die Texte von Qumran (WUNT II,390), Tübingen 2015, S.417–471 (bes. S. 459–463 mit Verweis auf 1QH^a V,33f [XIII,16f Sukenik] und den Schlussteil von 1QS X,9–XI,22 par. 4QS^{b,d,f,j}[4Q 256.258.260.264]: „In gewisser Weise bestätigt der Qumrantext im Nachhinein Luthers Einführung [sc. des *sola gratia*]“, dann aber mit der Bemerkung: dagegen ist das *sola fide* „charakteristisch paulinisch“, ebd. S. 462).

³⁸ Vgl. dazu z.B. M.A. Seifrid, The New Perspective from Paul, SBJT 14,3 (2010) 20–35; ders., Paulus und seine neue Perspektive, KuD 58 (2012) 268–283; K. Haacker, ThBeitr 44,4/5 (2013) 218–229; S. Gathercole, Deutsche Erwiderungen ..., in: J. Frey u.a. (Hg.), Die Theologie des Paulus in der Diskussion (BThS 140), Neukirchen-Vluyn 2013, 115–153 und für die vorliegende Thematik vor allem J. Thiessen, Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich mit antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive, (Edition Israel 8), Frankfurt/M 2014, passim. Vgl. o. Anm. 5.

³⁹ Man könnte wohl aufgrund von Röm 3,26 ergänzen (so meine Interpretation): „dass ein jeder Mensch (Jude und Nichtjude) von Gott aufgrund des Glaubens an (Christus) Jesus (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) für gerecht erklärt wird! Eine Alternative könnte man darum z.B. in der Position von Karl Barth betrachten; denn nach KD IV/1 (S. 706f) scheint das *sola fide* bei ihm – wie andere reformatorische Einsichten – auch noch christologisch (!) zentriert zu werden, indem es „als das schwache aber notwendige Echo des *solus Christus*“ betrachtet wird! Der (menschliche) Glaube hat dann also wohl – im „demütigen Gehorsam“ – als Korrelat des Glaubens Christi zu gelten (mit dem Zielpunkt auf die 61. Frage des Heidelberger Katechismus! Vgl. aaO. S. 717f)!

Exkurs zu Luthers Übersetzung und Erklärung von Röm 3,28⁴⁰

Bevor dieser Wortlaut in einem zweiten Schritt aus dem Zusammenhang für sein Verständnis weiter zu erläutern und zu begründen ist, soll in einem kurzen Exkurs deutlich gemacht werden, wie auch die traditionelle Lutherübersetzung aus den Auseinandersetzungen mit seiner Zeit sich entwickelt hat und dann zu solch einem entscheidenden reformatorischen Grundtext geworden ist.⁴¹

Martin Luther scheint bei seiner Übersetzung der sog. Septemberbibel bei dem Text von Röm 3,28 schon auf gelegentlichen früheren Übersetzungsversuchen dieser für ihn zentralen Stelle aufbauen zu können.⁴² Allerdings sind diese Hinweise nicht früher als bis zum Jahr 1518 zurückzuverfolgen. So konnte er in seiner lateinischen Predigt aus der österlichen Fastenzeit im April 1518⁴³ darauf aufmerksam machen, „dass der Apostel deutlich erklärt, dass alle (Menschen) Sünder seien und allein durch den Glauben rechtfertigt werden“ (*Apostolus ... clamat omnes peccatores et sola (!) iustificandos fide*). Schon in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 führte er vergleichbar in seiner Auslegung von Römer 1,17 aus:⁴⁴ „Allein im Evangelium wird die Rechtfertigung offenbar (*In solo evangelio revelatur Iustitia Dei*) ... allein durch den Glauben (*per solam fidem*), durch den das Wort Gottes geglaubt wird (*qua Dei verbum creditur*).“ Innerhalb der Übersetzung und Auslegung von Röm

⁴⁰ Vgl. hierzu den ausführlichen Artikel von Charlotte Methuen (Glasgow), *The four letters sola ...*, *Studies in Church History* 53 (2017) passim.

⁴¹ Zur enormen Bedeutung des Römerbriefes als Ganzem in 16. Jahrhundert, sowohl auf der Rom nahestehenden Seite als natürlich auch auf reformatorischer Seite vgl. K. Ehrensperger u.a. (Hg.), *Reformation Readings of Romans*, New York u.a. 2008 und den Hinweis von T. George, *Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective*, in: D. A. Carson u.a. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul* (WUNT 2,181), Tübingen 2004, 437–463 (S. 441: „Paul’s writings became the battlefield of Reformation polemics, with more than seventy commentaries on Romans alone published in the sixteenth century.“).

⁴² Luther erweist sich dabei als professioneller Bibelausleger, der er ja auch sein ganzes Leben war (seit 1512 eben „Professor für die biblischen Schriften“); auch wenn sich in seinem Leben die meisten Vorlesungen vor allem den Büchern des Alten Testaments widmeten (s. z.B. u. zur Genesisvorlesung, oder auch die Psalmenvorlesungen usw.). Vgl. R. Schwarz, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Kirche* (1986), Tübingen 2016⁴, S. 5 (Vorwort): „Luthers geschichtliche Ausstrahlung hat ihren Kern in seiner Theologie, in seiner im Bibelstudium gewonnenen Auffassung vom christlichen Glauben und der ihm gemäßen Gestalt der Kirche.“

⁴³ WA 1,329–334 (332); vgl. M. Brecht, *Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1883–1521*, S. 224f.

⁴⁴ WA 56, 171 (vgl. aber die kürzere Fassung in WA 57,133, in der das Stichwort „Glaube“ keine Erwähnung findet!).

3,28 selbst erscheint dann aber das für ihn später entscheidende Stichwort *sola/allein* – erstaunlicher Weise – nicht!

Luthers erster ausdrücklicher Bezug zu dieser grundlegenden Textstelle zum Thema „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ erscheint dann in seiner berühmten und folgenreichen Heidelberger Disputation⁴⁵ genau zu dieser Zeit am 26. April 1518 in der 25. und 26. These (WA 1, 353–355):⁴⁶

25. *Non ille iustus est qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christus.* (Nicht der ist gerecht, der viele Werke tut, sondern wer ohne Werke viel an Christus glaubt)

26. *Lex dicit ‘fac hoc’, et numquam fit: gratia dicit ‘Crede in hunc’, et iam facta sunt omnia.* (Das Gesetz sagt: ‚Tu das!‘ – und es geschieht niemals. Die Gnade spricht: ‚An den sollst du glauben!‘ – und alles (!) ist schon getan)

In der Erläuterung erklärt dann Luther den Ausdruck „ohne Werke“ folgendermaßen:

„Daher will ich das »ohne Werke« so verstanden wissen: Nicht dass der Gerechte nichts wirke, sondern dass seine Werke ihm keine Gerechtigkeit verschaffen. Vielmehr schafft seine Gerechtigkeit Werke. Ohne unser Zutun nämlich werden Gnade und Glaube eingegossen, und alsbald folgen dann die Werke.“

Bei dem Verhör durch den Dominicaner (und beschlagenen Thomisten) Cajetan (Thomas de Vio aus Gaeta – und darum Cajetanus genannt) in Augsburg im Herbst 1518 – also sozusagen in der ersten Phase des kirchlichen Prozesses gegen Luther bezog sich Luther auf das „*sola fide*“ noch einmal stärker in Bezug auf seine Auffassung von der Rechtfertigung, bzw. zur Frage nach der Glaubensgewissheit im

⁴⁵ Dabei ist aber wichtig, dass Luther – wie das überhaupt für seine ganze Theologie gilt – keine systematische Zusammenstellung seiner Gedanken wiedergegeben hat; Luther provoziert, Luther spitzt bestimmte Themen und Aussagen zu, um sie zu verdeutlichen; Luther war nicht auf „Einheit und Stimmigkeit“ versessen (vgl. das Vorwort bei Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, S. VII). Trotzdem sind alle seine Reden und Gelegenheitsschriften „auf einen bestimmten Sitz im Leben bezogen, der sich paradigmatisch im Titel des ersten reformatorischen Textes Luthers bekundet – der Thesenreihe ‚*Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis*‘ vom Frühjahr 1518: ‚zur Erforschung der Wahrheit und zum Trost der geängstigten Gewissen‘.“ (ebd. S. VIIIf)

⁴⁶ Vgl. zur Heidelberger Disputation M. Brecht, aaO., S. 225–228. Vgl. auch V. Leppin, *Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*,³ 2017, S. 126–135 (131: „die Heidelberger Disputation [stellt] eine ganz wichtige Etappe zur Formierung des Sola-Fide-Prinzips dar, das letztlich das sachliche, auf den Menschen blickende Pendant zum in der Heidelberger Disputation ebenfalls breit entfalteteten *gratia*-Prinzip ist.“).

Sakramentsempfang. In der von ihm später im Dezember veröffentlichten Dokumentation des Verhörs, die sog. Acta Augustana, führte aus:⁴⁷

„Durch keine Haltung wirst du für wert geachtet werden, durch keine Werke wirst du zum Sakrament vorbereitet sein als allein durch den Glauben, denn allein der Glaube an das Wort Christi rechtfertigt, macht lebendig, wertvoll, und vorbereitet (*sola fides verbi Christi iustificat, vivificat, dignificat, praeparet*).“

Auch wenn diese Argumentation den Kardinal alles andere als überzeugte und er Luther Missbrauch der Schrift vorwarf, mit der Begründung, dass er mit nicht zur Sache gehörigen und falsch verstandenen Bibelstellen seine Überzeugungen begründen würde, versteifte Cajetan sich auf seine Forderung zum Widerruf. Das kam für Luther natürlich überhaupt nicht in Frage, standen ja seine Ausführungen zur Glaubensgewissheit und Rechtfertigung für ihn auf keinen Fall zur Disposition. „Zudem war sich Luther bewusst, dass er mit dem Glauben an Christus und die Gnade Gottes nicht nur seine Sache, sondern auch die seiner Freunde vertrat.“⁴⁸

Zwei Jahre später in der berühmten Schrift (Sendbrief an Papst Leo X.) zur Freiheit eines Christenmenschen 1520 spielt Röm 1,17 wieder eine entscheidende Rolle. Und kurz darauf führt Luther explizit aus – allerdings ohne dann auch den Beleg in Röm 3,28 direkt zu benennen:⁴⁹

„Wie geht es aber zu, dass der Glaube allein (!) fromm machen und ohne alle Werke so überschwänglich Reichtum geben kann ...? ... Hier ist fleißig zu merken und ja mit Ernst zu behalten, dass allein der Glaube (!) ohne alle Werke fromm, frei und selig mache ...“

Der erste Beleg, bei dem das „allein“ explizit erscheint mit dem Schriftbezug von Röm 3,28 ist dann die Predigt zum Epiphaniastag 1521.⁵⁰

⁴⁷ WA 2,14; vgl. M. Brecht, aaO., S. 237–255; V. Leppin, aaO. S. 137–141.

⁴⁸ M. Brecht, aaO., S. 248.

⁴⁹ K. Bornkamm / G. Ebeling, Martin Luther. Ausgewählte Schriften Bd.1: Aufbruch zur Reformation, S. 242. WA 7, 23: „das der glaub allein mag frum machen“; in der lateinischen Fassung WA 7,51: „*ita sola fide et nullis operibus iustificantur*“. In diesem Brief signalisiert schon sein erster Satz so etwas wie den (lutherischen) anthropologischen Skopus der Rechtfertigung mit seiner berühmten Doppelthese: Ein Christenmensch ist (im Glauben nach seiner inwendigen Glaubensexistenz) ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan. – Ein Christenmensch ist (in der Liebe nach seiner auswendigen Leibesexistenz) ein dienstpar Knecht aller Ding und jedermann untertan.“ So nach der Auslegung bei Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd.1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, S. 35.

⁵⁰ WA 7,238–245: „Ain nutzliche Sermon Doctor Martini Luthers, gepredigt an der hailigen drey König tag, Anno. M.D. XXI.“ Hier S. 241; vgl. Bluhm, Bedeutung und Eigenart, S. 76.

„Als bald nun Christus geborn wirt, das ist, wenn man predigt, das wir nit frumm werden auß unsern wercken, sonder allain (!) auß dem glauben in Christum, als Paulus zu den Römern spricht am III. und zu den Galath. An II.“

Ganz ähnlich argumentiert Luther auch in seiner Kirchen- und Weihnachtspostille, abgeschlossen auf der Wartburg 1521, veröffentlicht dann ein Jahr später 1522, mit gleichem Wortlaut:⁵¹

„Sihe, also sihestu hie, wie S. Paulus an allen ortten lerett, das die rechtfertigung nit durch werck, sondernn alleyn (!) dem glawben on alle werck kome, nit mit stucken, sondern auff eynem hauffen;⁵² denn das testament hatt allis ynn sich, rechtfertigung, selickeytt, erbe unnd hewbtgutt. Es wirtt auch gantz auff eynn mal (!), nit stucklich besessen durch den glawben. Das es yhe klar sey, wie keyn werck, sondern alleyn (!) der glawe solch gutter gottis, das ist: die rechtfertigung und selickeytt bringe und auff eyn mal (!) ... Es darff hie keynß vordiensts, der glawb gibts alles umbsonst und mehr, denn yemant vordienen kan ...“

In der Druckausgabe 1522 der Septemberbibel wird nun Röm 3,28 übersetzt:

„So halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzes, alleyn (!) durch den glawben.“

Und eine Randbemerkung zum ganzen Abschnitt Röm 3,19–28⁵³ – platziert neben dem Abschnitt 3,23f – notiert:

„Merck diß, da er sagt, Sie sind alle sunder u. ist das hewtstück und der mittel platz dißer Epistel und der gantzen schrifft. Nemlich, das alles sund ist, was nicht durch das blut Christi erloset, ym glauben gerechtfertiget wirt. Drumb fasse disen text wol. Denn hie ligt darynder aller werck, verdienst und rhum, wie er selb hie sagt, und bleybt alleyn lautter gottis gnad und ehre.“

Und so erscheint dann Röm 3,28 im Jahr 1546 als deutsche Übersetzung in dem von da an unveränderten bekannten Wortlaut – mit der gleichen Randbemerkung und keiner weiteren Erläuterung zum „sola fide“:⁵⁴

⁵¹ WA 10,1,1, S. 343f; vgl. Bluhm, Bedeutung und Eigenart ebd. Dieser Postille schickte Luther als Vorrede einen „kley(nen) unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewarten soll“ voraus.

⁵² Anmerkung HS B. *sola fide . . . , qua non per partes quaedam, sed semel omnia bona tibi contingent.*

⁵³ WA.DB 7,38.

⁵⁴ WA.DB 7,39. Wahrscheinlich schon in einigen Ausgaben im Großdruck hervorgehoben.

„So halten wir es nu, Das der Mensch gerecht werde, on des Gesetzes werck, alleine (!) durch den Glauben.“

Noch in seiner späteren, 10jährigen, weil vielfach unterbrochenen Genesisvorlesung 1535 (Errationes in Genesin) bei der Auslegung von Gen 21,17 (Hagargeschichte) kommt Luther auf die Bedeutung der göttlichen Gnade und des Glaubens zu sprechen und führt explizit aus, dass⁵⁵

„Gott uns lehren will, dass wir durch seine Gnade bzw. den Glauben allein (!) gerettet werden“.

Und kurz darauf bei der Auslegung von Gen 22,17f verteidigt er sich gegen die, die ihn als „Solafideisten“ bezeichnen:⁵⁶

„weil wir die Gerechtigkeit allein dem Glauben zuschreiben.“

So wird diese Genesisvorlesung – übrigens zugleich das Ende der universitären Lehrtätigkeit Luthers – vom Bibeltext aus immer wieder einmal zum Sprungbrett für Exkurse der verschiedensten Art; hier eben zu seiner Rechtfertigungslehre⁵⁷ und als apologetische Exkurse gegenüber den Vorwürfen, die mit ihr verbunden werden.⁵⁸

Schließlich ist die Übersetzung von Röm 3,28 in seinem berühmten „Sendbrief vom Dolmetschen“ von 1530 auch einer der entscheidenden Beispiele, mit denen Luther nicht nur seine Übersetzungsprinzipien erläutert, sondern auch sein Ver-

⁵⁵ WA 43,18: *ut doceat Deus sola gratia vel sola fide ... nos salvari.*

⁵⁶ WA 43,253: *Haec cum doctrina nostra de iustificatione et fide recte et pie congruunt, quam pontificii tanquam erroneam et haereticam damnant et persequuntur, et nos vocant solarios, propterea quod soli fidei (!) tribuimus iustitiam.*

⁵⁷ Vgl. auch die verschiedensten anthropologischen (fünf!) „Thesenreihen“, in denen Röm 3,28 jeweils eine ganz entscheidende Rolle spielt (in den Jahren 1535–1537: so zuerst mit dem Thema: „*Arbitramur hominem iustificari fide absque (!) operibus legis*“); so dass Oswald Bayer aus der Beschreibung „*hominem iustificari fide*“ die grundlegende lutherische Definition postuliert: „Der Mensch ist dadurch Mensch, dass er durch den Glauben gerechtfertigt wird“; vgl. O. Bayer, Martin Luthers Theologie, 2003, S. 141 Anm. 4. Weiterhin G. Ebeling, Die Rechtfertigung vor Gott und den Menschen. Zum Aufbau der dritten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28, in: G. Hammer u.a. (Hg.), Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe, Köln u.a. 1984, 103–130, vor allem zur 29. These (S.127f): „*Quare et sola fides (!) iustificat sine operis nostris; non enim possum dicere: Ego facio Christus seu iustitiam Christi = Deshalb rechtfertigt auch allein der Glaube (!) ohne Zutun unserer Werke; kann ich doch nicht sagen: Ich tue Christus oder Christi Gerechtigkeit.*“

⁵⁸ Siehe auch die vergleichbare Abgrenzung bei Johannes Calvin in seiner Institutio (deutsch III,11,19): „Der Leser bemerkt nun, mit was für Fug und Recht heutzutage die Klüglinge (!) unsere Lehre schmähen, weil wir sagen, der Mensch werde „allein“ durch den Glauben gerechtfertigt“ (und kurz darauf werden Röm 3,21.24 und 3,28 ausdrücklich zitiert).

ständnis der Leser und Hörerschaft seiner Bibelübersetzung.⁵⁹ Gleichzeitig macht er bei seiner Darstellung zugespitzt von Amt und Autorität seines Doktorats Gebrauch (gegen seinen kürzlich verstorbenen Kontrahenten Hieronymus Emser). „Und um zu bekräftigen, dass man von dem Artikel der Rechtfertigung nicht weichen könne und werde, führte er sich emphatisch mit dem Titel ‚Doctor Martinus Luther, unsers Herrn Jhesu Christi unwürdiger Euangelist‘ ein.“⁶⁰

Insgesamt wird deutlich, dass es Luther bei seinen Übersetzungen wichtig war, „für die *Sache* des Quellentextes die angemessenen Worte der Zielsprache zu finden und so beiden Seiten gerecht zu werden.“⁶¹ Das gilt offensichtlich auch hier bei der „Einfügung“ des „allein“, um den Gegensatz zu den „Werken“ und damit die Verstärkung der Position sprachlich deutlich herauszustellen und „hörbar“ und „lesbar“ zu machen!⁶² Man kann sogar mit Fug und Recht sagen, dass – nach sprachwissenschaftlichen Kriterien – diese Prinzipien „auch nach Stand der heutigen Sprachwissenschaft nicht überholt“ sind.⁶³ Trotzdem ist auch gegenüber Luther

⁵⁹ Vgl. A. Beutel, *Luther Handbuch*, aaO., bes. S. 158–265 (H. Blanke); J. Klein, *Übersetzungstheorie und –praxis anhand der Lutherbibel*, bes. dort S. 7–22 (S. 17–19 zum Beispiel von Röm 3,28), siehe: http://www.jochenklein.de/cms/Editor/assets/allgemeine_artikel/1998/Luthers_Uebersetzungstheorie_und_-_praxis.pdf, zuletzt gesehen 13.3.2017; M. Brecht, *Martin Luther*, Bd.2, bes. S. 53–60 (zu Röm 3,19–30 s.S. 57f) und Bd. 3, bes. S. 101–118 (zu Röm 3,28 s.S. 114f); V. Leppin, *Martin Luther*, aaO., S. 189–192; kritisch zu Luther und der Wirkungsgeschichte des „Sendbriefes: H.-W. Schneiders, *Luthers Sendbrief vom Dolmetschen* – Ein Beitrag zur Entmythologisierung, *trans-kom* 5,2 (2012) 254–273, siehe: http://www.trans-kom.eu/bd05nr02/trans-kom_05_02_04_Schneiders_Luther.20121219.pdf (13.4.2017).

⁶⁰ A. Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, 2005, S. 104 (J. Schilling).

⁶¹ A. Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, aaO. S. 262 (H. Blanke).

⁶² Scheinbar war es auch schon in anderen (katholischen) Bibelübersetzungen zu ähnlichen Entscheidungen und „Einfügungen“ gekommen; so in der Nürnberger, sog. Koberger Bibel von 1483; oder einigen italienischen Bibeln aus Genf (1476) oder Venedig (1538): „per sola fede, s. J.A. Fitzmyer, *Romans*, 1993, S. 360f. Andererseits weist V. Leppin (*Sola fide* und monastische Existenz. Die Amalgamierung von Paulus und Mystik in Luthers Römerbriefauslegung, in: J. Frey u.a., *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017, S. 807–828 [813f u.ö.]), darauf hin, dass die „Formel mehrfach vorreformatorisch (begegnet), und dies durchaus in soteriologischer Zuspitzung“. So vor allem z.B. bei Bernhard von Clairvaux im ausdrücklichen Anschluss an Augustin und Ambrosius! Leppin stellt im Zusammenhang seiner Untersuchung zur Römerbriefvorlesung Luthers (1515–1520) fest: „wenn man denn von einem „*Sola fide*“ im zeitlichen Zusammenhang der Römerbriefvorlesung sprechen kann, so ist es ein mystisch eingefärbtes.“ (aaO., 822f mit Verweis z.B. auf die Predigten von Johannes Tauler und die *Theologia Deutsch*).

⁶³ A. Beutel, aaO., ebd.

selbst und vor allem im Gefolge seiner judenkritischen Abgrenzungen in seiner Tradition, d.h. einer grundsätzlichen Distanz gegen den jüdischen Glauben, Widerstand geboten. Luthers Rechtfertigungsverständnis der paulinischen Texte brauchen beileibe nicht gegen einen wie auch immer gearteten Synergismusvorwurf abgegrenzt werden. Hier hat die neuere Exegese der paulinischen Texte und darüber hinaus berechtigter Weise für einen kaum mehr widersprochenen Perspektivwechsel gesorgt!

2. DER KONTEXT UND DIE STELLUNG VON RÖM 3,28 INNERHALB DER ARGUMENTATION DES PAULINISCHEN SCHREIBENS AN DIE RÖMISCHE GEMEINDE

Wie schon oben bei den ersten Bemerkungen zur Übersetzung deutlich geworden ist, ist der „Basissatz“ zur Rechtfertigung nicht nur durch die begründende Partikel γάρ, sondern auch durch die Begriffe πίστις, ἔργα, νόμος, oder das Verb δικαιοῶ / δικαιοῦθαι, aber auch schon durch die Präposition χωρίς deutlich mit dem vorherigen (und kommenden) Kontext verknüpft. So greift das Verb δικαιοῦθαι ausdrücklich auf den Genetivausdruck Röm 3,20 δικαιοσύνη θεοῦ zurück und dieser Ausdruck wiederum nimmt deutlich die Ausgangsthese von Röm 1,17 auf, dass sich „Gottes Gerechtigkeit den (glaubenden) Juden und Nichtjuden offenbart“. Nach dem Aufweis in einem längeren Zwischenabschnitt zum negativen Hintergrund seiner These kommt nun mit 3,21 der positive Aspekt zur Sprache: die (rettende) Gerechtigkeit Gottes, von der Tora und Propheten Zeugnis ablegen (μαρτυρεῖν). Offensichtlich wird damit das grundlegende Christusgeschehen gedeutet. Diese δικαιοσύνη θεοῦ wird nun erläutert als eine solche, „die durch den Glauben an Jesus Christus an allen Glaubenden (wirksam wird: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας.“⁶⁴ Nach der Konjunktion οὖν werden dann im abschließenden Abschnitt 3,27–31 die daraus entstehenden Konsequenzen und Auswirkungen dargelegt.

Diese vier Verse bilden also als Schlussfolgerung den unmittelbaren Kontext des „Basissatzes“ von der Rechtfertigung „allein aus dem Glauben“ und zwar in einer doppelten Weise, jeweils durch eine Frage im Stil der sog. Diatribe⁶⁵ – also Wort-

⁶⁴ Wobei bekanntermaßen der Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ exegetisch umstritten ist (vgl. o. Anm. 39).

⁶⁵ Hier gleich mit sechs (rhetorischen) Fragen behaftet; insgesamt in verbreitetem dialogischer Stil, den Paulus schon in Kap. 2 und Röm 3,1–9 praktizierte. Vgl. Thomas Schmeller, Paulus und die Diatribe (NTA 19), Münster 1987, S. 423: Dieser Stil findet sich vor allem dort, „wo er (Paulus) sich der positiven Aufnahme seiner theologisch argumentierenden Ausführungen nicht sicher sein kann“.

wechsel, Gegenfragen, Bedenken oder Einwände mit einem fiktiven Gesprächspartner – eingeleitet: zunächst zum völlig abgelehnten Thema des „Rühmens“ (καύχησις);⁶⁶ sodann zum ihm immer wieder wichtigen Thema von „Juden und Nichtjuden“: Gott ist ja nicht nur ein Gott für die Juden, sondern genauso auch Gott für die Nichtjuden. D.h. Gottes Heilshandeln schließt alle Menschen, Juden und Nichtjuden, ein. Und gerade das macht ja für den Apostel den entscheidenden Ansatz für sein missionarisches Handeln aus! Denn letztlich geht es ihm bei seiner gesamten Argumentation immer wieder um dieses sein missionarisches – andere nennen es ekklesiologisches – Anliegen.

In diese engeren Zusammenhänge gehört also unser paradoxer Basistext. Wie schon das Stichwort von der Tora (νόμος) deutlich macht, geht es Paulus bei seinem Argumentieren darum, dass Gottes Offenbarung, die sich nach Röm 1,16 zuerst bei den Juden (Ἰουδαίως πρῶτον) gezeigt hatte, nicht zu einem „die Juden allein“ (Ἰουδαίως μόνον) verfälscht werden darf.⁶⁷ Insgesamt wird der Abschnitt durch den gleich fünf Mal auftauchenden Begriff des Glaubens zusammengehalten.⁶⁸ Somit ist es offensichtlich angemessen, diesem Begriff, seiner Bedeutung und Funktion in diesem Basissatz eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen! Da das Ziel der Argumentation in V.30f liegt, also dort, wo Juden und Nichtjuden zusammengeschlossen werden,⁶⁹ kann man durchaus davon sprechen, dass der Glaube „wesenshaft ökumenischen Charakter“ trägt.⁷⁰ Was das allerdings konkret bedeutet und welche Konsequenzen und Horizonte wiederum damit eröffnet werden, das ist noch etwas

⁶⁶ Ein Begriff, dessen Anlehnung Paulus wesentlich im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre entwickelt. Hier greift der Apostel auf Röm 2,17.23 zurück, wo er vorher schon das Verb καυχῶμαι verwendet hatte. Innerhalb der Argumentation des Römerbriefes war das ein Argument, das zu Beginn des 3. Kapitels scheinbar abgebrochen war, nämlich die Frage nach der Sonderstellung der Juden gegenüber der nichtjüdischen Welt.

⁶⁷ Vgl. K. Haacker, *Der Brief*, S. 102: das wäre die Konsequenz, „wenn alle Heidenchristen zum Judentum konvergieren müssten“. Haacker verweist hier auf die besondere Leidenschaft des Apostels und sein persönliches Engagement in dieser Sache.

⁶⁸ Vgl. M. Wolter, *Der Brief*, S. 267.

⁶⁹ Vgl. M. Wolter, *Die Wirklichkeit des Glaubens. Ein Versuch zur Bedeutung des Glaubens bei Paulus*, in: J. Frey u.a. (Hg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017, 347–367 (355): „Der Glaube fungiert als Gleichmacher, der den Unterschied zwischen den Menschen beseitigt.“

⁷⁰ So U. Wilckens, *Der Brief*, S. 250. Ähnlich spricht Peter Stuhlmacher, *Römerbrief* S. 62 von der „Universalität der Rechtfertigung von Juden und Heiden“. Es ist sicher nicht zufällig und auch angemessen, dass in der Kommentarreihe der EKK dann die Fragen nach der konfessionellen Perspektive und der Rechtfertigungslehre der Reformation ausführlich reflektiert werden: ebd. S. 251–257. Vgl. hierzu unten das dritte Kapitel.

genauer zu entfalten. Die – exegetische, als „schriftgemäße“ – Begründung zur Bedeutung des Glaubensbegriffes liefert der Apostel offensichtlich aber erst im nächsten Kapitel (Röm 4) zur Gestalt Abrahams und so, wie er die jüdische Tradition und Bedeutung dieses „Erzvaters“ im Glauben“ versteht (Röm 4,1: ὁ προπάτορα ἡμῶν; 4,11: πατήρ πάντων τῶν πιστευόντων).⁷¹

Wenn „Glaube“ (πίστις) den einen (positiven) Hauptbegriff darstellt, auf den es ankommt, dann spielt aber auch die Frage nach der Gültigkeit und Bedeutung des „Gesetzes“ (νόμος; bzw. die „Werke des Gesetzes“) eine wesentliche Rolle – vor allen hier an dieser Stelle als der negative Gegenpart.⁷² Immerhin taucht auch dieser Begriff ebenfalls gleich fünfmal in diesem Abschnitt auf, wobei umstritten ist, ob der Begriff jedes Mal dasselbe bedeutet (und sich auf die Gabe der Tora bezieht). Wahrscheinlich antwortet Paulus insgesamt auf Anfragen oder Anschuldigungen oder Missverständnissen oder Vorwürfen, dass Paulus „mit seiner Evangeliumsverkündigung das Gesetz Gottes außer Kraft“ setzt.⁷³

Darum noch einmal zum entscheidenden positiv in den Vordergrund gerückten Glaubensbegriff, dieses Mal aber mit der Perspektive auf den größeren Kontext des Gesamtwerkes. In der Forschung hatte ja zunächst die Deutung Rudolf Bultmanns⁷⁴ für Jahrzehnte als Leitlinie gedient, so wie er ja wohl auch schon zu Beginn des Briefes in Röm 1,5 (ὑπακοή πίστεως); 3,25 u.ö. eine Rolle spielt: „Als (gläubige)

⁷¹ Damit wird im „Abrahamkapitel“ Röm 4 offensichtlich die Argumentation von Röm 3,21–31 – organisch – bestätigt. Vgl. Michael Theobald, Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, S. 66, dass hier bei Paulus – im Unterschied z.B. zu Gal 3,6–14 – Abraham nicht allein „der Vater der Heidenchristen“ ist, sondern – nach Röm 4,12 eben auch der „Vater der Beschneidung (πατήρ περιτομῆς)“, also der Juden, darstellt: „Abraham als Integrationsfigur von Heiden- und Judenchristen“ und damit die „Gestalt Abrahams (als) die eine biblische Integrationsfigur für alle“ (Herv. dort).

⁷² Weiterhin muss darüber hinaus nachgedacht werden, wie sich diese Aussagen zu anderen – positiveren – zum Thema „Gesetz“/Tora verhalten.

⁷³ P. Stuhlmacher, Römerbrief, S. 62.

⁷⁴ Bzw. die Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule vor ihm: „Danach konnte der Begriff des Glaubens allererst dort als eigenständige Kategorie bedeutsam werden, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen ... beginnt“ (!) und ‚innerhalb des Volkes selbst die tiefe Kluft zwischen Gläubigen (Bekennern) und Ungläubigen, Gottlosen und Frommen entsteht‘. „Nach Christian Strecker, Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der ‚Annahme“ bei Paulus, in: M. Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005, 223–250 (S. 225f mit Zitat von Bousset/Gressmann, Die Religion des Judentums [1926³], S. 193). Vgl. u. Anm. 79.

Annahme der christlichen Botschaft“.⁷⁵ Hierzu rechnete er auch Röm 3,28.⁷⁶ Ähnliches bildete dann auch die Grundlage in dem groß angelegten Artikel von D. Lührmann im Reallexikon für Antike und Christentum (1979).⁷⁷ In der weiteren Ausführung wird dann aber der Begriff weniger vom „Subjekt des Glaubenden her bestimmt, sondern von seinem Inhalt, dass das Heil kein erworbenes, sondern ein geschenktes ist.“ „Als dieser Gabe entsprechende ist πίστις dann ein allein auf das Heil in Christus Sich-Verlassen.“ Vor allem in der Herleitung des Begriffs selbst werden aber bei Lührmann allein die alttestamentlich-jüdischen Vorgaben (als ein „Bedeutungslehnwort“ und damit Sondersprachgebrauch aus dieser spezifischen Tradition) herausgestellt und nicht – wie noch in der sog. Religionsgeschichtlichen Schule, bei Bultmann⁷⁸ und der von ihnen bestimmten Tradition – der Begriff als „Grunddatum aller Religion“.⁷⁹ Demgegenüber stellte dann aber G. Barth in seinem Artikel des Exegetischen Wörterbuches (Bd. III 1983) die missionarische Situation heraus, bei der immer bei diesem grundlegenden Begriff auch erwartet werden konnte, dass das jeweilige Gegenüber den religiösen Zusammenhang erkennen und aufnehmen konnte (wobei durchaus auch „profane“ oder „politische“ Anklänge eine Rolle spielen können).⁸⁰ Das ist also bei einem solchen Brief wie dem Römerbrief nun vorauszusetzen, auch wenn der besondere Schwerpunkt in seinen Briefen in

⁷⁵ ThWNT Bd. VI (1959) 213; vgl. ders., *Theologie des NT* (1958) 1980⁸, 315–331 (bes. 315f).

⁷⁶ Vgl. ThWNT aaO., ebd.

⁷⁷ D. Lührmann, RAC 11 (1979) Sp.48-122; hier 68: „Für Paulus bedeutet also wie für den Strang urchristlicher Tradition, dessen Sprache er aufnimmt, G(laube) zunächst die Annahme der Verkündigung von der Heilsbedeutung des Todes u(nd) der Auferweckung des Christus.“ Obiges Zitat dann Sp. 69f.

⁷⁸ Bei ihm findet sich z.B. auch die Bestimmung von Glaube als selbstverständliche Stilform spätantiker missionierender Religionen.

⁷⁹ Vgl. Bousset/Greßmann, *Religion des Judentums*, z.B. S. 388 (vgl. o. Anm. 74).

⁸⁰ Vgl. hierzu vor allem die Texte, in denen auf das römische Ideal der fides (= πίστις) angespielt wird, bei K. Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, Cambridge 2003, bes. S. 124; z.B. der Beleg bei Cicero (*De officiis* I,7,23,1): *fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas* (Die Grundlage der Gerechtigkeit ist Treue/, „Glaube“/„Loyalität“, d.h. Festigkeit und Wahrheit in allem, was man gesprochen und mit anderen ausgemacht hat)! Für Paulus selbst ist u.a. der Beleg Röm 14,17 wegweisend! Vgl. auch Chr. Strecker, *Fides – Pistis – Glaube*, S. 228: „Als vorläufiges Ergebnis der über Jahrzehnte geführten Debatte zeichnet sich heute (2005!) ein zumindest vager Konsens darin ab, gänzlich einseitige Kontextualisierungen zu vermeiden und dementsprechend die genannten jüdischen wie auch nichtjüdisch-griechischen Sprachtraditionen als Hintergrund der frühchristlich-paulinischen Akzentuierung der πίστις zu berücksichtigen.“ Mit Verweis auf weitere Literatur.

erster Linie die Auseinandersetzung mit judaisierenden Kreisen darstellt. Dabei wird aber deutlich, dass man ihn missverstehen würde, wenn man die „von aller Gesetzesobservanz losgelöste Heilsgewissheit auf den einmaligen Glaubensakt der Bekehrung beziehen würde“. ⁸¹ Vor allem dass Paulus allen anderen Partizipien von πιστεύειν „das Partizip Präsens vorzieht, gerade auch in Grundsatzaussagen zum Thema Rechtfertigung,“ ⁸² lässt auf einen durativen Charakter schließen; also ein Ausharren in den Belastungsproben und Herausforderungen des Lebens. ⁸³ So spielt zunächst im Römerbrief der Zusammenhang von verkündigen, Hören, Annehmen und Glauben in einer ganzen Reihe von Texten eine wesentliche Rolle. ⁸⁴ Auch wenn sich eine auf Gott bezogene Akzentuierung – also eine direkt theologische – nur relativ selten in seinen Briefen findet, ⁸⁵ sind die auf Christus gerichtete Aussagen und die auf Gott bezogenen „nicht zwei verschiedene Ausrichtungen“, sondern es handelt sich um dasselbe Phänomen: „dass Gott durch Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus Christus das Heil Gottes erschlossen wird.“ ⁸⁶ Ich werde an dieser Stelle allerdings die noch einmal eine gesonderte Untersuchung benötigende Frage nach dem Verhältnis von „Glauben und Handeln“ oder „Glaube und Liebe“, wie sie in vielen dogmatischen Untersuchungen seit der Scholastik eine wichtige Rolle gespielt hat – so spannend diese auch für sich sein würde, übergehen müssen. Sie wird allerdings im letzten Kapitel der aktuellen Diskussion über die Rechtfertigungslehre noch einmal kurz aufgegriffen werden müssen.

Dieser zweite – wenn man so will „ekklesiologische“ – Aspekt ist für das Verständnis dieses Begriffs offensichtlich von grundlegender Bedeutung. Nach dem ersten Text in Röm 1,5 ist dieser zweite Aspekt in aller Deutlichkeit schon Röm 1,8 zu erkennen; denn anders, als es noch in dem angesprochenen Artikel von R. Bultmann thematisiert wurde und in der Theologie des NT weiterentwickelt wurde,

⁸¹ K. Haacker, TRE, aaO., S. 298.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., vor allem mit Hinweis auf das folgende Kapitel des Römerbriefes mit dem Beispiel von Abraham (Röm 4,18–21) und schließlich auch in Röm 8,18ff. Insgesamt entspricht das dann auch dem Hintergrund der hebräischen Tradition von Gen 15,6.

⁸⁴ Hier sei nur auf den Beginn des Briefes in Röm 1,5 verwiesen; zum Zusammenhang vgl. z.B. M. Wolter, Paulus, S. 72f. Vgl. aber auch das Stichwort πίστις als „aktuelles“ Thema der römischen Gemeinde in Röm 14,1.22.23 (bis).

⁸⁵ Vgl. 1 Thess 1,8; aber auch mehrmals in Röm 4, dem „Abrahamkapitel“.

⁸⁶ M. Wolter, aaO., S. 75; dort auch im Anschluss der unmittelbare Bezug zu Röm 3,24–26.

steht nicht allein ein individuelles Gottesverhältnis⁸⁷ oder eine Haltung im Mittelpunkt, die sein Gottesverhältnis und sein Selbstverhältnis in einer bestimmten Weise wahrnimmt, sondern die Gesamtheit der Glaubenden, also als wesentliches Kennzeichen eben dieser Gruppe.⁸⁸

Schon aus diesen wenigen stichwortartigen Bemerkungen zum Anfang des Briefes wird deutlich, wie sehr die Verknüpfung der Wortfelder von Rechtfertigung/Gerechtigkeit (Gottes), Glaube, (Evangelium und Jesus Christus), die dort eine entscheidende Bedeutung und Signalfunktion besaßen, im engeren Zusammenhang von Röm 3,21–31 noch einmal zusammengeführt werden und letztlich die wesentlichen Bereiche kennzeichnen, die in der exegetischen und theologischen Literatur als „paulinische Rechtfertigungslehre“ behandelt werden.

Allerdings fehlt dort zu Beginn des Briefes noch die kritische Auseinandersetzung mit der judaisierenden Auffassung und der Bedeutung und den beschränkten Regelungen und Funktionen der Tora und den Handlungen, die aus der Befolgung der Tora zu erwarten oder nicht zu erwarten sind.

Bei aller sorgfältigen – und schon seit der Reformationszeit bzw. schon bei den kirchlichen Vätern kontrovers diskutierten⁸⁹ – exegetischen Betrachtung des Ausdruckes $\xi\rho\gamma\alpha$ νόμου (νόμος immer ohne Artikel!) darf nicht übersehen werden, dass dieser für Paulus durchaus spezifische Begriff auch beim Apostel nur recht selten erscheint.⁹⁰ Sicherlich greift der Apostel hier in V.28 die erste Aussage aus Röm 3,20 wieder auf,⁹¹ wobei dieser Text sicherlich auch im Gesamtzusammenhang mit der

⁸⁷ R. Bultmann, *Theologie* S. 325: die πίστις realisiert sich „im konkreten Leben in den individuellen Verhaltungen des Glaubenden, und zwar sowohl dem Grade wie der Art nach“ (dort z.T. hervorgehoben). Vgl. 326 den Ausdruck „die Individualisierung der πίστις“; u.ö.

⁸⁸ Darum die Bezeichnung dieser Gruppe als οἱ πιστεύοντες (Röm 3,22; 4,11 u.ö.) und also solche, die „im Glauben stehen“ (1 Kor 16,13) oder „im Glauben sind“ (2 Kor 13,5), oder „im Glauben leben“ (Gal 2,10).

⁸⁹ Bemerkung im Exkurs bei M. Wolter, S. 234: „Eine nahezu identische Differenz bestimmt auch heute wieder einen Aspekt der Diskussion über die Bedeutung von $\xi\rho\gamma\alpha$ νόμου“. Vgl. auch ders., *Paulus* § 41 „Ohne Werke des Gesetzes“ (Röm 3,28), S. 351–358 mit einer vierfachen Unterscheidung der Verwendungsweisen des Wortes νόμος bei Paulus mit Verweis neben den in der nächsten Anmerkung aufgeführten Texten noch Röm 9,32 und 11,6 nur mit dem synonymen Begriff $\xi\rho\gamma\alpha$.

⁹⁰ Neben Röm 3,28 vgl. vorher 3,20 (bzw. „als generischen Singular schon“ 2,15) und später im Brief (als v.l.) 9,32; des Weiteren nur Gal 2,16 (tris); 3,2.5.10; also 3–4x im Röm und 4–6x im Gal, d.h. ausschließlich in der Auseinandersetzung mit den judaisierenden Gegnern!

⁹¹ M. Wolter markiert den Unterschied zur vergleichbaren Aussage in Gal 2,16 dort als „eine innerchristliche Debatte“, während hier in Röm 3 „im Grunde genommen eine innerjüdische Debatte“ geführt wird, Römer z.St., S. 233: „Innerhalb dieses Diskurses (sc.

sog. Israelfrage zu interpretieren sein wird (ein Aspekt, der leider in der kontrovers-konfessionellen Diskussion eine viel zu geringe Rolle spielt und gespielt hat!). Insgesamt gilt – und das ist weitgehend in der Exegese unstrittig, dass Paulus mit dem Argument in Röm 3,20 die Ausführungen von Röm 1,18–3,19 zusammenfasst,⁹² wobei die ausführliche Serie von Schriftbeweisen⁹³ 3,10–18 ein besonderes sog. Achtergewicht erhält: kein Mensch hat auf dem Weg der „Werke des Gesetzes“ die Möglichkeit, durch Gottes Urteil gerecht gesprochen zu werden. Kein Jude, genauso wenig ein Nichtjude.⁹⁴ Es „bleibt ihnen dafür nur der Weg des Glaubens, den das von Paulus verkündigte Evangelium von Jesus Christus eröffnet.“⁹⁵

Mit meiner Übersetzung des Ausdrucks ἔργα νόμου durch „(unabhängig von den göttlichen) Regelungen der Tora“ habe ich mich nun gegen die verbreitete lutherische Interpretation gegenüber den (menschlichen) Handlungen entschieden!⁹⁶ Damit ist also – wie angedeutet – ganz entscheidend auch die christlich-jüdische

im Römerbrief) kann er darum auch (sc. noch) nicht auf den Glauben als theologisches *argumentum a priori* verweisen.“ (ebd.)

⁹² H. Schlier, Römerbrief, S. 100: Die – überraschende – Begründung in Röm 3,20 „dient ... (als) das eigentliche paulinische Evangelium und stellt diesen (sc. vorhergehenden) Abschnitt damit in das rechte Licht, gibt sozusagen den Schlüssel in die Hand, mit dem man auch ihn aufschließen kann und soll.“

⁹³ Vgl. vorher schon die wenigen Schriftbeweise in Röm 1,17; 2,24 und 3,4. Eine ähnliche Häufung findet sich dann erst in den drei „Israelkapitel“ Röm 9–11.

⁹⁴ Zu dieser „pessimistischen Anthropologie“ passen durchaus eine Reihe von ähnlichen pessimistischen Einschätzungen, die den LeserInnen in Rom durchaus vertraut gewesen sein konnten; vgl. z.B. Seneca, De clementia I (IV),6,3: „Gefehlt haben wir alle (Peccauimus omnes), die einen schwerer, die anderen geringer ... und nicht nur *haben* wir gefehlt (nec deliquimus tantum), sondern wir werden bis ans Lebensende fehlen (sed usque ad extremum aevi delinquemus). Siehe K. Haacker, The Theology of Paul's Letters, S. 128–131 mit einer Reihe von weiteren (lateinischen) Belegen; vgl. ders., Römer, S. 89f.

⁹⁵ M. Wolter, Römer, S. 233. Aber auch in der „gegenwärtigen katholischen Exegese ist das rechtfertigungstheologische ‚allein aus Glauben‘ nahezu unumstritten“, J.-Chr. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven, (BWANT 189), Stuttgart 2010, S. 93 (vgl. o. Anm. 21).

⁹⁶ Vgl. ähnlich schon Ernst Lohmeyer („Gesetzeswerke“ (= ZNW 28 [1929] 31–74), in: Ders., Probleme paulinischer Theologie, Darmstadt u.a. 1954, 31–74 [S.64: νόμος trägt den Ton und νόμος ist dabei im eigentlichen Sinn verwendet]) und erstaunlicher Weise schon Billerbeck (Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III [1928] S. 160: „Die altrabbinische Literatur [sc. so wie Billerbeck sie damals kannte] hat keinen Ausdruck, der sich mit ἔργα νόμου formell deckt...“! Neuerdings auch R. Schäfer, Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zu einer Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (WUNT II,179), Tübingen 2004, S. 257 (Anm. 154). Zum Ganzen siehe M. Bachmann, Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005, passim.

Perspektive der Rechtfertigungsaussagen weit stärker in den Blick zu nehmen, als sie in den traditionellen Auslegungen und Diskussionen zwischen den Lutheranern und Katholiken zum Ausdruck kommt!⁹⁷ Möglicherweise könnte hier ja bei weiterführenden Gesprächen eine neue Gesprächs- und Verständigungsebene gefunden werden, die die „missionarische“ Perspektive (evtl. bis hin zum Dialog mit nicht-christlichen Weltanschauungen und Religionen einschließen) über die ekklesiologische Perspektive mit einschließt (s.u.). Dies ist zumindest ein ganz entscheidender Aspekt, den die „New Perspektive on Paul“ hilfreich und weiterführend in die exegetische und theologische Diskussion eingebracht hatte.⁹⁸

Auf jeden Fall stellt sich der Apostel gerade im Römerbrief, mit seinen besonderen Herausforderungen, eigenen biographischen Bedingungen, kritischen Auseinandersetzungen und neuen Orientierungen gegenüber einer Leserschaft, die ihn wohl nur bedingt kennt und die auch er nur aus Bemerkungen aus zweiter Hand kennt, der Aufgabe ein Gesetzesverständnis zu entfalten, „dass (sic) den Erfordernissen der aktuellen historischen Situation Rechnung trägt und gleichermaßen für Juden- und Heidenchristen rezipierbar ist.“⁹⁹ Das scheint wohl der entscheidende Hintergrund zu sein, dass gerade in der Fortsetzungen des „Basistextes“ Röm 3,28 eine Reihe von (rhetorischen) Fragen zur Abwehr von Fehlinterpretationen und Missverständnissen schließlich die zugespitzte Aussage gewagt wird, dass durch die einzelnen Hinweise und daraus entstehenden Konsequenzen für Juden und Nichtjuden das Gesetz/ die Tora nicht außer Kraft gesetzt wird oder ihren grundlegenden Sinn verliert, sondern das Gesetz erst richtig zur Geltung kommt (ἀλλὰ νόμον ἰσχύομεν)!¹⁰⁰ Das gilt sicher auch in Bezug zur paradoxen Formulierung im Brief

⁹⁷ Vgl. ähnlich schon Karl Barth bei seinem damaligen Besuch im Vatikan (1966), als er darauf verwies, dass die große und entscheidende Frage nach der Ökumene (im „weitesten Sinne“) diejenige nach dem Verhältnis von Kirche und Israel sei!

⁹⁸ Vgl. auch Martin Karrers Anmerkungen zum Thema der Rechtfertigungslehre im Römerbrief in der Auslegung von K. Haacker: Rechtfertigung. Kirche und Israel. Thesen im Gespräch mit Klaus Haacker (ThBeitr 33,4 (2002) 232–231 (= FS Haacker zum 60. Geburtstag).

⁹⁹ U. Schnelle, Paulus, 2003, S. 597. Schnelle beschreibt und versteht diese Aussagen und Argumente zum Stichwort „Gesetz“ im Römerbrief als „Neudefinition als Lösung“ (ebd. S. 595): „Die verschiedenen Linien der paulinischen Aussagen zum Gesetz/zur Tora lassen sich nicht einfach harmonisieren oder ausschließlich den verschiedenen Gemeindesituationen zuschreiben. Paulus rang mit dem ihm aufgezwungenen Thema und gelangte zu einer *sich verdichtenden Lösung*. Sie besteht darin, *neu zu definieren*, was das Gesetz seinem Wesen nach ist.“ (Hervorh. dort)

¹⁰⁰ Vgl. aber auch später im Brief die Argumentation (Röm 7,9f), dass die Übertretung der Gebote den Tod nach sich ziehen könne; also dass Gesetze durchaus töten können – allerdings eine Aussage, die – zwar an wenigen Stellen, aber doch immerhin – auch aus rabbinischen Texten zu belegen ist; vgl. F. Avemarie, Rabbinic Literature and the Study of Paul,

selbst,¹⁰¹ dass der Apostel keineswegs die Aufgaben der Tora (zumindest für Juden) in Frage stellt; andererseits sie aber doch auf einer gewissen Weise (zumindest in erster Linie für Nichtjuden) relativiert; vergleichbar mit dem, wie er es schon früher in seiner Korrespondenz mit den Korinthern zum Ausdruck gebracht hat: „Beschneidung ist nichts, und Unbeschnittenheit ist nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes“ (1 Kor 7,19)!¹⁰²

3. ZUSAMMENHÄNGE MIT DER REFORMATORISCHEN INTERPRETATION UND DER HEUTIGEN AUSEINANDERSETZUNG MIT DER LUTHERISCHEN RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Diese exegetischen Bemerkungen sollen nun in einem vorletzten Schritt – über die bisherigen jeweils oft nur kurz angedeuteten Hinweisen hinaus – mit den Aussagen verglichen werden, die die ökumenischen Gespräche der letzten Jahre zu diesem Thema herausgearbeitet und als „weitgehende Übereinstimmung“ festgehalten haben. Dazu wird in erster Linie und vor allem die Rezeption der hier im Mittelpunkt stehenden Aussage von Röm 3,28 besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.¹⁰³

Im Kapitel (4) der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) unter der Leitlinie „Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ wird nach den Bereichen der „Sünde und des Unvermögens des Menschen“ (4.1),

in: Ders., Neues Testament und früh rabbinisches Judentum, hrg. von J. Frey u.a. (WUNT 316), Tübingen 2013, 493–509 (503f mit Verweis auf LevR 1,11 und Sifre Deut 306).

¹⁰¹ Vgl. Röm 2,6: ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ...

¹⁰² Ἡ ποριτομή οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ ... Vgl. Peter J. Tomson, „Die Täter des Gesetzes ...“, in: M. Bachmann, Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005, 183–221 (214): „Rechtfertigung für die Gesetzestäter‘ und ‚Rechtfertigung aus dem Glauben allein‘: Es sind hier doch unverkennbar (!) zwei terminologisch verschiedene Redeweisen, von denen wir aber akzeptieren müssen, dass Paulus sie in einem einzigen Zusammenhang verwenden kann. Das besagt Wesentliches über das Verhältnis dieser Redeweisen. Die Rede von der ‚Rechtfertigung aus Glauben ohne Gesetzeswerke‘ soll für Paulus anscheinend die andere, über ‚Rechtfertigung der Täter des Gesetzes‘, nicht ausschließen“.

¹⁰³ Vgl. vor allem GER 31: „Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Glauben an das Evangelium „unabhängig von Werken des Gesetzes“ (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden. Wir bekennen zugleich, dass die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und dass Christus in seinem Wort und Leben den Willen Gottes, der auch für den Gerechtfertigten Richtschnur seines Handelns ist, zum Ausdruck bringt.“

„Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung“ (4.2), „Rechtfertigung aus Glauben und durch Gnade“ (4.3),¹⁰⁴ „Das Sündersein des Gerechtfertigten“ (4.4) in einem 5. Abschnitt unter den Stichworten „Gesetz und Evangelium“ auch auf den (paulinischen) Basistext aus Röm 3 explizit verwiesen. „Ohne/unabhängig vom Gesetz“ wird interpretiert als „Erfüllung“ des Gesetzes (ohne dass auf die Thematik des jüdischen Hintergrundes eingegangen wird) durch Christus, wobei dabei sofort darauf Bezug genommen wird, dass die Gebote Gottes „für die Gerechtfertigten in Geltung bleiben“. „Gesetz“ meint dabei offensichtlich die ethische Dimension und damit Handlungsorientierungen für die Menschen.¹⁰⁵ Dies geschieht in den gemeinsamen Aussagen, bevor dann in einem jeweiligen Abschnitt die konfessionsspezifischen Aussagen charakterisiert werden – allerdings ohne dass diese die basalen Gemeinsamkeiten unterminieren würden und deshalb ihnen kein kirchentrennender Charakter (mehr) zugeschrieben werden könne.

In den Erläuterungen (= Quellen) wird dann allerdings das traditionelle Verständnis der Entgegensetzung von Judentum und Christentum aufrechterhalten und festgeschrieben.¹⁰⁶ Im Anhang (Annex) wird dieser Text noch einmal ausdrücklich aufgenommen und weiter erläutert und anhand der katholischen Tradition – repräsentiert durch Thomas von Aquin – wenn man so will präzisiert.¹⁰⁷ In ihrer kriti-

¹⁰⁴ Wobei in Abschnitt 26 auf das lutherische „sola fide“ verwiesen wird: „Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben (*sola fide*).“ Ähnlich schon in einer anderen – wenn man so will – vorherigen Schlüsselformulierung (GER 15): „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“

¹⁰⁵ Hier scheinen sich katholische Tradition und traditionelle lutherische Interpretation weitgehend zu berühren.

¹⁰⁶ So dass es dort heißt: „Nach der paulinischen Lehre handelt es sich hier um den Weg des jüdischen Gesetzes als Heilsweg. Dieser ist in Christus erfüllt und überwunden. Insofern ist diese Aussage und die Konsequenz daraus zu verstehen.“

¹⁰⁷ „Rechtfertigung geschieht „allein aus Gnade“ (GE 15 und 16), allein durch Glauben, der Mensch wird „unabhängig von Werken“ gerechtfertigt (Röm 3,28; vgl. GE 25). „Die Gnade ist es, die den Glauben schafft, nicht nur, wenn der Glaube neu im Menschen anfängt, sondern solange der Glaube währt“ (Thomas von Aquin, S.Th. II/II 4,4 ad 3). Gottes Gnadenwirken schließt das Handeln des Menschen nicht aus: Gott wirkt alles, das Wollen und Vollbringen, daher sind wir aufgerufen, uns zu mühen (vgl. *Phil* 2,12f.). „... alsbald der Heilige Geist, wie gesagt, durchs Wort und heilige Sakrament solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiss, dass wir durch die Kraft des Heiligen Geists mitwirken können und sollen ...“ (FC SD II,64f.; BSLK 897,37ff.).“

schen Stellungnahme zu Beginn des Jahres 1998¹⁰⁸ – darunter auch eine Reihe von ausgesprochen renommierten katholischen und evangelischen NeutestamentlerInnen in Deutschland¹⁰⁹ – wurde in Punkt 3 genau diese Thematik „allein durch Glauben“ aufgegriffen und der GER vorgeworfen, sie würde lutherische Formeln aufgreifen, sie aber „gegen ihre reformatorische Bedeutung im römisch-katholischen Sinn“ interpretieren. Weiterhin wird die mangelnde Berücksichtigung des Alten Testaments bemängelt (neben formaleren Fragen der Berücksichtigung der disparaten ekklesiologischen Strukturen auf der evangelischen Seite).

In etwas vorsichtigerer Weise spricht auch der katholische Otto Hermann Pesch – ein entschiedener Befürworter der GER, wie er ausdrücklich betont – in seinem neueren ausführlichen (elektronischen) Artikel über die „Probleme und Aufgaben“ der Erklärung als einen ersten Schwachpunkt die Thematik des „*sola fide*“ („aus Glauben *allein*“) an. Allerdings ohne direkten Textbezug zum Römerbrief. Er versucht dabei nachzuweisen, wie doch – wenn auch in vorsichtigeren, vielleicht auch etwas zurückhaltenden Worten, der Sache nach der Text der GER gar nicht anders gelesen werden könne, als Unterstreichung dieser (lutherischen) Grundüberzeugung.¹¹⁰

Diesen Vorwürfen ist also noch einmal in aller gebotenen Kürze nachzugehen (zumal ich hier weiterhin versuche als Exeget zu argumentieren). Außerdem wird auch durch die Struktur des Dokumentes unmittelbar deutlich, dass die biblischen Basis der Erklärung nur recht unzureichend aufgearbeitet ist – wenn man so will das gerade für den evangelischen Hintergrund so entscheidende Schriftprinzip nur recht unbefriedigend berücksichtigt worden ist; bzw. wie die bisherigen Einsichten weiter

¹⁰⁸ epd 43 (1999); unterzeichnet von fast 250 HochschullehrerInnen. Während dieser Protest international wenig Beachtung gefunden hat, wirkt er aber in Deutschland noch immer bis heute spürbar nach. Denn hierbei spielen natürlich auch Rollenkonflikte zwischen Hochschulen und Kirchenleitungen eine Rolle, darüber hinaus auch Strukturfragen unter Lutheranern, Reformierten, Unierten – ganz zu schweigen von Freikirchen wie der Evangelisch-Methodistischen Kirche, den Baptistischen Kirchenbund oder z.B. auch der Neuapostolischen Kirche und der SELK.

¹⁰⁹ Z.B. B. Aland (MS); J. Becker (HK); O. Betz (TÜ); W. Eckey (W); H.-J. Eckstein (TÜ); J. Frey (Zürich); E. Gräßer (BO); M. Hengel (TÜ); O. Hofius (TÜ) und vielen anderen.

¹¹⁰ Pesch verweist dabei sogar auf einen grundlegenden Text des II. Vatikanums (Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art.5): Im Gehorsam des Glaubens „überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Wille voll (!) unterwirft und seiner Offenbarung (= Selbstmitteilung) willig zustimmt.“ Hierbei steht sicher im Hintergrund, dass auch bei Paulus das „*sola fide*“ anthropologisch aufzufassen sei (wie das ja traditionell in der Tradition von R. Bultmann auch der Fall ist!)! Siehe den 16-Seitigen Beitrag: www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/13.2.pdf (zuletzt eingesehen am 21.12.2017).

entwickelt werden könnten, wenn sie theologisch von der Schrift her kritisiert werden würden.¹¹¹ Zumal auch in der sog. GOF (Gemeinsamen offiziellen Feststellung) die Aufgabe eines vertieften Studiums der biblischen Quellen ausdrücklich aufgeführt wird (GOF 3).

Dabei ist noch einmal zu fragen, ob die in den Texten zur Rechtfertigungslehre, wie sie in der GER und der in ihr zum Ausdruck kommenden Diskussion in Bezug auf weitere für den Apostel und seine Botschaft entscheidenden Perspektiven zu bewerten sind. Das wird natürlich auch anthropologische und schöpfungstheologische Perspektiven mit einschließen müssen – auch wenn sie nicht auf den ersten Blick direkt erkennbar mit der Thematik des *sola fide* verknüpft zu sein scheinen.

Schließlich ist auch bei einer exegetischen Diskussion immer auch mit zu bedenken, wie die doch recht abstrakt wirkende ekklesiologische bzw. kontrovers-theologische Diskussion mit der Lebenswirklichkeit heutiger Menschen vernetzt werden kann; denn das ist sicher der Fall, dass in den traditionellen kontrovers-theologischen Texten bisher in der Regel diese Perspektive nicht oder nur unzureichend bedacht worden ist. Genau diesen Aspekt bestimmt den entscheidenden Hintergrund des sog. Grundlagentextes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Rechtfertigung und Freiheit“ zum Ereignis „500 Jahre Reformation 2017“ aus dem Frühjahr (Mai) 2014.¹¹² So heißt es zu dem hier zur Debatte stehenden Thema einleitend unter Einschluss der Leitfrage (S. 87): „Wenn Gott in der Rechtfertigung bereits so viel getan hat, wie ist dann der Mensch in die Rechtfertigung einbezogen?“ – nachdem vorher schon ausdrücklich auf entscheidende Bibeltexte wie Röm 1,17 und Röm 3,28 Bezug genommen wurde (S. 27) unter Aufgreifen der sog. reformatorischen Exklusivartikel (2.6.1):

„*Sola fide* – allein durch den Glauben. Gottes Handeln allein in Christus, allein aus Gnade und allein mit dem Wort entspricht auf der Seite des Menschen der Glaube. Die Rechtfertigung ist ja kein himmlisches Marionettentheater. Sie geschieht nicht einfach. Sie wird nur dann für einen Menschen wirklich, wenn sie in seinem Leben ankommt. Dies geschieht im Glauben. Glauben ist eine neue existentielle Haltung Gott und sich gegenüber. Im

¹¹¹ Diesen – wie ich finde – ausgesprochen interessanten und notwendigen exegetischen Akzent fordert z.B. auch Thomas Söding in seinem Kommentar zur GER, in: U. Swarat / Th. Söding (Hg.), Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven (QD 277), Freiburg 2016, 158–180 (166).

¹¹² Aus dem Inhalt: „Das zentrale Thema der Reformation damals und heute: Rechtfertigung“ (1.1); „Zum Begriff der Rechtfertigung – Schlüssel der Reformation“ (2.1); „*Solus Christus* – allein Christus (2.2); „*Sola fide* – allein durch den Glauben“ (2.6) durch eine Kommission unter dem Vorsitz des Berliner Kirchengeschichtlers Christoph Marksches (ein Text, der in den allgemeinen Reaktionen verschiedener Medien allerdings alles andere als nur positiv aufgenommen wurde!).

Glauben lässt der Mensch seine Rechtfertigung durch Gott zu und versteht sich von ihr her. Glauben heißt Ja sagen dazu, dass man selbst nichts dazu beitragen kann, dass Gott gnädig ist. Glauben heißt Ja zur Liebe Gottes sagen. Im Glauben nimmt der Mensch seinerseits an, dass Gott ihn trotz allem angenommen hat.“

Direkt im Anschluss daran wird dann thesenartig formuliert (S. 87):

„Allein durch den Glauben heißt eben ‚nicht durch Werke‘. Der Mensch muss sich Gottes Gnade gefallen lassen, er muss aushalten, dass er selbst nichts zu seiner Rechtfertigung beitragen kann. ... Wenn der Mensch Gott glaubt und sich also Gottes Gnade und Güte gefallen lässt, dann lässt er Gott Gott sein. Gott will dem Menschen Gutes geben. Er will ihn beschenken. Im Glauben lässt der Mensch dies zu.“

Es wäre spannend, diese Auslegung der EKD, die dann vor allem mit „gegenwärtigen Herausforderungen“ innerkirchlich und gesellschaftlich konfrontiert werden, exegetisch im Einzelnen zu begründen, gegebenenfalls zu rechtfertigen oder zu falsifizieren; das würde jedoch zu weit führen und eine eigene Auseinandersetzung theologisch und ekklesiologisch erfordern. Jedoch so viel ist ganz deutlich: diese Ausführungen der EKD versuchen in einfacher Sprache die reformatorische Position zu elementarisieren. Dabei wird der menschliche Glaube zwar als das entscheidende göttliche Geschenk beschrieben, trotzdem aber nicht nur einfach als passive Untätigkeit belassen. Dann heißt es weiter – zugespitzt durch ein Lutherzitat:¹¹³ „Glaube ist ... zugleich immer auch *tätiger* Glaube (Herv. dort), da er durch den Heiligen Geist ohne Zwang ‚willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden‘.“ Der Text der EKD scheut sich dann aber auch nicht, das in der Diskussion dieses Verständnisses dann natürlich äußerst umstrittene „automatisch“ des menschlichen Handelns – wenn man so will als kleine evangelische „Provokation“ – direkt anzuschließen: „Gute Werke entstehen sozusagen (!) ganz selbstverständlich, quasi (!) automatisch aus dem Glauben.“¹¹⁴

Auch hier wäre wieder eine ausführlichere – möglicherweise kontroverstheologische – Diskussion spannend und sicher weiterführend. Dann wären auch die theologisch und systematisch alles andere als überflüssige Fragen nach den Zusammen-

¹¹³ Aus Luthers Vorrede zum Römerbrief (1522); WA.DB 7, S. 130,14–18.

¹¹⁴ Ganz ähnlich heißt es ebd. S. 92: „Glaube steht im Zentrum des Christentums. Nur in ihm, nicht durch seine Werke ist der Mensch an der Rechtfertigung beteiligt. Doch der Glaube bleibt nicht untätig. Die Reformatoren meinten sogar: Glaube kann *nie* untätig bleiben. Aus Dankbarkeit und Liebe heraus handelt der Glaubende fortan um des Nächsten willen, um ihm das Gute zu tun, was er selbst erfahren hat. Quasi von selbst vollbringt der Glaube gute Werke. Deshalb gehören diakonisches Handeln und gesellschaftliches Engagement wesentlich zum christlichen Glauben dazu.“ (Herv. dort)

hängen von „Glaube und Handeln“, bzw. „Glaube und Liebe“ im Sinne der Paulinischen Ausführungen im und außerhalb des Römerbriefes durchaus lohnenswert.¹¹⁵ Aber das ist dann noch einmal eine eigene Untersuchung und Ausführung wert!

4. ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN / ZUSAMMENFASSUNG

Über die bisherigen exegetischen Bemerkungen hinaus ist es innerhalb der evangelischen Tradition in Deutschland – gerade auch im Blick auf das Ereignis des 31. Oktober 2017 – also in Erinnerung an die Zeitspanne der sich zum 500. Mal jährenden Reformation – nicht nur eine Frage des Gespräches zwischen den Experten der jeweiligen Konfessionen, sondern immer auch gleichzeitig eine Frage nach der Vermittlung der reformatorischen Einsichten in eine Zeit und Gesellschaft, die mit diesen Fragen nicht unbedingt vertraut sind, geschweige denn sie sich zu eigen machen (wollen). Und vor allem auch in einer Zeit (die wir immer wieder als „postmodern“ kennzeichnen), in der das Beziehen von pointierten Positionen alles andere als eine anerkannte Kommunikationsform darstellt. Da befremdet natürlich grundsätzlich das Behaupten unter einer Verwendung der sog. „Exklusivartikel“ der sog. „*soli*“, das Behaupten eines „allein“.¹¹⁶

So muss eine solche Positionierung auch immer wieder neu durchbuchstabiert und erläutert werden.¹¹⁷ Die heutige Welt macht es Protestanten ja wahrlich nicht

¹¹⁵ Zur aktuellen exegetischen Begründung der paulinischen Ethik vgl. z.B. Ruben Zimmermann, Normen, Begründungen, Strukturen, Argumentation (der Ethik der Kirche bei Paulus), in: F.W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 433–439.

¹¹⁶ Vgl. z.B. auch die Kritik des Katholiken Thomas Söding: „Von ihrer Gattung her schließen die Exklusivartikel aus und nicht ein. Sie kritisieren, aber sie können nur dann etwas aufbauen, wenn sie gerade nicht „allein“ bleiben, sondern ihre Verbindungen stärken: Christus mit der Kirche, die Gnade mit der Freiheit, das Wort mit dem Sakrament, die Schrift mit der Tradition, der Glaube mit der Liebe. Die Ökumene hat all das genau beschrieben und dadurch das evangelische Charisma auch den Katholiken nahegebracht – aber diese Klärungen werden notorisch nicht einbezogen.“

¹¹⁷ Zu einer alten – satirischen – Replik aus dem 19. Jahrhundert, die dem skandinavischen lutherischen Protestantismus zugeschrieben wird, gehört eine der sog. „Visionen“ Swendenborgs, dem anderen großen Kritiker neben Kierkegaard: „In einem Zimmer ohne Türen und ohne Fenster geht der lutherische Prediger auf und ab, stets die Worte wiederholend: ‚*sola fide*‘.“ Daran erinnert Oswald Bayer in seinem grundlegenden Aufsatz: Rechtfertigung. Grund und Grenze der Theologie, ThBeitr 21,5 (1990) 230–243 (230). Bayer selbst urteilt dann daraufhin: „Doch trifft Schwedenborgs Sarkasmus die in Luthers Theologie erfolgte Konzentration keineswegs. Er inszeniert vielmehr das alte und zähe – durch Theologie und Kirche leider oft genährte – Vorurteil, nach dem die Glaubensgerechtigkeit alle Weltbezüge verneine, von

einfach zu erklären, wogegen Luther eigentlich seinerzeit protestiert hatte; aber sie macht es Katholiken ebenfalls schwer zu erklären, warum sie sich noch mit so alten Formulierungen wie denen des Trienter Konzils (1547) – trotz des heute geltenden II. Vaticanums – herumplagen. Es könnte ja eine Überlebensfrage des Christentums unserer Zeit sein, das Problem der gegenseitigen Anerkennung und letzten gemeinsamen Übereinstimmung in Glaubens- und Bekenntnisfragen bis hin eben auch zum gegenseitigen institutionellen Verhältnis, also dem jeweiligen Christ- und Kirchesein überzeugend zu beantworten. Sicher nicht in einem doch recht langweiligen Uniformismus oder einer gleichmachenden Uniformität, sondern in einer gesunden, dynamischen „Einheit in Vielfalt“! So bin ich der Überzeugung, dass sich diese gegenseitigen „Suchbewegungen“ und Erklärungsversuche heute lohnen, so wie das m.E. in dem besagten – wenn auch einem sowohl aus protestantischer als auch katholischer Perspektive durchaus umstrittenen Text – geschieht, so dass ich selbst von einem interessanten, zum großen Teil sehr gelungenen Text sprechen würde: dem „Grundlagentext der EKD von 2014. Das geschieht z.B. in der folgenden Weise – bevor die einzelnen Aussagen (vor allem das „*solus Christus*“ und das „*sola fide*“ beispielhaft) in einer verständlicheren Sprache versucht werden ausgelegt werden:¹¹⁸

„Inhaltlich haben es alle Exklusivpartikel mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu tun. Sie präzisieren dieses Verhältnis, indem sie Aussagen über Gott und über den Menschen und über die Beziehung zwischen Gott und Mensch machen. Sie führen aus, was Gott für diese Beziehung schon gemacht hat. Und sie zeigen auf, was vom Menschen noch zu tun ist und was er einfach nur geschehen lassen muss. Insgesamt machen sie deutlich: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch liegt grundlegend an Gottes Liebe

ihnen isoliere und weltlos, reine Entweltlichung sei.“ Und weiter (aaO. S. 231): „Demgegenüber möchte ich herausstellen, dass der Schriftausleger Luther (!) ... das Rechtfertigungsgeschehen in seiner sozialen, ja kosmischen Weite ebenso wahrnahm wie in seiner existentiellen Tiefe, aus der sich ihm jene Weite freilich erst erschloss. Mit der Glaubensgerechtigkeit ist nicht nur das Gottes- und Selbstverhältnis neu geworden, sondern zugleich das Verhältnis zu ‚allen Kreaturen‘ – das Verhältnis zur Welt; darin eingeschlossen ist eine neue Wahrnehmung des Raumes und der Zeit.“

¹¹⁸ Zu den vier „Ausschließlichkeitskriterien“ *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide* und ihre Bedeutung insgesamt für die Europäische Geschichte vgl. Irene Dingel, Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, Göttingen 2016, S. 11: Die konsequente Orientierung der Reformatoren an ihnen veränderten „nicht nur die kirchliche Verkündigung und die Frömmigkeit des Einzelnen, sondern auch die Strukturen der Gesellschaft. Besonders deutlich wird dies z.B. an der Abschaffung der Unterscheidung zwischen Klerus und Laien und der damit Hand in Hand gehenden Aufwertung des weltlichen Lebens, das man durch die Verantwortungsbereiche der ‚*politia*‘ (Politik und Gesellschaft), der ‚*ecclesia*‘ (Kirche) und der ‚*oikonomia*‘ (Haus und Familie) strukturiert sah.“

zum Menschen. Es ist nicht der Mensch, der sich bemühen muss, zu Gott zu kommen. Gott ist schon zum Menschen gekommen. Darauf kann sich der Mensch verlassen.“

Zu diesem exegetischen und historischen Beitrag gehört nun nicht mehr die Aufgabe, diese Aspekte weiter zu entfalten, geschweige denn sie in einen Gesamtrahmen Paulinischer Theologie und Praxis¹¹⁹ einzuzeichnen. Aber in Bezug auf das von mir gewählte Thema will ich doch noch versuchen, mit ein paar letzten Strichen das zum Ausdruck zu bringen, was in Bezug zum Thema „*sola fide*“ in dem dortigen Dokument – in einfacher, und daher auch für NichttheologInnen und einfach interessierten Zeitgenossen wohl verständlicher Sprache – versucht wird, in aller gebotenen Allgemeinheit und Deutlichkeit zum Ausdruck zu bringen:

Man redet heute zu Recht von einem „differenzierten Konsens“ – im Sinne, dass die unterschiedlichen Perspektiven in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses nicht der grundsätzlichen Übereinstimmung widersprechen, sondern diese ergänzen und sogar bereichern können! Damit ist auf jeden Fall ganz klar, dass alle bisherigen – oft Konsequenz reichen – gegenseitigen Lehrverurteilungen in der Frage der Rechtfertigung im Blick auf die heutigen Partner (!) ihre kirchentrennende Wirkung verloren haben! Gründe, sich gegenseitig zu verurteilen, sind damit offensichtlich wirklich hinfällig geworden, auch wenn natürlich daran weiter gearbeitet werden sollte (vielleicht kann meine kleine Untersuchung auch einen Mini-Beitrag dazu leisten; das wäre jedenfalls ganz und gar in meinem Sinne!). Jedenfalls ist es nun Zeit, Verkrampfungen dazu zu lösen und neue Zugänge zu finden. In dem Schreiben des Papstes Franziskus, *Evangelii Gaudium* (Freude am Evangelium, 2013), heißt es darum wohl zu Recht und wie ich finde eindrücklich:¹²⁰

„So zahlreich und so kostbar sind die Dinge, die uns verbinden! Und wenn wir wirklich an das freie und großzügige Handeln des Geistes glauben, wie

¹¹⁹ Vgl. u.a. auch die Bedeutung und Rückbesinnung auf die reformatorische Rechtfertigungslehre als entscheidenden Impuls der sog. „Kerygmatische (verkündigenden) Seelsorge“ zu Beginn der Dialektischen Theologie z.B. bei Eduard Thurneysen als wichtigste Perspektive in der Auseinandersetzung gegenüber einer sog. „Natürlichen Theologie“.

¹²⁰ Vgl. dass in diesem Dokument ja grundsätzlich der Versuch unternommen wird (was ja auch evtl. nicht gelingen oder weniger gut gelingen kann!), die reformatorische Entdeckung der ‚Rechtfertigung‘ auf Begriffe zu bringen, von denen angenommen wird (!) dass sie auch in den Lebenswelten heutiger Menschen Resonanzen hervorrufen. Die vier (eigentlich fünf) Begriffe, die die Verfasser finden, lauten: Liebe, Anerkennung und Würdigung, Vergebung und Freiheit (vgl. ebd. S. 29 und die Durchführung S. 29–33). In der Durchführung lässt sich dann die hermeneutische Logik einer Anknüpfung an Bekanntes und einer Steigerung im Blick auf die Gottesrelation entdecken.

viele Dinge können wir voneinander lernen! Es handelt sich nicht nur darum, Informationen über die anderen zu erhalten, sondern darum, das, was der Geist bei ihnen gesät hat (!),¹²¹ als ein Geschenk aufzunehmen, das auch für uns bestimmt ist.“¹²²

Und schließlich ist das Thema des (lutherischen) *sola scriptura* neben dem lutherischen *sola fide* auch die Perspektive, in der wir Exegeten – in unserer unterschiedlichen Herkunft und Prägung – uns darauf verständigen können, immer wieder einmal neu das zu entdecken „was Christum treibt“ – doch wohl eines gemeinsamen Zieles aktueller und zukünftiger exegetischer und theologischer Konferenzarbeit wert!

¹²¹ Vgl. auch die aktuelle Erklärung zum Glauben in Frankreich (5/2017: Nouvelle déclaration de foi): „En Jésus de Nazareth, Dieu révèle son amour pour l’humanité et le monde. – L’Église protestante unie de France le proclame avec les autres Églises chrétiennes. Sur la lancée de la Réforme (!), elle annonce cette bonne nouvelle : Dieu accueille chaque être humain tel qu’il est, sans aucun mérite de sa part. Dans cet Evangile de grâce, au coeur de la Bible, se manifeste l’Esprit de Dieu. Il permet à l’Église d’être à l’écoute des textes bibliques et de se laisser conduire par eux au quotidien.“

¹²² Spannend ist – wie ich finde – im Blick auf die gemeinsam reflektierten und oft auch gemeinsam verantworteten Veranstaltungen für das sog. Reformationsjubiläum 2017 unter dem inhaltlichen Stichwort eines „Christusfestes“, was meine eigene „Heimatkirche“, die „Evangelische Kirche im Rheinland“ zusammen mit ihren ökumenischen Partnern schon vor wenigen Jahren – 2013 – unter dem Stichwort „Ökumene der Profile“ formuliert hatte: „Die Kirche lebt vom klaren Glaubenszeugnis (!) ihrer Glieder, verwurzelt in der eigenen Tradition (!), in der sie stehen. Die Ökumene ebnet diese gewachsenen und geformten Traditionen nicht ein, sondern setzt sie voraus und setzt sie ins Licht. ... Glaube ist stets profiliert (!), stellt sich gegebenen Herausforderungen, befragt die eigene Tradition und wagt neue Schritte. Dabei geht es zunächst und vornehmlich nicht um Abgrenzung gegenüber anderen, sondern um den Versuch einer Glaubensantwort (!) im konkreten Bekenntnis. Die Verschiedenheit der Kirchen wird nicht eingeebnet und ignoriert. In einer so verstandenen ‚Ökumene der Profile‘ werden die Besonderheiten der konfessionellen Traditionen besonders deutlich. Neben den sich gegenseitig bereichernden konfessionellen Unterschieden nehmen wir auch sich gegenseitig ausschließende Gegensätze wahr, die der weiteren theologischen Bearbeitung bedürfen.“ Vgl. neuerdings den Sammelband, herausgeg. Von Hans-Georg Link und Barbara Rudolph, Nehmt einander an. Der ökumenische Weg der Evangelischen Kirche im Rheinland zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Reformationsjubiläum (1960–2017), Göttingen 2017, passim.

**PAUL'S USE OF ΠΙΣΤΙΣ IN THE LIGHT OF THE ROMAN-LATIN
FIDES CONCEPTION: ALSO A CONTRIBUTION
TO THE ΠΙΣΤΙΣ Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-DEBATE***

Thomas SCHUMACHER

I. INTRODUCTION

For understanding Paul's letters it is indispensable to determine their various possible contexts of understanding. Usually the Old Testament-Jewish and Greek-Hellenistic horizons are in view, but for some time now New Testament research has increasingly focused on the Roman-Latin context of life as well¹. There are undoubtedly good reasons for this trend, since Paul is at home also in this cultural-historical horizon. As far as this extended perspective is concerned, we might even speak of a paradigm shift in research on Paul².

In view of this shift, it becomes plausible in the newer Pauline exegesis that the consideration of the Roman-Latin context could also shed new light on semantic aspects of Pauline idiomatics³. The following exploration of the Pauline use of the

* This article is an abbreviated and slightly adapted version of T. Schumacher, *Den Römern ein Römer. Die paulinischen Glaubensaussagen vor dem Hintergrund des römisch-lateinischen fides-Begriffs*, in: J. Frey/B. Schliesser/N. Ueberschaer (eds.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 1.373), Tübingen 2017, 299–344. I am grateful to the editors for their permission to this adapted version.

¹ Cf. R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997; R. A. Horsley (ed.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Essays in honour of K. Stendahl), Harrisburg 2000.

² Cf. e.g. N. Elliott, *Paul and the Politics of Empire. Problems and Prospects*, in: Horsley (ed.), *Paul and Politics*, 17–39, 22.

³ See for example E. S. Gruen, *Greek πίστις and Roman fides*, in: *At. 60* (1982), 50–68; D. Georgi, *God turned Upside down*, in: R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997, 148–157 (esp. 149); H. Cancik, *Fides, Pistis und Imperium*, in: H. Cancik, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, ed. H. Cancik-Lindemeier, Tübingen 2008, 178–197; C. Strecker, *Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der „Annahme“ bei Paulus*, in: M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*

term πίστις against the background of the imperial Roman world of Paul and his communities is to be situated within this emerging field of research.

2. THE LATIN *FIDES*-CONCEPT AS A STARTING POINT FOR THE PAULINE STATEMENTS OF FAITH

The obvious starting point is the Latin term *fides*: It is closely related to πίστις both in terms of its semantics⁴ and from the perspective of historical linguistics⁵ and often serves as its translation equivalent. An impressive example of this conceptual equivalence is the so-called Monumentum Ancyranum⁶, a Greek-Latin bilingual inscription of the *res gestae divi Augusti* – the autobiographical account of the deeds of Emperor Augustus – in which the Latin noun *fides* is used to render the Greek noun πίστις.

Another proof of this linguistic equivalence is a coinage of the southern Italian town of Locri⁷, probably from the early 3rd century BC⁸. This didrachme preserves one of the oldest extant portrayals of the Roman goddess Fides: She is crowning a Roma sitting in front of her, and the coin features the Greek inscription ΠΙΣΤΙΣ in order to identify the goddess. This coinage thus proves both the contact between

(WUNT I.182), Tübingen 2005, 223–250; T. Schumacher, Zur Entstehung christlicher Sprache. Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις (BBB 168), Göttingen 2012, 274–299.

⁴ For the semantics of πίστις cf. e.g. F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Leipzig⁵1841–1857 (reprint Darmstadt 2008), s.v. πίστις; H. G. Liddell/R. Scott/H. S. Jones, A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford⁹1996, s.v. πίστις. With regard to *fides*, cf. K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Hannover 1913 (reprint Darmstadt 1988), s.v. *fides*; H. Menge, Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch, Bd. 1: Lateinisch – Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie, Berlin u. a.²⁸1994, s.v. *fides*; P. G. W. Glare (ed.), Oxford Latin Dictionary, vol. 1, Oxford²2012, s.v. *fides*.

⁵ Cf. G. Freyburger, Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne (CEA), Paris 1986, 33.

⁶ Cf. A. E. Cooley (ed.), *Res gestae divi Augusti*. Text, translation, and commentary (reprint), Cambridge 2015.

⁷ Cf. B. V. Head, *Historia Numorum*. A Manual of Greek Numismatics. New and enlarged Edition, Oxford 1911, 103–104 (fig. 57); Freyburger, *Fides*, pl. XVIII.

⁸ M. C. Caltabiano, Nota sulla la moneta locrese, Zeus/Roma e Pistis, in: E. Livrea/G. A. Privitera (ed.), *Studi in onore di A. Ardigioni*, Rome 1978, 99–116.

Roman-Latin and Greek-Hellenistic culture in southern Italy and the conceptual correspondence of *fides* and πίστις.



Fig. 1: Coin of Locri, Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, 1820/1659, photo by L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann).



Fig. 2: Coin of Locri, Numismatische Bilddatenbank Eichstätt.

The semantics of πίστις and *fides* are not identical in every respect, however. This is impressively illustrated by an event handed down by the Greek historian Polybius (Polyb. 20,9). He describes the attempt at a diplomatic unification between Greeks and Romans in the course of the second battle at Thermopylae in 191 BC, which finally failed due to a semantic misunderstanding. For when in the course of the fighting conflict it became apparent that the Greek cities of the Aetolian Covenant would be no match for the Romans' superior military forces, the Greeks sought a peaceful solution and, by means of a legation, asked the Roman commander Manius Acilius Glabrio to suggest that the Greeks commit themselves into the Romans' πίστις (δόντες [...] εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν).

But while the Greeks in their proposal reckoned with the lenience and indulgence of the superior Romans and perhaps even hoped for a peaceful alliance, the Romans understood the offer made to them as an expression of unconditional surrender and subjugation. This incident reflects an example of the semantic incommensurability of *fides* and πίστις, because apparently both warring parties connect very different ideas with the respective term – as Polybius points out explicitly⁹. It

⁹ Polyb. 20,9: Οἱ δ' Αἰτωλοὶ καὶ πλείω λόγον ποιησάμενοι περὶ τῶν ὑποπιπτόντων ἔκριναν ἐπιτρέπειν τὰ ὅλα Μανίῳ, δόντες αὐτοῦς εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν, οὐκ εἰδόντες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τῆς πίστεως ὀνόματι πλανηθέντες, ὡς ἂν διὰ τοῦτο τελειότερου σφίσιν ἑλέους ὑπάρξοντος. Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τό τ' εἰς τὴν πίστιν αὐτὸν ἐγχειρίσαι καὶ τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὐτοῦ τῷ κρατοῦντι.

is therefore hardly surprising that the negotiations between Greeks and Romans described in Polybius ultimately fail.

The picture emerging from these historical examples of translating πίστις is thus ambiguous: On the one hand, the term πίστις is used for the translation of *fides*, on the other hand, there are conceptual differences. Therefore, it is necessary to clarify the semantic specifics of the two nouns first.

3. THE SEMANTIC POSSIBILITIES OF ΠΙΣΤΙΣ AND *FIDES*

A glance at the range of meanings πίστις can have according to common lexicons quickly reveals that πίστις is a basic word with an extremely broad spectrum of meaning¹⁰. First of all, πίστις connotes the meaning of “trust”; but also “recognition” and “validity” can be expressed with this noun and, derived from it, something “entrusted” or a “credit”. In addition, there are further translation possibilities such as “loyalty”, “honesty”, “conviction”, “guarantee”, “bailment”, “liability”, “bond”, “alliance”, “contract”, “oath of loyalty”, “relationship”, “credibility”, but also “proof”. It is noticeable that πίστις is used above all in relation to aspects of interpersonal relationships; the rather early transfer to religious contexts is therefore understandable. Plato, for example, uses the phrase πίστις θεῶν¹¹ and already Theognis testifies to the worship of a goddess named Πίστις in Athens for the 6th century BC¹².

The proximity to the lexical possibilities of the Latin noun *fides*¹³ is striking. For with *fides*, too, the “trust” and “confidence” can be brought up, and even such meanings as “proof”, “guarantee”, “true meaning” and “financial credit” are shared by the Latin *fides* with its Greek equivalent.¹⁴ And just like πίστις, *fides* is also firmly rooted in religious contexts, as the worship of the goddess Fides shows in a special way.

– “The Aetolians, after some further observations about the actual situation, decided to refer the whole matter to Glabrio, committing themselves ‘to the faith’ of the Romans, not knowing the exact meaning of the phrase, but deceived by the word ‘faith’ as if they would thus obtain more complete pardon. But with the Romans to commit oneself to the faith of a victor is equivalent to surrendering at discretion.” Translation by W. R. Paton (Polybius. The Histories, vol. 5, books 16–27 [Loeb Classical Library 160], Cambridge, MA, 2012).

¹⁰ Cf. Passow, Handwörterbuch, s.v. πίστις; Liddell/Scott/Jones, Lexicon, s.v. πίστις.

¹¹ Plat. leg. 1,966,2,1.

¹² Theogn. 1,1137.

¹³ Cf. Georges, Handwörterbuch, s.v. *fides*; Menge, Großwörterbuch Lateinisch, s.v. *fides*; Glare, Oxford Latin Dictionary, s.v. *fides*.

¹⁴ Cf. e.g. Glare, Oxford Latin Dictionary, s.v. *fides*.

However, *fides* is used much more often than πίστις in legal, political and military contexts and precisely in these areas of life a number of uses without a parallel in the Greek πίστις can be found¹⁵. The most important meanings here are “protection”, “care” and “help”¹⁶, but also, for example, the phrase *deditio in fidem*, which describes a particular form of military surrender. It can therefore be said that the two nouns show the clearest differences in the political-military field, i. e. in the context of life from which the example mentioned by Polybius also originated.

On the basis of these linguistic findings, the question of possible influences of the term *fides* on the Pauline use of πίστις can now be considered. A conclusive proof for the influence of the term *fides* would consist in occurrences of the term πίστις in Paul to express a meaning like „protection“, „care“, or „help“, which are not included in the semantic range of the Greek πίστις and cannot be explained by other foreign influences, e.g. Hebrew, but clearly belong to the spectrum of *fides*. Such occurrences, however, cannot be found. But this does not yet settle the matter, as Roman-Latin influences on Pauline conceptions of πίστις could also be detected in the contextual implications of his use of πίστις. Such possible effects on the Pauline use of πίστις are to be described in the following.

4. THE ROMAN-LATIN *FIDES*-CONCEPTION

As seen, the Latin noun *fides* belongs to the central Roman concepts of value and can express almost all kinds of relationships and dependencies. Some peculiarities are to be described in more detail below.

4.1. The hierarchical structure of the *fides*-concept

A decisive background to understanding the Roman-Latin *fides* concept is the Roman patronage system, the primal field of application of the *fides* concept¹⁷. It is socially and politically characteristic of the Roman Empire¹⁸ and implies a perma-

¹⁵ Cf. Schumacher, *Entstehung*, 275–276.

¹⁶ Cf. esp. Georges, *Handwörterbuch*, s.v. *fides*; Menge, *Großwörterbuch Lateinisch*, s.v. *fides*.

¹⁷ Cf. esp. G. Thome, *Zentrale Wertvorstellungen der Römer. Texte – Bilder – Interpretationen*, vol. 2 (*Auxilia* 46), Bamberg 2000, 67.

¹⁸ Cf. R. P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982; R. P. Saller, *Patronage and Friendship in Early Imperial Rome. Drawing the Distinction*, in: A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London/New York 1989, 49–62; A. Wallace-Hadrill, *Patronage in Roman Society. From Republic to Empire*, in: Wallace-

ment or temporary connection between people of different social positions, which means more specifically that the lower-ranking person, the *cliens*, enters into the protection and care of the higher-ranking *patronus*. It is clearly a hierarchical relationship.

The extent to which the Roman patronage system is ingrained in Roman society is reflected in the variety of the forms it takes. For example, several clients, sometimes entire groups, could be entrusted to one patron for protection. This eventually led to the idealised idea that the entire population of the Roman Empire was assigned to corresponding patrons. The Roman emperor was able to monopolise all these patronage relationships with himself as the supreme *patronus*, so that the relationship to his person contained all the others. Even in an intergovernmental context, the model of *cliens-patronus* relationships could be used to conceptualise the relationships of Rome with other peoples.

And finally, this relationship model is also applied to the relationship between man and God or deities. The hierarchical structure that characterises the term *fides* is especially associated with the goddess Fides. Iconographically, this is particularly evident in the depictions in which this goddess can be seen with a hand stretched out to meet people¹⁹, which Valerius Maximus describes graphically in the first century AD: „When her image is set before our eyes the venerable divinity of Faith displays her right hand, the most certain pledge of human welfare“²⁰.

Not only the central importance attached to this concept in Roman thought thus becomes clear, but also the hierarchical structure associated with it, which is just as characteristic for the relationship between patron and client as it is for the *fides* of Rome in relation to other peoples or the commitment of the goddess Fides to humans. And yet the Latin *fides* has to be understood as a term expressing a reciprocal relationship. For, regardless of the hierarchical relationship structure, the *fides* of a superior is always directed towards a response of the receiver of *fides*: In return for the *patronus*' promise of protection, the *cliens* promised political or legal support to

Hadrill, 63–87; A. Winterling, Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom, in: *Hist.* 57 (2008), 298–316.

¹⁹ Cf. esp. C. Reusser, Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Ausstattung. Ein Beitrag zu den Ausgrabungen an der Via del Mare und um das Kapitol 1926–1943 (BCom Suppl. 2), Rome 1993.

²⁰ Val. Max. Mem 6,6: “Cuius imagine ante oculos posita venerabile fidei numen dexteram suam, certissimum salutis humanae pignus, ostentat”. Translation taken from Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, vol. 2, Books 6–9, edited and translated by D. R. Shackleton Bailey (Loeb Classical Library 493), Cambridge, MA, 2000, 67.



Fig. 3: Statue of Fides (Rome), reconstruction by C. Reusser.²²



Fig. 4: Head fragment from the statue of Fides (Rome), photo by C. Reusser.²¹



Fig. 5: Foot fragment from the statue of Fides (Rome), photo by A. Zimmermann.²³

the *patronus*, for example by means of a certain voting behaviour or the renunciation of property rights or other claims. In the imperial context this meant absolute loyalty to the Emperor, in the political sphere, adherence to intergovernmental treaties, and in the religious context, the worship of the goddess Fides by means keeping oaths. For the *cliens*, the *fides* relationship consequently entailed clear obligations²⁴.

²¹ Reusser, *Fidestempel*, 92; height: 53 cm; depth: 55cm; width 35–37cm.

²² Reusser, *Fidestempel*, 103.

²³ Reusser, *Fidestempel*, 99; length: 45 cm; width 33 cm; height: 21cm.

²⁴ Cf. D. Nörr, *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafeln von Alcantara*, München 1990, 145–153; D. Nörr, *Die Fides im römischen Völkerrecht* (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe 191), Heidelberg 1991.

4.2. The use of πίστις and *fides* from a linguistic perspective

A comparison of the historical semantic development of *fides* and πίστις²⁵ reproduces a similar finding on a linguistic level. The oldest records dating back to the 6th century BC refer to the interpersonal sphere and denote a mutual relationship of trust. This reciprocal character can be seen as a specific feature of the “πίστ”-root and characterises the meaning of the word even if the corresponding terms are only applied to *one* of the involved relational partners. In the area of marriage, for example, πίστις can express the reciprocal relationship of the spouses to each other, but also the trusting affection of one spouse to the other.

The linguistic roots of the word *fides*, on the other hand, do not lie in private, but rather in public and official contexts of life. Even though there is still no consensus in classical philological research on the specific ideas originally associated with the term *fides*, there *is* agreement about the fact that a certain hierarchical structure was implied from the outset²⁶. When a relationship is in view, the focus lies on the justified claims or expectations that go along with a granted *fides*. While earlier uses of *fides* primarily consider the higher-ranking pole of the relationship, the uses that attend to a higher degree on the lower-ranking member as well increase over time.

²⁵ For the semantical development of πίστις cf. E. Seidl, *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos* (doctoral thesis), Innsbruck 1952; R. Bultmann/A. Weiser, *πίστεύειν κτλ.* (ThWNT 6), 1959, 174–230, esp. 174–182; G. Barth, *Pistis in hellenistischer Religiosität*, in: ZNW 73 (1982), 110–126; A. von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT II.22), Tübingen 1987, esp. 287–298; E. Brandenburger, *Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von ‘Glaube’ im Urchristentum*, in: E. Brandenburger (ed.), *Studien zur Geschichte des Urchristentums* (SBAB 15), Stuttgart 1993, 251–288; G. Schunack, *Glaube in griechischer Religiosität*, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (ed.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (essays in honour of H. Stegemann) (BZNW 97), Berlin/New York 1999, 296–326; F. Frazier, *Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs*, in: R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (RVV 54), Berlin/New York 2005, 111–141; Strecker, *Fides*, 225–229; Schumacher, *Entstehung*, 199–209. For the historical semantics of *fides* cf. E. Fraenkel, *Fides*, in: TLL 6.1 (1914), 661–691; E. Fraenkel, *Zur Geschichte des Wortes fides*, in: RPM 71 (1916), 187–199; R. Heinze, *Fides*, in: R. Heinze, *Vom Geist des Römertums. Gesammelte Aufsätze*, ed. E. Burck, Darmstadt 1972, 59–81; Freyburger, *Fides*; F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*, vol. 1: *Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur* (HAW 10.3), München 1988, esp. 506; Nörr, *Aspekte*; Nörr, *Fides*; Thome, *Wertvorstellungen*, vol. 2, esp. 50–84; Strecker, *Fides*, 232–233; Schumacher, *Entstehung*, 282–285; T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford 2015, esp. 36–175.

²⁶ Cf. Thome, *Wertvorstellungen*, vol. 2, 56, and Fraenkel, *Geschichte*, esp. 196–199.

In terms of linguistic history, *fides* and πίστις thus differ markedly from each other: the original basic meaning of πίστις – i. e. a relationship of trust in the private sphere – is added to *fides* only in a second step, whereas in a similar way πίστις only takes on secondarily those elements of meaning that characterise the Latin *fides* concept. The two nouns thus gradually converge in their meanings, both of them being semantically charged by the other, supported by increasing contacts between Roman-Latin and Greek-Hellenistic culture. And yet one semantic difference persists: *fides* retains its primary hierarchical meaning, while πίστις continues to refer foremost to a horizontal, reciprocal relationship.

4.3. *Fides* as an identity-marker of the Roman Empire

The significance of the semantic specifics of *fides* for the Roman self-conception outlined so far is to be taken into consideration in more detail hereafter²⁷. In the religious sphere, the importance of *fides* for Roman culture is shown by the fact that the goddess Fides is worshipped on the Capitol, that is, in the sacred heart of Rome. This place is not only “the highest head of the city”²⁸, but also “a strong castle for all nations”²⁹. The monumental statue of the Fides, about six metres high, whose fragments were found during excavations in the first half of the 20th century³⁰, was thus at the centre of the Roman Empire, indeed, of Roman identity itself. And since this place may have been perceived from a Roman perspective as the centre of the entire ancient world, it was also obvious that one installed international and constitutional treaties on the walls of the Fides Temple and near it³¹. The ancient dating of the sanctuary’s construction into the mythical early days of Rome³² also testifies to the high status of *fides*: more recent historical research assumes that the Fides Temple was more likely to have been built in the middle of the 3rd century BC³³. It seems as if Rome without *fides* could not even have been imagined³⁴. The particular importance of *fides* in religious practice must also be taken into account in this context: Considering that one of the most common rites of the Roman religion

²⁷ For the following cf. esp. Strecker, *Fides*, 230–231.

²⁸ Cf. Lact. inst. 3,17,12; see also Cancik, *Fides*, 178.

²⁹ Cf. Cic. Verr. II 4,72,184; see also Cancik, *Fides*, 178.

³⁰ Cf. Reusser, *Fidestempel*, 86–112.

³¹ Cf. Strecker, *Fides*, 235; Cancik, *Fides*, 182–183; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (HAW 4.5), München 1971, 130–131.

³² Cf. Strecker, *Fides*, 234.

³³ Cf. Reusser, *Fidestempel*, 55–61.64.

³⁴ Cf. Thome, *Wertvorstellungen*, vol. 2, 53.

was the oath³⁵ – according to Apuleius (123–170 AD) it was practiced even more frequently than prayer, vows or animal sacrifices³⁶ – and that the goddess Fides was considered a protector of the oaths and vows, one can get a sense of how often she must have been invoked³⁷.

It is therefore not surprising that *fides* seems to have been perceived from an external perspective as a specific feature of the Roman Empire. This is evidenced by a mocking remark by the historian Philinos von Akragas, according to which the Romans were constantly talking about *fides*³⁸. Consequently, *fides* can be understood as a kind of identity marker of Roman culture and reign³⁹. This is also a decisive difference from the Greek πίστις conception which never became as important as its Latin counterpart.

5. THE PAULINE USE OF ΠΙΣΤΙΣ IN THE LIGHT OF THE ROMAN-LATIN *FIDES* CONCEPTION

In the following, we will examine in more depth the question of possible traces of the Roman-Latin *fides* concept in the Pauline writings. It has already been noted that an immediate impact of *fides* on the level of semantics cannot be discerned. However, it is possible to name examples of ideas and thought models which can be explained more easily by notions clustering around the Latin *fides* than by other possible influences.

The immense importance of term *fides* in the Roman Empire makes the assumption of such influences very probable. The claim that Paul was aware of its importance is also supported by the word-statistical observation that almost half of all occurrences of πίστις (44%) of the undisputed Pauline letters are found in the letter that Paul sent to the community in Rome, the cultural, political and religious centre of the *fides Romana*⁴⁰. For this reason, we will now turn to those passages in the Pauline epistles, especially in the Letter to the Romans, in which the *fides* concept should at least be considered as a possible background for understanding.

³⁵ Cf. Cancik, *Fides*, 185.

³⁶ Cf. Cancik, *Fides*, 185.

³⁷ Cf. Cancik, *Fides*, 185–186.

³⁸ Cf. Philinos *FGrHist* 174 and Diod. 23,1,3; Polyb. 3,25,4. See also Cancik, *Fides*, 184,186,192.

³⁹ Cf. Strecker, *Fides*, 231.

⁴⁰ Cf. Strecker, *Fides*, 239–240.

For some time now, in the discussion about possible backgrounds of understanding for the πίστις concept there have actually been approaches that emphasise the Roman-Latin context⁴¹; other approaches give greater weight to Old Testament Jewish⁴² and Greek-Hellenistic⁴³ thought and language background as influencing factors or emphasise the independence of πίστις as a specifically Christian concept⁴⁴. In spite of these different accentuations, however, a basic consensus can be found in the fact that πίστις is usually interpreted with regard to the relationship of man to Christ or to God, respectively. But it is precisely on the basis of the Roman-Latin *fides* concept and its specific meanings that this basic assumption can be questioned, as is to be clarified in the following.

5.1. „Your πίστις is proclaimed in all the world“ (Rom. 1:8)

A first relevant text in this context is Paul's remark in Rom. 1:8 that the πίστις of his Roman addressees is proclaimed all over the world (ἡ πίστις καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ). Although there is an appreciation of the πίστις on the addressee's side also in other Pauline letters⁴⁵, the keyword κόσμος, which expresses a worldwide significance – also characteristic of the Roman *fides* concept – is singular in the Letter to the Romans. Thus πίστις is used here with a clear proximity to the Roman *fides* concept, so that for Rom. 1:8 this background has to be considered.

⁴¹ Cf. e.g. D. Georgi, *God; D. Georgi, Aeneas und Abraham. Paulus unter dem Aspekt der Latinität*, in: ZNT 10 (2002), 37–43; Strecker, *Fides*.

⁴² Cf. e.g. W. H. P. Hatch, *The Idea of Faith in Christian Literature, from the Death of Saint Paul to the Close of the Second Century*, Strasbourg 1925; G. A. Hebert, 'Faithfulness' and 'Faith', in: *Theol.* 58 (1955), 373–379; T. F. Torrance, *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*, in: *ET* 68 (1957), 111–114; T. F. Torrance, *The Biblical Conception of 'Faith'*, in: *ET* 68 (1957), 221–222; D. Lührmann, *Pistis im Judentum*, in: *ZNW* 64 (1973), 19–83; D. Lührmann, *Glaube (RAC 11)*, 1981, 48–122.

⁴³ Cf. e.g. G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike (FRLANT 26)*, Göttingen 1916; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig³1927; E. Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus (FRLANT 40)*, Göttingen 1926; F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961; W. Bousset/H. Gressman, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21)*, Tübingen⁴1966; Barth, *Pistis; von Dobbeler, Glaube; Schnack, Glaube*.

⁴⁴ Cf. e.g. G. Ebeling, *Was heißt Glauben? (SGV 216)*, Tübingen 1958; H. Binder, *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968.

⁴⁵ Cf. *Phlm.* 5. See also *Eph.* 1:15; *Col.* 1:4.

At this point Paul does not speak explicitly of the Roman *fides* concept or the goddess of the same name, but through the contextual integration of πίστις he nevertheless takes up a central basic motif of the Roman *fides* concept and connects it with the Roman community. In this way, however, an anti-imperial subtext opens up, for Paul transfers a compliment, which according to the Roman conception belongs to the city of Rome or the Roman Empire and thus ultimately to the emperor, to the Christian community in the city of Rome.

Rom. 1:8 thus follows on from the preceding verses (Rom. 1:1–7), for even the prescript receives an anti-imperial subtext by taking up terms and motifs that also appear in imperial contexts⁴⁶. It is worth mentioning here for example the use of εὐαγγέλιον in the context of imperial enthronements⁴⁷, the keyword εἰρήνῃ in the context of the *pax Romana* or *pax Augusta*⁴⁸, as well as the striking plerophoria of titles, which recalls the official language of Roman edicts⁴⁹. Against this background, the statements on the enthronement of the Risen One (Rom. 1:4) and the promise of peace (Rom. 1:7) appear in a different light. And so these anti-imperial allusions are also likely to be important for the understanding of πίστις. The use of the term πίστις at the beginning of the Letter to the Romans thus implies a relativisation of the Roman Empire and its claims.

However, this does not answer the question of the semantic accent of πίστις in Rom. 1:8 yet, since in view of the social, political and religious significance of *fides*, the community in Rome could hardly have thought of the faith in Christ alone. In this context, I would like to mention a further reference which can be found in Rom. 1:12 and thus in the same part of the letter, namely the phrase διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Usually one understands πίστις here in the

⁴⁶ Cf. Schumacher, *Entstehung*, 291–299.

⁴⁷ Cf. G. Theissen, *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs*, in: S. Bieberstein/D. Kosch (ed.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute* (essays in honour of H.-J. Venetz), Luzern 1998, 59–68, 60.

⁴⁸ Cf. K. Wengst, *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986; S. Schreiber, *Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium*, in: F. Sedlmeier/T. Hausmanninger (ed.), *Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens* (essays in honour of V. J. Dammertz), Augsburg 2004, 85–104; J. Zangenberg, „Pax Romana“ im NT, in: K. Erlemann u.a. (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur*, vol. 1: *Prolegomena, Quellen, Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004, 165–168.

⁴⁹ Cf. Theissen, *Auferstehungsbotschaft*, 60.

sense of “faith” and assumes that Paul refers here to the joint or common faith in Christ, which he shares with his addressees.⁵⁰

However, this interpretation has to contend with the difficulty that ἀλλήλων does not mean “joint” or “common”, but rather “reciprocal”, “mutual”⁵¹. Πίστις is therefore to be understood more in an interpersonal sense and refers to the mutual trust between Paul and the Roman community, which is further strengthened by the addition of ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ and also fits in very well with the context of the entire proemium, where Paul addresses precisely his relationship with the Roman community⁵². At the same time, this wording appears to be a phrase that is frequently used in Greek⁵³.

Against this background, one will have to assume a comprehensive sense of πίστις in Rom. 1:8, too, which implies both the religious and the interpersonal area – and this very use of the term now shows a clear proximity to the Latin *fides* term, which covers a similar range of applications. Considering also the κόσμος motif, in the case of Rom. 1:8 one can certainly speak of a conscious allusion to the Latin noun *fides*.

On the other hand, the occurrence of πίστις in Rom. 1:12 seems to be rather characterised by the reciprocity of the Greek πίστις concept. In the context of Rom. 1:8–15 it is difficult to discern a specific Latin influence. However, as will have to be revealed in the further course of the reflections, the conclusion of the letter – in particular Rom. 15:22–24 – sheds a different light on the πίστις motif in Rom. 1:12.

5.2. Further examples of the use of πίστις in the domain of interpersonal relations

On the basis of the considerations made so far, it is necessary to search for further evidence of the use of πίστις in connection with approaches and views that are characteristic of *fides*. Especially the hierarchical structure of the Latin *fides* term would be instructive from a methodological point of view for the semantic analysis aimed at here.

⁵⁰ Cf. e.g. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids, MN, 1996, 60.

⁵¹ Cf. Passow, *Handwörterbuch*, s.v. ἀλλήλων; Liddell/Scott/Jones, *Lexicon*, s.v. ἀλλήλων.

⁵² See also T. Schumacher, *Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik*, in: U. Schnelle (ed.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 487–501, 492–493; Schumacher, *Entstehung*, 212–213.

⁵³ Cf. e.g. Plut. am. 768; Plut. Apopht. Lac. 221F; D.H. 6 (Teubner, 1885); Theogn. 2,1237.

5.2.1. “Strong” and “weak” in the Letter to the Romans (Rom. 14:1–15,13)

We begin with a passage in the letter to the Romans that is often referred to as special parenthesis (Rom. 14:1–15,13). In these verses, Paul refers to concrete difficulties in the Roman community, which deal with questions of religiously motivated asceticism and calendar piety. Apparently, there are two groups in the Roman community, which Paul characterises as “strong” (Rom. 15:1) and “weak” (Rom. 14:1–2; 15:1).

Rom. 14:1 is of particular interest for the question of Roman-Latin influences on the Pauline πίστις concept. There Paul admonishes the “strong” – so the usual interpretation of this verse – to accept (προσλαμβάνεσθε) the “weak in faith” (ἀσθενοῦντα τῆ πίστει). Already the keywords “strong” and “weak” imply a hierarchical gradient, so that there is a motivic proximity to the basic structure of the Latin *fides* conception in its context of the Roman patronage system. The Pauline demand for a certain behaviour of the “strong” towards the “weak” also corresponds with the ideals of the Roman *fides* idea, according to which protection and help emanate from the superior pole.

However, it is unclear how the noun πίστις can be read in this context. Mostly it is read in the sense of the Christian faith, which seems to be underdeveloped on the part of the weak. From a grammatical point of view, this means that one sees the dative τῆ πίστει depending on ἀσθενοῦντα, i. e. the “weak in faith”. But this is not the only way to determine the syntactic embedding of τῆ πίστει. If one assumes a reception of the Roman *fides* conception also in Paul, then it would make better sense to take the dative τῆ πίστει to modify προσλαμβάνεσθω⁵⁴. Then, however, Paul would address to the “strong” the demand that they should turn to the “weak” with πίστις. In this interpretation, πίστις would come from the strong, i.e. the superior side, and would be used entirely in the sense of the Latin *fides* term, so that one could easily replace πίστις with *fides*⁵⁵.

Worth mentioning in this context is the phrase πίστι λαμβάνειν τινά, for which the Greek-German dictionary by Franz Passow proposes the translation: “To accept

⁵⁴ Cf. S. Schneider, Glaubensmängel in Korinth. Eine neue Deutung der „Schwachen, Kranken, Schlafenden“ in 1 Kor 11,30, in: FN 9 (1996), 3–20, 15; G. Kudilil, An Exegetical Study of the Judgement Terminology in Rom 14:1–12 in the Context of the Paraenetic Part of Rom 12–15 (doctoral thesis), Frankfurt 2000, 49–88; G. Kudilil, Gerichtsterminologie in Röm 14,1–2, in: N. Baumert (ed.), NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“ (FzB 122), Würzburg 2010, 373–384, 373–374; Schumacher, Entstehung, 210–212; N. Baumert, Christus – Hochform von ‘Gesetz’. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefs (Paulus neu gelesen), Würzburg 2012, 275–277.

⁵⁵ For the phrase ἀσθενήσας τῆ πίστει in Rom. 4:19 cf. Schumacher, Entstehung, 227–228.

someone in good faith, to make him a friend"⁵⁶; the only difference in the Pauline formulation is the prefix πρόσ-. The proximity to the Latin *bona fide* is obvious, so that even a Latin syntactic equivalent could be found for the Pauline expression in Rom. 14:1.

This interpretation is not contradicted by the verb πιστεύω in the subsequent verse 2, either. Here, too, the emphasis is hardly likely to be on the Christian faith; rather, πιστεύει is used almost in the sense of "think", "be convinced": One believes (sc. means, thinks, is convinced) that he is allowed to eat everything, the other eats vegetables⁵⁷. Some commentators do read the verb πιστεύω in a specific religious or Christian sense⁵⁸, but this interpretation seems mainly to be based on the interpretation of πίστις in verse 1⁵⁹. For if one reads the noun πίστις in Rom. 14:1 as related to the interpersonal sphere, it becomes very difficult to substantiate the thesis of a theological meaning of the verb form.

And also with regard to the interpretation of the other three occurrences of πίστις in Rom. 14:22–23 these considerations would solve some difficulties: Here, the possibility of semantic multivalence is discussed again and again, according to which πίστις would express both the aspect of faith and that of conviction. Consequently, πίστις usually is interpreted or translated in the sense of "faith conviction"⁶⁰. These semantic considerations are based above all on contextual observations, because in the argumentative line of this passage, the focus is much more on "conviction" than on "faith". Thus the New English Bible, for instance, translates πίστις in Rom. 14:22 with "clear conviction"⁶¹. On the basis of the interpretation of Rom. 14:1 proposed here, the aspect of "faith" recedes more and more into the background and finally depends on a semantic multivalence that is no longer contextually supported. Considering the thematic line of Rom. 14 and the fact that both πίστις and *fides* can be used in the sense of "conviction", this semantic accent is for contextual reasons probably preferable for the occurrences of πίστις in Rom. 14:22–23.

⁵⁶ Cf. Passow, Handwörterbuch, s.v. πίστις.

⁵⁷ Cf. e.g. K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6), Leipzig 1999, 280; Lohse, *Römer*, 370.

⁵⁸ Cf. e.g. H. Lietzmann, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer* (HNT 8), Tübingen ³1928, 115; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg i. Br. 1977, 402–403.

⁵⁹ Schlier, for example, notes: "Πιστεύειν ist hier angesichts der eben erwähnten πίστις wahrscheinlich [...] doppelsinnig zu verstehen: 'ist so stark im Glauben' und 'ist überzeugt ... zu dürfen'", Schlier, *Römerbrief*, 403.

⁶⁰ Cf. e.g. Zeller, *Römer*, 222.

⁶¹ Cf. H. Knowles, *New English Bible*, Oxford 1972.

In this context, the proximity of the Pauline construction to the Latin expression *bona fide* should also be recalled, because this expression is often used to designate an action “out of conviction” and “with a clear conscience”. Consequently, it can be formulated that Paul interprets the eating habits in Rom. 14 against the background of certain interpersonal attitudes such as mutual trust, understanding and peaceful coexistence. The sin addressed in Rom. 14:23 would therefore be a violation of the interpersonal πίστις and, in concrete terms, the fact that the “weak” or their weak conscience is not adequately taken into account and treated in the community. This proposal for the interpretation of Rom. 14:1 fits in well with the passage as a whole, since the Pauline argumentation is aimed at a certain behaviour towards one’s fellow human being and not at the strength – or weakness – of faith.

And at the same time, this would imply a clear proximity to the thoughts of 1 Cor. 8:1–13 and 1 Cor. 10:23–11:1, insofar as decisions on eating habits are raised as a standard of evaluation for interpersonal behaviour. And here, too, the expressions ἀσθενέω (1 Cor. 8:12) or ἀσθενής (1 Cor. 11:30) and – at least in 1 Cor. 8:12 – twice the verb ἁμαρτάνω can be found. It almost seems as if Paul expresses with the term πίστις in the Letter to the Romans what he is expressing to the Corinthian community with the words ἀγάπη, συνείδησις and γνώσις – that is in terms that have a great importance in Greek thought.

5.2.2. “Lord” and “slave” in the Letter to Philemon (Phlm. 5–6)

Another relevant text passage can be found in Paul’s Letter to Philemon. One of the issues at stake there is how two individuals of different social prestige are supposed to behave towards each other in a concrete, quite difficult situation. On the one hand, there is Philemon, the recipient of Paul’s letter, whom Paul addresses already in the prescript as homeowner and head of a house congregation – that is, with regard to his social position (Phlm. 2). On the other hand, there is Onesimus, a slave of Philemon, whom Paul sends back to his owner. By his letter, Paul asks Philemon for a good reception of his returning slave. This hierarchical constellation of persons already suggests a proximity to the Roman-Latin *fides* concept.

The two occurrences of πίστις in Phlm. 5–6 are therefore of particular interest here. The first one can be found in a complimentary remark about the recipient of the letter: “I hear of your love and of the πίστις that you have toward the Lord Jesus and for all the saints” (Phlm. 5). The question arises as to the interpretation and syntactic integration of πίστις. If one reads πίστις in the sense of the Christian faith, there are difficulties in associating the term with the “saints”. Because of this problem, verse 5 is usually interpreted chiasmatically, taking πίστις to be referring to

the Lord Jesus and ἀγάπη (love) to the saints⁶². However, the only reason for this syntactic attribution is the assumption that πίστις is a purely religious expression of man's relationship with God and Christ. If this basic assumption no longer applies – which is supported by the previous considerations –, no further argument for a chiasmic sentence structure can be put forward, and, what is more, the serious problem would occur that hardly any recipient of the letter should have been able to dissolve this in such a way⁶³. Therefore, πίστις probably refers here both to the Lord Jesus and to the saints, and thus this passage would be in a clear proximity to the use of πίστις in Rom. 1:8. In both cases the πίστις of the recipients is praised, both times a certain “radiance” of the πίστις is mentioned and in both places the interpersonal relationship is connected with the relationship towards God and Christ.

In this context, we should refer to a text-critical variant of Eph. 1:15, which shows a clear proximity to the thought in Phlm. 5. Following the main text in Nestle-Aland, Eph. 1:15 also praises the recipients' πίστις and ἀγάπη, and we can find here exactly the chiasmic assignment of the two terms discussed for Phlm. 5: πίστις is directed to the Lord Jesus and ἀγάπη to all saints, so that πίστις does not say anything here about the interpersonal sphere. In the English Standard Version, for example, we can read: “I have heard of your faith in the Lord Jesus and your love toward all the saints”⁶⁴.

However, this textual decision relies on very poor textual evidence and seems to be almost exclusively driven by the question of the semantics of πίστις. On the other hand, there exists a very well attested textual variant⁶⁵ without the noun ἀγάπη, in which πίστις is thus unequivocally related to the Lord Jesus and to the saints: ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους – “after I have heard of the πίστις among you towards the Lord Jesus and of those to all saints”. With regard to the considerations made so far regarding the possible use of

⁶² Cf. esp. A. Suhl, *Der Philemonbrief* (ZBK.NT 13), Zürich 1981, 27: “Abgesehen davon, daß der Chiasmus eine häufige Stilform ist, zeigt sich die Notwendigkeit, die Liebe auf die Mitchristen und den Glauben auf den Herrn Jesus zu beziehen, auch daran, daß der Begriff ‘Glaube’ einen völlig anderen – und unpaulinischen! – Sinn bekommen müßte, sollte er allein oder auch auf Menschen zu beziehen sein”.

⁶³ Cf. J. Gnllka, *Der Philemonbrief* (HThK 10.4), Freiburg i. Br. 1982, 36.

⁶⁴ The Holy Bible. English Standard Version, Wheaton, IL, 2008.

⁶⁵ Cf. Papyrus 46, Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus, Codex Vaticanus and the minuscule manuscripts 33 and 1739.

πίστις, the main argument against the better attested textual variant does not apply anymore, so that the text's constitution should be reconsidered at this point⁶⁶.

The proposal for the interpretation in Phm 5 is therefore also supported by the text-critical variant of Eph. 1:15. However, the following verse 6 seems to cause difficulties: In the phrase ἡ κοινωνία τῆς πίστεως Paul apparently refers to the Christian faith in Christ through which he knows himself connected with Philemon: "I pray that the sharing of your faith [...]" as the English Standard Version renders the beginning of this verse⁶⁷. However, an alternative interpretation can also be discussed for this verse.

Particularly the semantics of κοινωνία, which functions as *nomen regens* of πίστις, has to be clarified. This word, a nominal form of the verb κοινωνεῖν, has developed a quite broad range of meanings in Greek⁶⁸, which can be subdivided into two principal meanings. One expresses the aspect of "communion": it can be found in meanings such as "association", "alliance" or "marriage" and is usually also assumed for Phlm. 6. The second semantic can be summarised in the concept of "communication" and includes aspects such as "gift", "donation", "information" and "generosity"⁶⁹. And in the light of previous considerations, this second semantic current would have to be considered as an alternative for the interpretation of Phlm. 6: Paul would then express the idea here that in the situation of the Letter to Philemon, the "communication" or "offering" of πίστις should happen, namely that Philemon should welcome Onesimus with πίστις. Thus, Phlm. 6 stands in clear proximity to the hierarchical Roman *fides* concept, which includes the gift of "help", "protection" and "care".

The contextual implications of this interpretation should be mentioned at least briefly. In the light of the interpretation of the text presented here, the "insight" usually attributed to Philemon (ἐπίγνωσις, verse 6) is more likely to be outward, i. e. happening rather in those who hear of Philemon's offering of πίστις; his behaviour consequently would be an exemplary act of πίστις. In any case, it seems difficult to imagine that Paul would assume in Philemon a gain of knowledge based on his own actions. This would also cohere well with a possible explanation for the use of the noun of ἐπίγνωσις instead of the simplex γνώσις: For while γνώσις

⁶⁶ The better attested textual variant is chosen for example by B. F. Westcott/F. J. A. Hort, *The Greek New Testament. With Comparative Apparatus showing Variations from Nestle-Aland and Robinson-Piermont Editions*, Peabody 2007.

⁶⁷ *The Holy Bible. English Standard Version*, Wheaton, IL, 2008.

⁶⁸ Cf. Passow, *Handwörterbuch*, s.v. κοινωνία; Liddell/Scott/Jones, *Lexicon*, s.v. κοινωνία.

⁶⁹ In this context, see also the valuable study by N. Baumert, *KOINONEIN und METE-CHEIN – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung* (SBB 51), Stuttgart 2003.

basically designates a “recognition”, ἐπίγνωσις expresses a “gain in knowledge”. Consequently, we can find a text semantic line that interconnects the two occurrences of πίστις from verse 5 and 6: Verse 5 notes that Paul heard of Philemon’s πίστις and verse 6 emphasises that the offering of πίστις to Onesimus can now contribute to an even greater recognition of what πίστις is supposed to be.

Verse 7 resumes this train of thought. Here Paul expands the love motif (ἀγάπη) introduced in verse 4 and emphasises that he has already experienced great joy and consolation through the love of Philemon (ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου). The reason for this remains undetermined, but it is undoubtedly a concrete form of Philemon’s love-giving to the saints. Consequently, the hoped-for πίστις and the πίστις already realised or, respectively, Onesimus and the recipients of the act of love are parallelised; Paul thus skillfully suggests that the πίστις proven to Onesimus would in turn arouse great joy and consolation in Paul.

Taking into account the Roman-Latin *fides* conception for the interpretation of πίστις thus proves to be a possible key to understanding the Letter to Philemon, which allows for a much closer connection of the proemium to the letter corpus than the usual interpretation of πίστις. These considerations increase the likelihood that the recipients of the Letter to Philemon should be situated in a Roman context. Of course, the localization of Philemon’s house church is extremely uncertain; but when we do – with the Deuteropauline tradition – consider Colossae, at least the cultural conditions would be fulfilled: after all, Colossae is a city in the senatorial province of Asia⁷⁰, that is in an area in which the Caesar-religion was very widespread in the imperial period⁷¹. However, a strong Roman presence characterises also numerous other places, so that the question of localization remains open in principle.

5.2.3. *Paul and the Roman community*

We now turn to the proemium of Romans, where there are some striking similarities to what we have just seen in Philemon: in both letters, Paul praises the πίστις of his recipients, and calls for a response that matches it, either from Philemon towards Onesimus or from the Roman community towards Paul himself. Paul’s letter opening aims at a positive reception in the Roman community, which includes his hopes for their support of his mission to Spain. While this mission is mentioned at a later point (Rom 15:22–24), there are some close links to the open-

⁷⁰ Cf. A. Cadwallader/M. Trainor (ed.), *Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City* (NTOA 94), Göttingen 2011.

⁷¹ Cf. esp. A. Chaniotis, *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis*, in: H. Cancik/K. Hitzl (ed.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen 2003, 3–28.

ing of the letter⁷². Especially with regard to Paul's request for "support" and "help", which meanings are a specific part of the semantic spectrum of *fides* of which the Roman recipients are well aware, we might consider a Roman-Latin influence on Paul's use of πίστις. For Rom. 1:12, such an influence could be ascertained semantically, though of course the πίστις motif in the proemium cannot be reduced to this aspect.

This also throws new light on the phrase τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως in Rom. 1:12. If we take into consideration the literary context, then – despite the reciprocal character of ἀλλήλων – a slight difference between the πίστις of the Romans and that of Paul emerges. For although the term χάρισμα in verse 11 refers to something Paul gives, the aspect of something given is much more pronounced on the part of the Roman community. This implies that, for the motif of Rom. 1:12, an allusion to the Roman-Latin *fides* concept can be discerned.

5.2.4. *The theological context of interpersonal statements*

In the following, we explore possible traces of the Latin *fides* concept in the case of those occurrences of πίστις that clearly envisage a relationship of humans to God and to Christ.

In doing so, it should be noted first that in those places, where πίστις is used in interpersonal contexts, the semantics often extends beyond this area. In the context of Rom. 1:8, this is reflected in a very open use of the word, which transcends the interpersonal sphere and includes the believers' relation to God and to Christ; in Phlm. 5, πίστις refers to the saints and at the same time to the Lord Jesus. In this way, the πίστις concept receives an integrative function, which corresponds to the Roman-Latin *fides* concept. The question arises as to whether the hierarchical *fides* structure, which is discernible in interpersonal contexts, can also be grasped in the Pauline statements on humans' religious relationship with God and Christ.

With regard to this aspect, a theological connotation of the πίστις motif is first of all noticeable in the parenetic statements of Rom. 14:1–15:13: By emphasizing in Rom. 14:3 that God has accepted the weak (ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο) and in Rom. 15:2–7 that Christ has accepted us (προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς), the behaviour demanded by the strong in Rom 14:1 is soteriologically linked back to the actions of God and Christ. What is striking here is that the verb προσλαμβάνω is used in all three cases.

⁷² Cf. T. Schumacher, Ein Schlüssel zum Römerbrief. Zur Bedeutung von Röm 1,16–17 für die Briefkomposition, in: S. Loos/T. Schumacher/H. Zaborowski (ed.), An die Römer. Urtext, Übersetzungen und Interpretationen (IQ 3), Freiburg i. Br./München ²2013, 351–393, 390–391.

Taking into account this observation, it is already possible to formulate a first basic thesis with regard to the Pauline πίστις statements where the relationship to God and to Christ is in view, especially with regard to the phrase πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ): Apparently, in this context too, Paul does not necessarily think of humans' faith in God or in Christ – in other words, of a movement that emanates from humans and is directed towards God or Christ. Rather, he seems to connect πίστις with the basic structure of the Roman-Latin *fides* concept in these contexts as well.

5.3. The usage of πίστις in the context of the relation towards God and Christ

Against the backdrop of the previous considerations and in view of the hierarchical structure of *fides*, it is reasonable to assume that also in the relationship to God and to Christ, πίστις starts with the superior side, i. e. God or Christ, and implies a response of humans. This is undoubtedly the case with the phrase πίστις θεοῦ in Rom. 3:3. In the following, the question is to be discussed whether this basic meaning may also resonate with other Pauline uses of πίστις.

5.3.1. The πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-statements

The phrase πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) is very controversial in the exegetic discussion. The two main interpretative approaches are linked to the question of how to dissolve this genitive construction⁷³. The possibility which is certainly better known

⁷³ The recent debate started with R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (SBL.DS 56), Chico 1983. For a research summary see esp. G. Howard, *Faith of Christ*, in: *AncB Dictionary* 2 (1992), 758–760. Cf. also D. W. B. Robinson, „The Faith of Jesus Christ“ – a New Testament Debate, in: *RTR* 29 (1970), 71–81; G. Howard, *Notes and Observations on the „Faith of Christ“*, in: *HThR* 60 (1967), 459–465; M. Barth, *The Faith of the Messiah*, in: *HeyJ* 10 (1969), 363–370; G. Howard, *The „Faith of Christ“*, in: *ET* 85 (1974), 212–215; A. J. Hultgren, *The Pistis Christou Formulation in Paul*, in: *NT* 22 (1980), 248–263; S. K. Williams, *The „Righteousness of God“ in Romans*, in: *JBL* 99 (1980), 241–290; L. T. Johnson, *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, in: *CBQ* 44 (1982), 77–90; R. B. Hays, *Jesus' Faith and Ours. A Rereading of Galatians 3*, in: M. L. Branson/C. R. Padilla (ed.), *Conflict and Context. Hermeneutics in the Americas*, Grand Rapids 1986, 257–280; S. K. Williams, *Again Pistis Christou*, in: *CBQ* 49 (1987), 431–447; M. D. Hooker, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: *NTS* 35 (1989), 321–342; G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1–4* (JSNT.S 39), Sheffield 1990; J. D. G. Dunn, *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, in: *SBL.SP* 30 (1991), 730–744; R. B. Hays, ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What is at Stake?, in: *SBL.SP* 30 (1991), 714–729; V. Koperski, *The Meaning of Pistis Christou in Philippians 3:9*, in: *LouvSt* 18 (1993), 198–216; D. A. Campbell, *Romans 1:17. A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate*, in: *JBL* 113 (1994), 265–285; B. Dodd,

in German scholarship assumes a *genitivus obiectivus* and reads the wording in question in the sense of human faith in Jesus Christ. This text interpretation has found its way into a lot of Bible translations and is central to accounts of the so-called doctrine of justification.

An alternative solution suggests to interpret the genitive compound as *genitivus subiectivus*. The phrase πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) in this approach refers to the πίστις of Jesus, that is to Jesus' relationship of faith and trust in God, which manifests itself particularly in the context of the death of Jesus. In contrast to the first proposal, πίστις here does not mean the human faith in Jesus, but rather the attitude of the earthly Jesus towards God. These two possibilities of understanding determine the current debate on the Pauline πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements. Both options are, however, problematic, as we shall see.

Against the background of the Roman *fides* concept, however, a third possibility of understanding opens up⁷⁴, which is to be shown here at first in a text-critical variant of Gal. 2:20. In Papyrus 46, in the Codex Vaticanus and in a number of other witnesses, we can read the phrase πίστις ἢ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ. In these manuscripts, then, with θεοῦ and Χριστοῦ, there are two genitives that are dependent on πίστις and which, from a contextual point of view, are most likely to be understood as *genitivi subiectivi*. In any case, Paul formulates the thought immediately afterwards, that Christ loved him and gave himself up for him (τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ) and that he does not reject this gift of God (οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ).

In this text-critical variant, then, we are talking about a πίστις of God and a πίστις of Christ towards humans – in concrete terms: towards Paul. The already mentioned third possibility of understanding the contentious genitive connection, which can be considered on the basis of this finding, assumes, in analogy to the Roman *fides* concept, a *Zuwendung* (that is: benevolent attention) of the superior per-

Romans 1:17. A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate?, in: JBL 114 (1995), 470–473; D. A. Campbell, False Presuppositions in the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate. A Response to Brian Dodd, in: JBL 116 (1997), 713–719; P. J. Achtemeier, Apropos the Faith of/in Christ: A Response to Hays and Dunn, in: D. M. Hay/E. E. Johnson (ed.), Pauline Theology, vol. 4: Looking Back, Pressing On (SBLSS 4), Atlanta 1997, 82–92; R. B. Matlock, Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate. Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective, in: NT 42 (2000), 1–23; M. Silva, Faith Versus Works of Law in Galatia, in: D. A. Carson/P. T. O'Brien/M. A. Seifrid (ed.), Justification and Variegated Nomism, vol. 2: The Paradoxes of Paul (WUNT II.181), Tübingen 2004, 217–248; B. Schliesser, Abraham's Faith in Romans 4. Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6 (WUNT II.224), Tübingen 2007.

⁷⁴ Cf. T. Schumacher, Entstehung, 271–272.310–326.

son, i. e. Christ or God, to the lower-ranking person, i. e. to a human being. In this context, it may be instructive to recall the meaning of “help” which is what characterises the Latin term and to which Roman ears would have been especially attuned. And the fact that Christ, in Pauline thinking, belongs to the superior, i. e. the divine side, is likely to be obvious against the background of the enthronement motif in Rom. 1:4 and in view of his being placed on the right hand of God in Rom. 8:34.

It is noticeable that in the context of Gal. 2:20 we are talking about two kinds of *Zuwendung*: The gift of Christ is first put in concrete terms (τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ) and then specified as the *Zuwendung* of God (χάρις τοῦ θεοῦ). This double motif would consequently, if one follows the text-critical variant of Gal. 2:20, be chiastically linked to the phrase πίστις ἢ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ. In this context, it is also striking that the phrase οὐκ ἄθετῶ, by which the response of Paul – the human side – is denoted, is at the same time related to Christ and to God. Thus, the πίστις-*Zuwendung* of Jesus Christ would be theologically linked back to God's salvation and at the same time oriented towards a corresponding response, through which the subordinate part (here: Paul) relates to the superior one (i. e. God and Christ). According to this interpretation, the genitive construction πίστις Χριστοῦ should be understood as *genitivus subiectivus* – but with a different meaning than is usually assumed by the *genitivus subiectivus* representatives, for Jesus is the subject of an action towards humans and not towards God.

With this exegetical proposal, a number of controversial points could be clarified.

First of all, with regard to the interpretation of the genitive construction in the sense of “faith in Jesus Christ”, the representatives of the *genitivus subiectivus* interpretation repeatedly refer to the redundancy in almost all πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements⁷⁵ and to the theological problem, that the salvation of mankind seems to depend on man's faith and not on God's autonomous will to salvation. These two difficulties could be avoided, however, if one understands the genitive construction under discussion here as *genitive subiectivus* – regardless of whether one thinks of the πίστις of Jesus towards God or of his πίστις towards humanity. The redundancy would be explained against the background of the different subjects and the soteriological basis would not be the human faith, but Jesus himself⁷⁶.

⁷⁵ Cf. Howard, The „Faith of Christ“, 460; Williams, Righteousness, 273–274; Hooker, ΠΙΣΤΙΣ, 329; Howard, Faith of Christ, 758.

⁷⁶ Cf. Barth, Faith, 368; Hays, Faith, 175; Hays, Jesus', 263; Williams, Again, 443; Hooker, ΠΙΣΤΙΣ, 337; Hays, ΠΙΣΤΙΣ, 716–717.

However, the *genitivus subiectivus* solution presents some difficulties, too. For if Paul should think here of the πίστις of Jesus towards God, then he would assign to him a function of role model similar to the one the πίστις of Abraham performs according to the Pauline theology. The difference and relationship between the two would remain unclear⁷⁷, as would the question of why Paul never associates the πίστις of Jesus with Jesus' obedience (ὑπακοή)⁷⁸, even though the two behaviors are in close proximity to each other⁷⁹. However, when we assume a *genitivus subiectivus* that refers to the *Zuwendung* of Jesus to mankind, these objections can be answered quite easily. For the question of the relationship between the πίστις of Jesus and the πίστις of Abraham, this would mean that Jesus belongs to the divine side and turns to the human being in πίστις whereas Abraham responds to a *Zuwendung* of God. The exemplary πίστις would be associated with Abraham alone. At the same time, it would now also be understandable why Paul never links the πίστις of Jesus with his ὑπακοή, his obedience: The term ὑπακοή denotes the relationship of Jesus to God, while πίστις describes his behaviour towards people⁸⁰.

Thus, in the background of the Pauline πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements we find the Roman *fides* concept, which is characterised by its hierarchical structure and reciprocity. The πίστις/*fides*-*Zuwendung* comes from the higher-ranking Jesus Christ and aims at a πίστις/*fides*-response of the lower-ranking πίστις/*fides*-receiver. Roman Christians may well have thought of the goddess *Fides* and her right hand stretched out towards humans. In this way, some controversial points in the exegetical discussion can be resolved, and at the same time new light is shed on the structure of the argumentation of the pertinent passages, for which we will now discuss as merely one example Rom. 1:16–17.

5.3.2. *The argumentative structure of the Letter to the Romans in the light of Rom. 1:16–17*

A peculiarity of the Epistle to the Romans is the programmatic theme of Rom. 1:16–17, a key to understanding the content of this letter, which in view of the three occurrences of πίστις in Rom. 1:17 is also closely related to the questions discussed here. In view of this specific function of Rom. 1:16–17, the proposed inter-

⁷⁷ Cf. J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38a), Dallas 1988, 166; Achtemeier, *Apropos*, 89.

⁷⁸ Cf. Koperski, *Meaning*, 205.213.

⁷⁹ Cf. Barth, *Faith*, 366; Johnson, *Rom 3,21–26*, 85–90; Hays, *Faith*, 166–167; Hays, *Jesus*, 261–263; Hooker, ΠΙΣΤΙΣ, 337; Hays, ΠΙΣΤΙΣ, 723–724.

⁸⁰ For the phrase ὑπακοήν πίστεως cf. G. Friedrich, *Muß ὑπακοήν πίστεως Röm 1,5 mit "Glaubensgehorsam" übersetzt werden?*, in: *ZNW* 72 (1981), 118–123; Schumacher, *Entstehung*, 223.

pretation of the πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements is to be examined and the question of its function in the context of the Pauline argumentation is to be raised⁸¹.

First of all, we need to ask how the doubling of πίστις and ἐκ πίστεως εἰς πίστιν is to be understood. If πίστις would refer to the human faith both times, this would imply an emphasis or the expression of a growth of faith⁸². However, in the light of what has been said so far, it is more likely to assume that there are two different subjects behind the two references: The πίστις of the subject that stands behind ἐκ πίστεως would be the prerequisite for the πίστις of the second subject. This structure is in line with the Roman *fides* concept and suggests Jesus Christ as the subject of ἐκ πίστεως. Then πίστις would start from him and would be oriented towards a corresponding response, to which the second mentioning of πίστις (εἰς πίστιν) would refer.

On the other hand, as many interpreters have noted, the theme of Romans is not formulated in christological terms, but in a theocentric way; note above all the motif of the δικαιοσύνη θεοῦ, the righteousness of God, at the beginning of verse 17. This makes the *fides*-structure with humans and Jesus Christ, as we just entertained, unlikely. But if we think of God as the subject of ἐκ πίστεως⁸³, the controversial points can be resolved: This would explain the duplication of πίστις, the used prepositions ἐκ and εἰς would become understandable and the relation of the phrase discussed here to the phrase δικαιοσύνη θεοῦ, which also refers to the saving gift of God⁸⁴, would become clear.

This thesis can be supported by a look at the third occurrence of πίστις in verse 17, which stands in an Old Testament quotation from Hab. 2:4 and which performs a substantiating function (καθὼς γέγραπται) for the two preceding occurrences of πίστις. One thing is striking in comparison with the Old Testament textual basis: Paul takes over neither the specification of the Hebrew text, which speaks of trust in God (בְּיִשׁוּבֵי יְהוָה), nor the addition of the Septuagint, where we can read of the πίστις of God (ἐκ πίστεώς μου). By not following either of the two versions, Paul opens up the Habakkuk text for a reciprocal text interpretation: The righteous man will live ἐκ πίστεως – that is: on the basis of God's πίστις-*Zuwendung* and his own πίστις answer.

⁸¹ For the following see Schumacher, Schlüssel; Schumacher, Entstehung, 364–367.

⁸² Cf. Dunn, ΠΙΣΤΙΣ, 72–73; J. W. Taylor, From Faith to Faith: Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom, in: NTS 50 (2004), 337–348.

⁸³ Cf. esp. L. Gaston, Paul and the Torah, Vancouver 1987, 118–119; Davies, Faith, 43; cf. also the phrase πίστις θεοῦ Rom. 3:3.

⁸⁴ For the semantics of δικαιοσύνη see G. Quell/G. Schrenk, δίκη κτλ. (ThWNT 2), 1935, 176–229; H. Seebass, Gerechtigkeit, in: ThBNT 1 (⁴1977), 502–509; H. Ringgren/B. Johnson, צְדָקָה, in: ThWAT 6 (1989), 898–924.

Three different accentuations are thus associated with the three occurrences of πίστις in Rom. 1:17: 1. the πίστις-*Zuwendung* of God (ἐκ πίστεως), 2. the πίστις response of humans (εἰς πίστιν) and 3. the πίστις relation and a certain conduct of life rooted in it (ἐκ πίστεως ζήσεται). And these three aspects now prove to be a key to the argumentation in the Epistle to the Romans.

(1) Rom. 3:21–31 – i. e. the passage in which the πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements of the Epistle to the Romans can be found (Rom. 3:22, 25–26) – takes up directly Rom. 1:16–17, as becomes particularly evident from the nine forms of the word stem πιστ- (eight times πίστις, once πιστεύω) used there. Moreover, in Rom. 3:21–22 the motif of the δικαιοσύνη θεοῦ from Rom. 1:17 is taken up again and specified by the phrase πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Against the backdrop of the previous considerations, we can find here an expression of the conviction that the revelation of the δικαιοσύνη θεοῦ becomes concrete in the *Zuwendung* of Jesus Christ (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ) towards mankind. The first great section of Romans (1:18–3:31) can thus be understood as the unfolding of what was mentioned in Rom 1:17 under the headword ἐκ πίστεως.

(2) This is now followed in Rom. 4 by a chapter focusing on the figure of Abraham and his exemplary πίστις, which can be interpreted as an example of an appropriate response to the πίστις-*Zuwendung* of God. Assuming such an *actio-reactio* relationship between Rom. 3:21–31 and 4, both the conceptual proximity⁸⁵ and the difference in content between the two passages finds a suitable explanation. Romans 4 could thus be interpreted as the unfolding of what is indicated in Rom. 1:17 with the succinct phrase εἰς πίστιν.

(3) In Rom. 5–8 another large thematic unit follows, which is essentially characterised by the terms ζάω or ζωή, respectively. The term πίστις here recedes into the background, but forms a kind of foundation for the remarks of Romans 5–8. This third line of argumentation can be understood as the unfolding of the thought suggested by the phrase ἐκ πίστεως ζήσεται.

Thus, on the one hand, the hierarchical-dialogical structure of the Latin *fides* concept is clearly recognizable once again; on the other hand, the sketched connection with the idea of the πίστις θεοῦ allows a more precise determination of the πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) statements in their soteriological function⁸⁶: In Jesus Christ, God's saving *Zuwendung* becomes concrete, which at the same time is oriented towards a corresponding response of man and to a relationship based on it.

⁸⁵ Cf. in this context ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in Rom. 3:26 and ἐκ πίστεως Ἀβραάμ in Rom. 4:16.

⁸⁶ Cf. also the textual variant in Gal 2,20 (P⁴⁶, B, D*, F, G).

6. CONCLUSION

As a conclusion, some aspects of the previous considerations should be emphasised again: We discussed the thesis that the Roman-Latin *fides* concept with its inherent dialogical-hierarchical structure is suitable as a possible key to understanding the Pauline πίστις statements. Above all, the integrating dimension appears in a central role, by means of which the Latin noun *fides* is able to connect the interpersonal area with religious aspects of relationship. The use of πίστις in Pauline texts shows clear parallels here, insofar as this noun links back the interpersonal relationship to the relationship to God and to Christ.

With regard to both dimensions of meaning, new interpretations could be opened up by taking *fides* as a key to understanding. However, a fundamental difference between the Pauline πίστις statements and the Roman-Latin term *fides* needs to be emphasised as well: In contrast to the realities of relationship in the Roman-Latin context, humans' πίστις response to God according to Paul is a free response. At this point, we turn one last time to a methodological consideration: have we identified with the Roman *fides*-conception a context which is likely to have been relevant for Paul's communicative strategy in writing the letter – or have we merely pointed to a possible understanding of these texts by a Roman audience receptive to such a *fides*-conception?

The use of πίστις to cover both interpersonal, human relationships and relationships towards God or the gods does not decisively point to the Roman-Latin *fides* conception, but might also stem from Greek-Hellenistic⁸⁷ or Old Testament-Jewish⁸⁸ traditions, because there too, human behaviour has theological dimensions. However, the findings regarding the interpersonal πίστις statements, for which the hierarchical-reciprocal structure of the Roman-Latin *fides* term is probably the closest analogy, are less ambiguous.

Then again, the direction of the πίστις statements linked with the relationship between God and Christ is clearly close to Old Testament Jewish conceptions; the essential difference to the *fides* concept lies precisely in the freedom of the human πίστις answer. Thus, if we were to include Paul's Jewish background of thought and language in the reflections – which we have deliberately left aside in this contribution – the difference between the emphasis on the freedom of response in the Pauline πίστις statements and the strong appeal dimension of the Roman-Latin *fides* idea could be explained.

⁸⁷ Cf. esp. Theogn. 1,1137.

⁸⁸ Cf. esp. H. Wildberger, פִּיטוּס, in: THAT 1 (2004), 177–209; A. Jepsen, A., פִּיטוּס, in: ThWAT 1 (1973), 313–348.

But in any case, Paul must have consciously used the term πίστις. The unusually high occurrences of the term πίστις in Romans and the careful formulations used by Paul in Romans make it highly unlikely that Paul would not have used the term with considerable care. The use of πίστις in the Epistles to the Galatians and the Philippians does not amount to an objection, as a good case can be made to assume a Roman-Latin language context for these letters as well⁸⁹. Thus it seems as if Paul had purposefully used the noun πίστις to bring a revelation-theological interpretation of the divine act of salvation in Christ closer to those recipients living in the Roman-Latin cultural and linguistic horizon.

The fact that this may well have been successful from the point of view of its recipients might have become clear from the previous considerations. And so, even an influence on the semantic level cannot be ruled out completely. At least in the ears of Roman recipients, meanings such as “help”, “protection” and “care” may have echoed in some of the uses of πίστις in Romans, where the proximity to concepts such as “salvation” and “rescue” is evident. A telling example of this is the quote from Valerius Maximus mentioned above, according to which human “salvation” (*salus*) is ultimately founded on the offering of benevolent attention by the goddess Fides⁹⁰. But even though Paul makes use of this Roman thought model and skillfully exploits the semantic possibilities of πίστις and *fides*, his message does not focus on the Roman deity Fides, but on the God of Israel, who in Christ stretches out his hand to the people in order to enable them to have a *fides*/πίστις relationship with him and to offer them his salvation, protection and help. And so the succinct summary of the statements presented here can be that Paul, in his use of the noun πίστις, ‘to the Romans became like a Roman’.

⁸⁹ Cf. e.g. S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

⁹⁰ Cf. Val. Max. Mem. 6,6.

RABBINICAL CONNOTATIONS IN FEW LINES OF THE EPISTLE TO THE ROMANS, VERSE II (1 6.17.22.26.28.29.)

SZÉCSI József

When we Christians take the New Testament in hand we cannot get rid of the convictions and views transmitted to us throughout the centuries – and simply, we do not even think about the fact – that here we have not only a Sacred Scripture, but a cultural product of a certain era, and a manifestation of a real philosophy. The fact that the New Testament is a human phenomena does not exclude the possibility that it is also divine, that it is also true and holy. Theology is first born out of human wisdom, human thinking and out of the views held about existence. These thoughts later settle in the sphere of religion. The scriptures of the New Testament are Jewish writings, if you wish, they are “not Christian” writings. We can state in general that every line, every sentence of the New Testament has a Jewish cultural, literary and philosophical background. This constitutes one of the difficulties of the transmission of the Christian convictions of faith. We have to transmit the divine message in the theological framework of a certain culture. In a negative sense we can say that theology is the prisoner of a certain culture. But this has positive consequences too. The negative side is that we have to translate the theology of a different culture of a different time, or worst still, we replace this old theology, as it had happened throughout the centuries of the Christian Mission right up to our present time. The difficulty lies in the decision of where is the limit of tearing down the cultural framework of a theological era. How much truth remains of it then? The positive outcome is that by analysing this problem a new and beautiful discipline has been formed that we can learn and pursue, and we can guide people towards God with this knowledge.

We know the Wisdom literature of the ancient Jews that generally does not contain the great theological and dogmatical notions of the antique Jewry. Instead, it constitutes a simple, plain theology that even uneducated people can easily understand. But the understanding of the Epistle to the Romans is not so. The Apostle Paul was a learned Jewish thinker of his time, an outstanding figure of the so called rabbinical knowledge. He knew the Scripture well, he was familiar with the Jewish understanding of the Tanacha in such a way that he could use it promptly for the transmission of the Jesus’ teaching. In certain cases it is difficult to see the meaning when the Jewish background of his thoughts are not know for us.

Below we present some parallels found in the Talmud and Midrash to the chapter 11 of the Epistle to the Romans.

*

Romans 11,16

*εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία,
If the (offering) firstfruits is holy,
καὶ τὸ φύραμα·
the lump (made of it) is also,
καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία,
and if the root is holy,
καὶ οἱ κλάδοι.
the branches are also.*

I, „IF THE FIRSTFRUIT IS HOLY, THE LUMP ALSO...”

1, The Greek ἀπαρχη, in Hebrew תרומה (teruma) means leftover. In the Septuagint in Exodus 25,2 exceptionally meaning the leftover of the dough, that is חלה (challa). The Numeri 15,18–21 says: „(18) When you come into the land whither I bring you, (19) and when you eat of the bread of the land, you shall offer up and have offering unto the Lord (20) you shall offer up a cake of the first of your dough, as you do the heave offering of the threshing floor, (21) thus you give first offering from the dough unto the Lord.” The dough gere in the text in Greek φύραμα, in Hebrew עיסה (issza).

2, ἀπαρχη the or חלה (challa) means Abraham, the φύραμα (dough) means the origin of the people of Israel. Naming the individual person as „challa” (the leftover of the dough) can be found in rabbinical literature where Adam is presented as the dough/leftover of the world in the Exodus stories. This is read in the Septuagint (Exodus LXX 25,2) as follows:

Εἰπὸν τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ,
Speak unto the children of Israel,
καὶ λάβετε μοι ἀπαρχὰς παρὰ πάντων,
That they bring me an offering of every man,
οἷς ἂν δόξη τῇ καρδίᾳ,
That gives it willingly with his heart,
καὶ λήμψεσθε τὰς ἀπαρχὰς μου.
and gather my leftovers!

II, „AND IF THE ROOT IS HOLY THE BRANCHES ARE ALSO...”

In the pseudo/epigraph writings¹ Israel sometimes is called the “plant of truth” the root of whom is Abraham. The complete meaning of the name of Abraham will be revealed at the end of time.

The name of Abraham as עקרו של עולם (ikkaro sel olam), that means the root of the world, the essence of the world.²

Parallels:

1,

Enoch 10,16

All wrong from the face of the earth and let every evil work come to an end, and let the plant of righteousness and truth /that is Israel/ appear

Enoch 84, 6

But the flesh of righteousness and uprightness establish as a plant of the eternal seed, And hide not Thy face from the prayer of Thy servant /Enoch/, O Lord!

2,

Enoch 93,2.5.8.10

“Enoch says: righteousness concerns the children and the elects of the world, and concerns the plant of uprightness, I will speak these things to you..., and after that in the third week /the world period/ a man shall be elected as the plant of righteous judgement, /namely Abraham/ and his posterity shall become the plant of righteousness for evermore /Israel/. And at its close /sixth week/ the house of dominion /Temple of Jerusalem/ shall be burnt with fire, and the whole race of the chosen root /Abraham/ shall be dispersed. And at its close /seventh week/ shall be elected the elect righteous of the eternal plant of righteousness, to receive sevenfold instruction concerning all His creation /first of all about the apocalyptic wisdom of the days/.”

¹ They were written cca. 200 BC. pretending to be the works of Biblical authors. They contain visions and dreams following the style of Daniel and Ezekiel.

² It is worthwhile to cite a sentence of Paul here Romans 9,6: Nota s though the word of God hath taken no effect. For they are not all Israel, which are of Israel.

3,

Book of Jubilee 1,16

“And I /God/ will disclose to them /to the Israelites at the end of Time/ the plant of uprightness, with all My heart and with all My soul, and they shall be for a blessing and not for a curse, and they shall be the head and not the tail.” In the Deuteronomy 28,13.44 we read: „(13) And the LORD shall make thee the head, not the tail, and thou shalt be above only, and thou shalt not be beneath, if that thou hearken unto the commandments of the LORD thy Godm which I command thee this day, to observe and to do them. (44) He shall lend to thee, and thou shall not lend to him: he shall be the head, and thou shalt be the tail.)”

4,

Bereshit Aggada 57 (41a)

“For we are sojourners before Thee and strangers, as all of our fathers.” As it stands in the 1 Chronicles 29,15: “For we are strangers, and sojourners, as were all our fathers: our days on the earth.” Thus are the righteous s the essences of the world (עיקר) ikkar), although they do unessential deeds (טפילה) tefela) too. This is what we find with Abraham: he was the essence of the world but he also did unessential things according the scriptures: I am a stranger and a sojourner with you.... In the Genesis 23,4 he says: “I am a stranger and a sojourner with you: give me a possession of a burying place with you, that I may bury my dead!”

Romans 11,17

*Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησιν,
 And if some of the branches be broken off,
 οὐ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς
 and thou, being a wild olive tree, wert grafted in among them,
 καὶ συγκοινωνὸς τῆς ρίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου,
 And with them partakes of the root and fatness of the olive tree,*

11,17: And if some of the branches be broken off ...

1, ἀγριέλαιος – wild olive tree = עץ שמן (ec semen). We read in the Tanach: 1Kings 6,23: “And within the oracle he made two cherubims of olive tree, each ten cubits high.” Nehemiah 8,15: “Go out into the hill country and bring back branches from olive and wild olive trees, and from myrtles, palms and shade trees, to make temporary shelters” – as it is written!”

Tamid 2,3: “Were there all kind of suitable trees and pile of woods (that were at the altar of burnt offering)? Yes, there was enough of trees and piles of woods, except of the olive tree (תאית) zajit – olive tree), and the vine (עץ שמן) ec semen). Although frequently: the branches of the fig tree, of the walnut tree, and the wild olive tree (עץ שמן) ec semen).”

2, ἐγκατετρύχευ – beoltani = הרכיב hirkiv (in Aramaic: ארכיב árkev), in the passive sense: מורכש murekáv = were grafted.

The ennobling of trees with graft (הרכבה hárkává) was a general Jewish practice at the time of the Apostles. The strict line of prohibition being only the Law of Kilajim, that is the prohibition of crossbreeding of diverse kind: a noble branch could be grafted into a tree only by a very special method. But Paul speaks about it in a reverse order (παρὰ φύσιν – 24. vers) contrary to the practice when a branch of wild olive tree is grafted into a noble one.

According to G.B.Wiener: *Biblisches Realwörterbuch* (Leipzig, 1847) (2,171.6) the mid-18. century opinion of Stephan Schulz could be important: “Several times I heard in Jerusalem that when a noble olive tree loses its branches, they bring wild olive branches from the Jordan valley and graft them into the noble tree that so forth will bring good fruit.” Other authors mention that when a strong olive tree cease to bring fruit they make a hole in its trunk and graft a fresh branch of a wild olive tree into it.

These quotes however do not serve the better understanding of the verses of the Roman 11,17, as the grafting here serve to refresh the fruitless or old noble tree. We are closer to the proper understanding of the text with the help of a quote from Philo of Alexandria (*De Execrat* §6), and with the study of rabbinical literature that although never mentions the grafting of a wild olive branch into a noble tree, still knows the expression borrowed from practical gardening when it is used to mark the grafting an alien people into the trunk of ours.

Parallels

1,

Kilájim (1,7)

“A man does not bring (to graft) a branch into a tree (of other species).”

Kilájim (1,10; 74)

“One does not graft an olive tree into the trunk of a palm of date, as this would be a tree on a tree (on another species).”

Midrash Psalm (128§4; 257b)

„Rabbi Jehoshua ben Levi (cca. 250) said: Your wife is like a benign vine in the inner house of yours, and your children like the young olive trees. Because (Psalm128,3) the olive tree (זיתים zetim) on the side of your house is not grafted (הרכבה hirkiv for the sake of bringing other fruits), your sons won't be despised.³

³ Further bparallels: Jerusalem Talmud Kilájim (1,27b,22) – Rabbi Lévi (kb. 300).

2,

Philo of Alexandria (De Execrat §6) presents the great dangers that the turning away of Jews from God will impose upon Palestine and its inhabitants at the beginning of the Messianic times. During this time Gentiles will convert to Jewry, and they will be honoured and they will be happy. The basis of their honour and blessings are twofold: first, because they have returned to God, and second because they will be rewarded properly by a secured place in Heaven (την εν ουρανω ταξιν βεβαιαν), – although it is not pleasant to talk about these things.

The noble trunk of Jewry will bring new shoot, but because of the noble coin of their origin is a false one (παρακοψας το νομισμα της ευγενειας) they will be cast down to Tartarus, into the thick darkness, and all men who see this warning sign, will learn and understand that Him of whom they formerly thought to be their enemy, is indeed their God.

And now (the proselytes) grow in virtue, while the roots (τας ριζας) leave the old trunk (εων χαιρειν). But the new shoot in the old root will grow as it becomes noble and will bring good fruit (το δε στελεχοθεν ερνος, οτι μετεβαλει ημεροθεν προς ευκαρπιαν, αποδε χομενος.).

3,

Jevamot (63a)

“Rabbi Elazar (cca. 270) said: What does it mean as it is written: “and in thee shall all families of the earth be blessed (בך נמרכו nimrechu vechá).” God says to Abraham: I have two nice shoots (בריכות berichót) in you: Ruth, the Moabite, and Naama the Ammonite woman. – This concerns the fact that deterioration has started by the proselytes joining the Jewry.

*

Grafting is a procedure when a graft, a wand, is taken from a tree experienced previously to bring good fruit, and it is grafted into the trunk of a lesser tree for the sake to make it last. The new shoot, after being grafted, will bring the same fruit as its original tree, despite the fact that it receives food from another source, from the old tree’s root.

According to Paul the branch of a wild olive tree is grafted into a noble one, which means that the pagans and the Christians will be grafted into Jewry for the sake of their participation in the election as that of the chosen people, and for the sake of gaining them salvation. According to the contemporary Jewish thought a wild branch is grafted into the old noble drying olive tree for the sake of giving it new life and fertility. Paul talks about some branches braking away from the noble tree, and into their place the wild branches will be grafted. That is, in the place of

the Jews that fell out from Jewry come the nations, but if the fallen ones convert and return, they will be grafted into the noble tree again.

The question of election belongs to our subject too. Many raise the question how is it that Jews are weak and tumbling people, just like anybody else? They are the same as any other people of the world. Being elected means extra tasks, it does not mean being given extra capacity. Slomo Köves, the Rabbi of the Chabad⁴ Lubavitsi community in Hungary, explains this as follows: – Like Christians, Jews can also be good or bad people. That means that one can take example not from Christians or Jews in general, but from an individual person.

Romans 11,22

*Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν Θεοῦ·
Behold therefor the goodness and severity of God:
ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία,
On the which fell, severity,
ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης Θεοῦ,
but towards thee the goodness of God,
ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι,
if thou continue in his goodness,
ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ.
otherwise thou also shalt be cut off*

11,22 ...goodness and severity of God

1,

χρηστοτης = טובה (tova), in Aramaic: טובה (tuva), goodness, רחמים (rachamim) mercy, ענותנות, (invetanut), in Aramaic: ענותנותא (invetanuta), leniency, understanding, friendship.

Parallels:

1,

Táánit 24b

Good salvation is given to the good teacher from the good Lord who does good to His people out of his goodness מטוביה (mituvé).

⁴ The Chabbad is a Hassidic movement of the Orthodox Jewry founded in 1755. Its centre is in Brooklin New York. The name "Chábád" is a Hebrew mosaic word חב"ד, that is consisting of the words Chochmá, Biná, Dá'át (חכמה, בינה, דעת): that is Wisdom, Reason, Knowledge. The name Lubavits is coming from the name of stetle Yiddish small town inhabited mostly by Jews. Its meaning is: the city of love. Here lived five generation of a rabbi dynasty for more than 100 years.

2,

Exodus Rabba 12 (75a)

Exodus 9,19: “And now I sent away your animals and place them in shelter.” “Send therefor now, and gather thy cattle, and all that thou hast in the field, for upon every man and beast which shall be found in the field, and shall not be brought home, the hail shall come down upon them, and they shall die!” “Come and see how good is the Lord: as He takes pity on the godless and his animals. As the hail was sent not on him, but on the plants of the field, and He wants to warn him to take himself and his animals into a shelter that the hail does not hit him.”

3,

Deuteronomium Rabba 7 (204d)

“I am the one who have led you forty years in the wilderness.” Deuteronomy 29,4: “And I have led you forty years in the wilderness.” Rabbi Jehuda (cca. 150) said: “Come and behold, how God is good! In the world it is costumery that a man who has a son, looks after him, but soon stops to do so when the later causes him some annoyance. But God is not like that, the Israelites were wondering in the wilderness for forty years, and the Lord, thy God bare thee as his child.” Deuteronomy 1,31: “And in the wilderness, where thou hast seen how that the Lord thy god bare thee, as a mad doth bare his son, in all the way that ye went, until ye came into this place.” When Rabbi Jochanan (+279) finished his prayer (Eighteen), said: “Be this our wish (dear to us)!”

2,

χρηστοςτης και αποτομια – “*goodness and severity*” very close to this in the rabbinical texts: מִדַּת הַרַחֲמִים and מִדַּת הַדִּין (midat harachamim és midat hadin) = God’s power of mercy and damnation; similar the מִדַּת טוֹבָה and מִדַּת פּוֹרְעַנּוֹת (midat tova and midat puranut) = divine goodness and divine severity.

A χρῆστος and in the ἀποτομιας in Book of Wisdom (5,20; 12,9; 18,15) approximately = רַךְ and חָד (rach and chad) = meaning soft, benign and strong, severe.

Parallels:

1,

Genesis Rabba 12 (9c)

God says: “When I created the world with the power of mercy (בְּמִדַּת רַחֲמִים – bimdat rahamim) and sin ruled over it, should I restore the world with force and power? Seeing that I created it with solid power and mercy, I want to insist on that.” This attitude is a general thought in the Rabbinical literature.

2,

Babylon Talmud Sota 4,1 (298)

Which one is stronger, goodness or severity? The measure of goodness is larger than the measure of severity!" The same opinion could be found in the Sanhedrin 100a.

Romans 11,26

καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται·

And so all Israel shall be saved,

καθὼς γέγραπται,

as it is written:

Ἔξει ἐκ Σιών ὁ ρυόμενος,

There shall come out of Sion the deliverer,

ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ·

And shall turn away ungodliness from Jacob!

11,26 And so all Israel shall be saved...

πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, – the meaning of this sentence is identical of one that is standing in Sanhedrin 10,1 כּל־יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא (Kol Jisrael jes lachem chelek leolam chaba (also in: Pirke Avot 1,1) "Whole Israel shall partake in the World to Come!"

This is in content the same, still it differs in meaning. What the Apostle says here is that only after the multitude of the pagans had already come to the Kingdom of God will Israel, as a whole nation, return to God, and only then shall receive her holy legacy. The word of the Mishna designates the precise time of this being after the resurrection, when Israel as a whole, that is everybody who belongs to the people of Israel, will partake in the aion brought about by the resurrection, and will partake in the final completion of beatitude. During the time that exists between death and resurrection sinful Israelites can receive purgation in the fire of hell, and thus they can partake in Laolam Haba, in the World to Come. According to Jewish teachers and wise men only very few will be the number of the Jews who will be excluded from the World to Come. They do not change the number and the principle according to which all Israel shall partake in the World to Come, entire Israel will be saved!

Romans 11,28

κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς,

As concerning the gospel, they are enemies for your sakes;

κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας·

but as touching the election, they are beloved for the father's sake.

11,28 but as touching the election, they are beloved for the father's sake...

εκλογη = בְּטִירָה (betirá). Derived from the verb בָּחַר báhár. In Aramaic בְּחַר bechár, that means 'to elect'. This is an Aramaic synonym of the Hebrew בָּרַר bárár, in Aramaic בְּרַר, the verb 'to elect'.

Book of Jubilees 15,30

„and (God) chose Israel to be His people, and He sanctified it, and gathered it from amongst all the children of men, for there are many nations and many peoples, and all are His.”

Enoch 93,2

“Enoch said: Concerning the children of righteousness, concerning the elect of the world, and concerning the plant of righteousness and integrity (the three designation of Israel). – this is what I want to talk about.

4Ezdra 3,13

“When you lived in sin, you chose one of them, who's name was Abraham.”

Apocrypha Baruch 48,19f (Baruch says in a prayer)

“Take our people in hope, and do not cast it away... as this is the people you have elected”

The prayer preceding the “Shema Israel: “With abundant love have You loved us, Adonai our God! – and with overwhelming compassion have you dealt with us. (Ahava rabba)” You have chosen us (báhretá בְּהִרְתָּ) from every people and tongue, and brought us close to Your great Name – Sela! – (according to tradition this means eternity!) in truth, so that we might acknowledge You and proclaim Your oneness in love. Blessed are You, Adonai, who chooses Your people Israel in love. (הַבּוֹהֵר haboher)!

Midrash (HL 5,16 – 121b)

Rabbi Judah (approx. 350) in the name of Rabbi Cama ben Chanina, and him in the name of Rabbi Berekhja (approx. 340), and him in the name of Rabbi Abba-hu (kb. 300) said: It is written that I sever you from other people! (Leviticus 20,26: “And ye shall be holy unto me: for I the Lord am holy, and severed you from other people, that you should be mine.”) If they would have said: I severed you from other people and do not give a chance of existence for the enemies of Israel, but severed you from other peoples. If the wicked ones separate from the good one, they can not be elected again, It was also said: I elect you from other people thus the enemies of Israel will not remain, but it is also said: “I severed you from other people, that you should be mine Rabbi Achab (approx. 320) said: We have to underline that God said to the people of the world that they will be punished, and that after

that He will gather them under his wings. The end of election of Israel will mean that the proselytes won't be excluded, but accepted by God. (Peszikta 46a, Peszikta Rabba 15 (69b)."

Romans 11,29

*ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ Θεοῦ.
For the gifts and calling of God are without repentance.*

ἀμεταμέλητα – He does not repent – it cannot be repented, וְלֹא יִנָּחֵם (velo jinna-chem). 1 Samuel 15,29 “The Strength will not lie nor repent: for he is not a man, that he should repent.” Numbers 23,19: “God is not a man that he should lie, neither the son of man, that he should repent: hath he said, and shall he not do it, or hath he spoken, and shall he not make it good?” Psalm 11,4: “The Lord hath sworn and will not repent Thou art a priest for ever after the order of Melchizedek.”

Taanit 25a

The wife said to Rabbi ben Dosa (cca 70), who lived in great poverty: How long will we suffer like this? The rabbi said to her: What should we do? (The wife answered to him): Beg for mercy that (God) gave us something! Then he begged for mercy, and an arm Heaven handed him over a leg of a table made of gold. But then he had a dream about the righteous that will be seated at a golden table with three legs, but he and his wife were seated at a two legged table. Then the woman said to the man: Would you like that the whole world will eat from a faultless, nice table, and we will eat from a table that will lack some parts? The man said: What should we do? Beg for mercy, that this should be taken away from us! He begged for mercy, and he was given what he asked for. The lesson is as follows: this later miracle (the taking away) is bigger than the first one. The traditional Jewish teaching is that man (=God) gives once, and after that gives no more. (Chullin 60a). Romans 15,19–20: „(19) “Through mighty signs and wonders, by the power of the Spirit of God, so that from Jerusalem, and round about unto Illyricum, I have fully preached the gospel of Christ. (20) Yea, so have I strived to preach the gospel, not where Christ was named, lest I should build upon another man’s foundation.”

Áráchim 15a

“God said to the ruler of the seas (angels): Throw them out to the land (the Egyptians who were drown under the waves of the sea). And he (the ruler of the seas) responded: Lord of the World, show me the case when a servant was given a gift by his master and when his master later took it back the gift from him.”

*

During the II. Vatican Synod the Holy See published the Declaration *Nostra Aetate*. With this document the largest global church finally, after 2000 years, repudiated the charge of Jewish deicide. On the 50th anniversary of the 1965 Document, during Hanukkah in December 2015, the Holy See published a new document by the title “*For the Gifts and Calling of God Are Irrevocable!*” (Romans 11,29) This Document, using the *Letters to the Romans* as a basis for its statements, declares that God made an eternal covenant with the Jews, and He will never revoke this eternal covenant. This means that Jews are participants in God’s salvation even if they do not confess Jesus to be the Messiah. We have to note here, that most probably, Jesus proclaimed himself only to be the Son of Man, not the Messiah. The document that is not a dogmatical doctrine, but only a guide in a new and open spiritual quest, states that the Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission directed towards Jews, but individual Christians should continue to confess their faith and represent evangelization towards Jews always taking in consideration the sensibility of Jews regarding the historical persecutions and especially the Shoah. This means that the Catholic Church as an institution does not proselytize, but individual Christians do. This still needs some clarification. I used to express this in a more simple way. I would say that we send out some kind of information even if we do not say a word. The problem is not that different convictions can be transmitted or not, but that the transmitter himself follows his or her conviction faithfully or not, that whether he wants to transmit an authentic message until somebody is willing to receive it. We have to proclaim our conviction and preach our faith as it was transmitted to us “in season and out of season”, but we must ever spread it with force.

The Apostle Paul formulated his own religious convictions in his contemporary spirit and theological forms. We, the children of the Book, have to guard and carry further his notions and his theology, and in the mean time we have to find new ways and grant new branches – for the time being wild olive branches – to the noble tree of the Holy Scriptures!

*

BIBLIOGRAPHY

- GERRITZEN, Ch.: *Lexikon der Bibel*. Köln, 2003.
 STRACK, H.–BILLRBECK, P.: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. München, 1926.
 WIENER, G. B.: *Biblisches Realwoerterbuch zum*. Leipzig, I. 1847, II. 1848.
 Halakhah.com Babylonian Talmud Online in English halakhah.com
 Midrash Online – Search Midrash Online – zapmeta.ws www.zapmeta.ws/Midrash+Online
 online Talmud – Internet Sacred Text Archive www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm
 The Mishnah: A NEW INTEGRATED TRANSLATION AND COMMENTARY ...emishnah.com

SIX “IMPERATIVE-REASONS” FOR CHRISTIAN SUBMITTING TO ROMAN AUTHORITY, ACCORDING TO ROMANS 13:1-8 *

Stelian TOFANA

Abstract: Rom 13:1–8 constitutes the key text of the entire New Testament on the subject of Christian’s obedience and submission towards the State’s civil authority. Taking into account that the Roman Persecutions against to Christians have already made a lot of victims among them, Paul’s exhortations to Roman Christians urging them to be obedient to secular authority, seemed to be extremely courageous. Paul argues his advices by affirming that governing authority, that exists, is established by God and it is, therefore, his “ministry” in the world, rewarding the good deeds and punishing the wrong ones. According to this perspective, the Christian motive for submission to the civil authority is not “the fear”, but rather “the conscience” and “the love.”

Keywords: Roman authority, conscience, fear, submission, obedience, secular power, Pauline theology

I. PRELIMINARIES

The text Rom 13:1–8 was and continues to be one of the biblical subjects that have provoked a lot of divergent disputes between biblical scholars reaching many contradictory results on the topic of its authenticity, respectively, of its Pauline authorship¹.

* An extended form of this study was published under the title Stelian TOFANA, “Christian Submitting to Roman Authority according to Romans 13:1–7”, in *Sacra Scripta*, 2/2015 (Journal of the Centre for Biblical Studies, Cluj-Napoca, Romania), pp 174–188.

¹ With regard to this topic, see more details, James KALLAS, “Romans XIII, 1–7: An Interpolation”, *New Testament Studies* 11 (1964/1965) 365–374; Walter SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1975, 191–197; Ernst BARNIKOL, “Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1–7”, in *Studien zum NT und zur Patristik* (FS E. Klostermann), TU 77, Akademie, Berlin, 1961, 65–133; M. BORG, “A New Context for Romans XIII”, *New Testament Studies*, 19, (1973) 205–218; P. STUHLMACHER, “Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7”, *ZThK* 73, (1976) 131–166; K. H. SCHELKLE, “Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1–7”, *ZNW* 44 (1952/53) 223–236; V. ZSIFKOVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1–7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, WBTh 8, Herder, Viena, 1964; Ulrich WILKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, EKK VI/3, Benziger/Neukirchener Verlag, 2003, 29–38.

But the aim of this study is not to argue the Pauline or Not-Pauline authenticity of this text. Therefore, we only state that the objections which are brought against the Pauline authenticity of the text are not convincing.

For instance, the linguistic arguments presented by the researcher W. Walker² as well as those considered to be foreign³ to Paul's thought are not of the most solid. The Pauline Epistles show, in general, a number of important *hapax* words which denotes the originality of Pauline style.⁴ On the other hand, Paul's teaching also has a number of striking similarities to 1 Pet 2:13–17; Tit 3:1; 1 Tim 2:1–3.⁵ "This suggests – thinks D. Moo – that Jesus' teaching about the relationship of the disciples to the state was the basis for a widespread early Christian tradition, which Paul here takes up and adapts".⁶

This is the reason why we will start in our research from the hypothesis that this text is the creation of Paul, and that it shows us, in the most genuine way, one of the characteristics of the early Church in matters of obedience and submission to the civil government.

² See William O. WALKER Jr., "Interpolations in the Pauline Letters", in *Journal for the Study of the New Testament Supplement*, Series 213, Stanley E. Porter ed., Sheffield Academic Press, London, 2001, 222–223.

³ See Ernst BARNIKOL, "Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1–7", in *Studien zum NT und zur Patristik* (FS E. Klostermann), TU 77, Akademie, Berlin, 1961, 65–133.

⁴ Other Epistles unanimously recognized as Pauline contain in a limited space, unusually many foreign words (See 1 Cor 1,26–31; 2 Cor 11,21–29). However, nobody doubts of their Pauline authorship. See D. A. CARSON and Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2005, 500; Stanley E. PORTER, D. A. CARSON, "Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research", in *Journal for the Study of the New Testament Supplement*, Series 80, Sheffield Academic Press, London, 1993, 114; Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, EKK VI/3, Benziger/Neukirchener Verlag, 2003, 31.

⁵ If we are to analyze the text of the Epistle 1 Peter we will reach the conclusion that a significant number of key words and concepts are common with Rom 13,1–7: ὑποτάσσω (order under, submit), as well as the basic imperative ὑπερέχω (have power over, be in authority (over), be highly placed of authorities in the state) term used to describe the power of a state; the purpose of government as being ἐκδίκησιν κακοποιῶν (taking vengeance on evildoers), the exhortation to give hate "honor" (τιμᾶω) and "fear" (φοβέομαι) etc. (See details, Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, NIC, Eerdmans, Michigan/Cambridge, Grand Rapids, 1996, 793; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, 34).

⁶ Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, 793.

2. SIX “IMPERATIVE-REASONS” FOR CHRISTIAN SUBMITTING TO ROMAN AUTHORITY

a. The authority is established by God (13:1)

The way how the Apostle Paul begins his exhortation is extremely provocative: “Let every person (Πᾶσα ψυχὴ – soul) be in subjection (ὑποτασσέσθω) to the governing authorities (ἐξουσίαις ὑπερχούσαις). For there is no authority (ἐξουσία) except from God and those which exist are established (τεταγμένοι) by God” (Rom 13:1).

Literally Paul says, “Let every soul be in subjection”. But the word “soul”, as here used, means person, human being and not a part of human being (soul in distinction from body or spirit). Therefore, the translation “every person” or “everyone” is completely justified.

It is interesting the vision of St. John Chrysostom who by the expression “Let every soul be in subjection (ὑποτασσέσθω)”⁷ understands all Christians regardless of function or social condition. He states: “All souls may obey to the governing authorities, even if it would be an apostle, or evangelist or prophet, or regardless any other because such obedience not offend at all Eusevia”.⁸ Therefore, the argument St. Paul brings to arguing the unconditional obedience to authority is a theological one: “...For there is no authority (ἐξουσία) except from God and those which exist, are established (τεταγμένοι) by God” (13:1).

The noun ἐξουσία, presented in the text, is used generally to describe the dignity of Christian ministers (clergy) however. It may also have a general sense, namely that of authority or absolute power.⁹ In this sense, it may include both the Roman

⁷ The verb ὑποτάσσω, which has a unique meaning in Rom 13:1, i.e. “submission” and “strict obedience” to the Roman Empire, is used in a few other places in the New Testament (1 Cor 15:28; Jac 4:7; Heb 12:9), where bears a different significance, namely, “allegiance to God’s will”. Originally the verb ποτάσσω was used most often in the field of royal administration and politics, assuming unconditional obedience. Meantime the subordination/submission becoming in the early Church a fundamental feature of the behaviour of each Christian, the verb ποτάσσω has defined this special Christian attitude towards the civil authority (Eph 5:21; 1 Pet 2:13). See R. BERGMIEIER, “ποτάσσω, hypotassō, subject, subordinate”, in Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (vol. 3), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, 408; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, 32.

⁸ Cf. J. CHRYSOSTOM, *In Epistulam ad Romanos homilliae* 23 (PG 60.616), in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (NPNF)* 1–11, Hendrickson, Peabody, Mass., 1994, 511.

⁹ See details, Werner FOERSTER, “ἐξέστιν ἐξουσία”, in Gerhard Kittel ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, Band II, Kohlhammer Verlag, Stuttgart–Berlin–Köln, 1990, 565.

State, as supreme authority, as well as local authorities with special reference to the judicial office. This is the sense used by Paul in the text of Rom 13:1.¹⁰

But beyond any presupposition,¹¹ the first reason for which the Christians are morally indebted to obey and to be subjected to Roman authority is the fact that “it is established (τεταγμέναι) by God”.

Therefore, those who are against civil authorities are opposing to God Himself. The immediate consequence of such behaviour is the attracting of God’s anger upon them, punishing them either here, on the earth,¹² or in the eschatological fu-

¹⁰ Some researchers, however, have come to the conclusion that St. Paul uses here the term ἐξουσία for the same purpose for which it is also used in other contexts, referring to angels (Eph 1:21; 6:12). Therefore, it follows that even in Rom 13:1 Apostle Paul would exhort the Christians to submit to the angels (Oscar CULLMANN, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*, SCM Press, London, 1962, 192: “You must say, with regard to these powers, that in the concept of early Christianity, they do not relate to the earthly authorities close to the daily life, conditioned by the current situation, but unseen beings, which are not always some mediators, but rather some executive instruments through which Christ will show His glory”. The first one who, apparently, proposed this identification was Martin DIBELIUS in his work: *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1909. Later he has retracted his opinion (See M. DIBELIUS, “Rom und die Christen im ersten Jahrhundert”, in *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze II*, Mohr, Tübingen, 1956, 177–228).

¹¹ Some researchers are of the opinion that by the favourable attitude of the Apostle toward Roman authority he also wanted to build a good image which should allow him a further assistance from the State, in terms of both human resources and monetary, which would have permitted him to achieve his great mission of Spain Evangelisation (See David W. PAO, “The Ethical relevance of New Testament Commentaries: On the Reading of Romans 13:1–7”, in Stanley E. PORTER, Eckhard J. SCHNABEL eds., *On the writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant R. Osbourne on the occasion of his 70th birthday*, Brill, Leiden, 2013, 199–200). It is high unlikely such an objective of Paul! However, the Pauline imperative is not free from stupefaction in a climate in which the Roman Empire he extended its borders throughout the whole Mediterranean basin, having also developed its idolatrous cult. Moreover, under the influence of the Greek Philosophy, the Emperor has claimed even the title of “Dominus Deus” (See, Sung U. LIM, “A double-voiced reading of Romans 13:1–7 in light of the Imperial cult”, *HTS Theologies Studies LXXI*, 1, [2015] 3).

¹² It is not excluded that Apostle Paul through the expression οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται (“and those who oppose it will attract damnation” – 13:2 b), would probably have had in view the expulsion of Jews in the period of Tiberius, or that of Claudius, or Caligula’s trying to unholy the Temple in Jerusalem, or decisions concerning imperial crisis between Greeks and Jews of Alexandria (See, James R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities tab at Thessalonica and Roma. A Study in the conflict of ideological friends*, WUNT 273, Herausgeber von Mr Jörg Pirrung Frey, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, 272).

ture: "Therefore he who resists (ὁ ἀντιτασσόμενος) authority has opposed the ordinance of God (θεοῦ διαταγῆ); and they who have opposed will receive condemnation (κρίμα λήμψονται) upon themselves" (Rom 13:2). The future λήμψονται clearly looks the eschatological aspect of God's wrath. Ulrich Wilckens writes: „Paulus richtet den Blick also zunächst nicht auf die zu erwartende Reaktion der betreffenden Gewalt selbst, sondern auf die Gottes, wie er auch V1 die Gewalten von vornherein unter dem Aspekt ihrer Einsetzung durch Gott in den Blick fast".¹³

Interpreting Rom 13:2, St. John Chrysostom states: "This goes to show that Christ introduced his laws not with the purpose to overthrow the common order of the state, but rather with the purpose of a better straightening and also to teach us not to thrust ourselves into foolish and mindless fights. The intrigues and emulations caused us for truth and justice are enough. And therefore, we should not inflict troubles and temptations upon ourselves".¹⁴

b. The rulers are not a cause of fear (13:3)

When the expression: "will receive condemnation upon themselves" (13:2b) refers to a historical judgment that is mediated by the secular civil authority, then the following verses 13:3–4 could further explain this situation. But if the judgment mentioned in 13:2b might be referred to God's final judgment, then we must view in Rom 13:3–4 as a second reason why Christians are to submit to governing authorities. Not only has God appointed them (13:1b), but he has also entrusted to them an important role in maintain order in the society.

By punishing those who do wrong and rewarding those who do good, secular authority are carrying out God's purposes in the world. Ap. Paul explains this by affirming: "For rulers are not a cause of fear (φόβος) for good behaviour (τῶ ἀγαθῶ ἔργῳ), but for evil. Do you want to have no fear of authority? Do what is good, and you will have praise from the same" (Rom 13:3).

Ambrosiaster referring to these words asserts: "Rulers are here kings who are created in order to correct behaviour and prevent bad things from happening. They have the image of God, because everyone else is under one head".¹⁵ Therefore, Christians are to submit to the civil authority.

Referring to the same words (13:3), Augustine has an interesting commentary on them: "This can upset some people, when they think that Christians have often

¹³ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, 33–34.

¹⁴ J. CHRYSOSTOM, *In Epistulam ad Romanos homilliae 23* (PG 60.616), in NPNF 1–11, 512.

¹⁵ AMBROSIASTER, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A 8.1.9*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 81.1, Tempisky, Vienna, 1866, 419.

suffered persecution by these authorities. They say: ‘Were these Christians not doing well, since not only did the authorities not praise them, they punished and killed them!’ The apostle’s words must be carefully considered. He does not say: ‘Do what is good and the authorities will praise you’ but: ‘Do what is good and you will have praise from him. Whether someone in authority approves what you do or persecutes you, you will have praise from him, either when you win it by your obedience to God or when you earn your crown by persecution’¹⁶.

St John Chrysostom sees the verse 13:3 as an attempting of Paul to comfort Christians after the previous command “Let every person be in subjection to the governing authorities” (Rom 13:1). He affirms: “Therefore, through his previous words, he hurt them deeply and frightened them, then again he raises, and like a wise doctor applies pleasant doctors, and comforts them by saying: ‘Why are you frightened? Why are you trembling? Lest the governor is frightening those who are occupied with good deeds?’ Therefore, also adds: ‘Will you not be afraid of authority? Do good and you will be praised’. Did you see how he befriended them with the master, whom the Apostle shows to be their praiser? Did you see how the Apostle drove their fear and mistrust in the authority?”¹⁷

c. Authority (ἐξουσία) – a minister of God (13:4)

The verse 4 is framed by two assertions in which Paul characterizes the ruler as “a servant to God”. The first elaborates the *positive function* of the ruler – *praising those who do good* – (13:3b). The second explains the *negative function* of the ruler – *punishing the wrong deeds* – which Apostle Paul touched on verse 13:3. In 13:4 he explains it in more details: “*For it is a minister of God (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν) to you for good. But if you do what is evil, be afraid; for it does not bear the sword (μάχαιρα) for nothing...*”

Therefore, the complementary functions of the state and of his accredited representatives are the promoting and rewarding of good and the limitations and punishment of evil:

- He is God’s servant for your own good (13:4a)
- He is in the Lord’s ministry... to punish the one who does evil (13:4b)

The same dual role is mentioned by Apostle Peter in his first Epistle, where he states: “... *governors as sent by him for the punishment of evildoers and the praise of those who do right*” (1 Pet 2:14).

¹⁶ AUGUSTINE, *Romans* 73, in: P. F. LANDS ed., *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans; Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, Scholars Press, Chico, Calif., 1982, 41.

¹⁷ J. CHRYSOSTOM, *In Epistulam ad Romanos homilliae* 23 (PG 60.616), in *NPNF* 1–11, 512.

As for the kind of penalties and sanctions the Apostle does not pronounce anything, but the expression “*for it does not bear the sword (μάχαιρα) for nothing*” (13:4c) is left to understand, believes John Stott, using “a necessary minimum force” to punish and remove evil.¹⁸ But the mention of the “sword” (μάχαιρα), which previously appears in the Epistle, in the context of one’s supreme sacrifice for Christ (8:35–36), and which was used for executions (cf. Lk 21:24; Acts 12:2; 16:27; Heb 11:34; Rev 13:10), shows clearly that Paul uses this word, in the text, as a symbol for *capital punishment*. The bearing of the sword by the representatives of Roman power, clearly expresses the symbol of the power of life and death which these men possessed. It is very interesting that, in both these functions – positive and negative –, the secular ruler is performing God’s purposes, as his διάκονος.

The word διάκονος is a generic term covering a wide variety of works.¹⁹ In light of this evidence, the question is, if the term διάκονος has here, in the text, a purely secular meaning or a quasi-religious one? The word διάκονος means “servant”, “minister” and no more. It is the qualifying genitive θεοῦ (of God) that indicates the ultimately “religious” significance of their service: “*For it is a minister of God to you for good*” (13:4a).²⁰

Referring to the meaning of the term διάκονος, here in the text, Origen asks: “In what sense is a judge in this world the *servant of God*?... It seems to me that this question is answered by that passage in the Acts of the Apostles where the decision was taken to impose only certain ritual obligations on Gentile believers (Acts 15:23–29). They were told to abstain from eating what had been sacrificed to idols, from blood and from fornication, but nothing was said about murder, adultery, theft, homosexuality or other crimes which are punished by both divine and human laws. Now if what was explicitly forbidden to the Gentiles was all they had to do, then it would seem as if these other things were all right. But look at how the Holy Spirit has organized everything. Because these other crimes are already punished by secular laws, it seemed superfluous to add a divine prohibition as well. All that he decreed concerned matters which seemed right from the divine point of view but which were not covered by human laws. It is in this way that a human judge acts as

¹⁸ Cf. John STOTT, *Romani* (Comentarii minime expozitive), Cluj-Napoca, Ed. Logos, 2000, 386.

¹⁹ See more details with referring to the meaning of the word διάκονός, art. Hermann Wolfgang BEYER, “διακονέως, διακονία, διάκονος”, in *ThWNT* II, 81–93.

²⁰ See D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 801.

a servant of God. For God wants these crimes to be punished by human judges and not by representatives of the church”.²¹

For John Chrysostom, the reason why Paul the Apostle names secular rulers “God’s servants” is that they are the representatives of God’s will in rewarding good deeds and the punishment of evil ones. Here is what he says, “The civil power makes virtue easier for the Christian by chastising the wicked, by benefiting and honouring the good and by working together with the will of God. For this reason he is even given the name of “God’s servant.” ... Even when he administers punishment, it is God’s will that he is carrying out”.²²

So, on the positive side, by bestowing praise (13:3b) and encouraging Christians to do what is good, the civil ruler may be call δῖάκονος.

d. Authority – an avenger who brings wrath (13:4d)

The last part of verse 4 presents the civil authority again, as “*minister of God*”. Repeating the word δῖάκονος in characterizing the role that she has in relation to Christians, shows the importance which the Apostle Paul gives for her reason of being. In addition, the Apostle also defines the civil authority as being the instrument through which flows “wrath” upon the wrongdoers: “... *for it is a minister of God* (θεοῦ γὰρ δῖάκονός), *an avenger* (ἐκδικός) *who brings wrath* (ὀργήν) *upon the one who practices evil*” (13:4d).

The question is: What kind of anger does the Apostle speak about? Is it about that of God or of the civil authority? A lot of scholars are of the opinion that in this text the Apostle has in view the wrath of the civil authority.²³

But, the fact that the state power is characterized by a double affirmation, in the same verse 4, as being “minister of God” (δῖάκονός) leads to a different interpretation: the noun ὀργήν (13:4) is used by Paul with direct reference to God’s wrath, because rebellion against the State, which is the temporary servant of God, is the ultimate form of rebellion against God.²⁴ D. Moo is interpreting verse 4 in the same sense: “When the civil authority punishes wrongdoers, the authority, acting as God’s servant, is “an instrument of vengeance” through whom God is executing *his*

²¹ ORIGEN, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 13,3 (PG 14.1227), T. Heither ed., vol 5, Herder, New York, 1995, 94–96.

²² J. CHRYSOSTOM, *In Epistulam ad Romanos Homilliae* 23 (PG 60.616), in *NPNF* 1–11, 512.

²³ See D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 802, n. 57.

²⁴ Paul D. FEINBERG, “The Christian and Civil Authorities”, in *The Master’s Seminary Journal* X, 1 (1999) 93.

wrath on human sin. The “vengeance” that is prohibited to individual Christians (cf. Rom 12:19) is executed by God’s chosen servants, the secular authorities”.²⁵

Ambrosiaster sees even in the worldly power, to punish evil committed, here on earth, an action by which God seeks to limit the eternal punishment of those who commit sin. Here is what he says: “Since God has ordained that there will be a future judgment and he does not want anyone to perish, he has ordained rulers in this world who, by causing people to be afraid of them, act as tutors to mankind, teaching them what is to do in order to avoid future punishment”.²⁶

Therefore, the spiritual message of Paul is here, in the text, obvious. In this respect, W. Hendriksen states: “In his infinite kindness, God, through Paul, caused this message to be delivered to the Roman church, in order that its members – and further all, throughout the ages, who could read this letter- might be kept from practicing evil, and might, by the grace of God and the power of the Holy Spirit, turn to God for pardon and for strength to live orderly and sanctified lives”.²⁷ This is the fourth reason for which Christians must submit to the world’s leaders, being named by specialists, a **practical reason**.²⁸

e. Submission – for conscience’ sake (13:5–6)

The interpretative key of this *crux interpretum* (Rom 13:1–7) seems to be verse 13:5 and the meaning of the word *συνείδησις*, which ensures the proper understanding of the Pauline imperative and the Apostle’s conception towards any dominion, but predominantly Roman. And this fear, however, should not be the ultimate motive in the problem of Christians’ unconditional submission, but their conscience of redeemed creatures through the death and resurrection of Christ, which no longer allows, under his sacrificial love, to further up rise against anyone.

²⁵ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 802. A similar interpretation, see W. HENDRIKSEN, *Romans*, 436.

²⁶ AMBROSIASTER, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A* 8,1,9, in *Corpus Scripturarum Ecclesiasticorum Latinorum* 81.1, 421.

²⁷ W. HENDRIKSEN, *Romans*, 436.

²⁸ Robert H. STEIN, “The Argument of Romans 13:1–7”, *Novum Testamentum XXXI*, 4 (1989) 325–326. But, the intention of Saint Paul also has to be seen from another angle: The Epistle to Romans has many purposes comparable with others Epistle. For example, the two passages (1:8–16a and 15:14–33), which both describe Paul’s intention to visit the communities in Rome, on his missionary journey to Spain, are encrypted with Paul’s intention to fulfil his mission among the gentiles. In this unit, three major themes meet: missionary, apologetic and pastoral, which all complete one another. That’s why their inter-relations can establish even the mission parameters necessary for understanding the text Rom 13:1–7, but also the intention that stood behind all of these Pauline imperatives.

Thus, summing up all the arguments in verses 13:1–4 for Christians submitting to the authority of the state, Apostle Paul says: “*Wherefore it is necessary to be in subjection* (διὰ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι), *not only because of wrath* (ὀργήν), *but also for conscience’ sake* (συνείδησιν)” (Rom 13:5).

Avoiding punishment, or “the reason for fear”, in early Christian circles, was not the main reasons for determining submission and obedience of the Church towards the State. The real motive in this respect was based on the conscience (ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν – 13:5). Rom 13:5 is the only place in which the Apostle Paul uses this term – συνείδησιν, but it is integrated in the broader context of the Christian attitude, who renewed his mind just for the reason not being conformed with such a corrupt world (Rom 12:1–2). Therefore, “was Paulus hier den römischen Christen schreibt, gilt genauso für alle Menschen (Rom 13:1). Und so ist das Gewissen in V5 auch nicht als das der Christen im Unterschied zu den Nichtchristen gemeint, sondern als das Gewissen jedes Menschen, und zwar im Sinn von 2:15“, writes U. Wilckens.²⁹

This kind of submission is a completely part of the new moral pattern of the advanced spiritual Christian, who understands, according to the context of the world which he lives in, that is neither unsuitable nor wise to rebel against a lawful authority accepted by God.

From this Pauline argument follows two logical conclusions which mark each individual Christian’s conscience: on the one hand, the Christian must submit in order to avoid the wrath of God, the One who appointed the civil authorities and, on the other hand, not to burden his conscience, as son of God, with any disobedience or rebellion against what God established. This second vision is, actually, the final argument in solving this problem referring to the unconditional submission of Roman Christians to the worldly authorities and which submission involves the conscience.³⁰

In fact, Paul the Apostle does not introduce here a new argument since he does not develop it, but he summarizes in a chiasmic structured form all he previously has mentioned. In essence, it is about the following conclusion: the State will punish those who do evil and will bring the wrath of God upon them.³¹ More than this, if the pagans submit to the state and pay their taxes (φόρους), either because of the fear of eventual punishment or because of their reasoning that the State provides protection and welfare, the more Christians are indebted to fulfil their duties because of their union with God, who allowed the existence of the state.³²

²⁹ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, 37.

³⁰ W. HENDRIKSEN, *Exposition of Paul’s Epistle to the Romans*, Baker Book House, Grand Rapids, 1981, 436.

³¹ R. H. STEIN, “The Argument of Romans 13:1–7...”, 339–340.

³² C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans...*, 667.

The attitude coming from conscience is, in fact, the Apostle's argument in favour of paying taxes due to the civil authority. He is clear in this regard: "*For because of this you also pay taxes, for rulers are servants of God* (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν), *devoting themselves to this very thing*" (Rom 13:6).

One can observe that here for calling secular rulers Paul no longer uses the word "ministers" but a different word namely, λειτουργοὶ (pl. of λειτουργός) which generally has religious implications. This word was used frequently in the LXX to refer to people who served in the Temple (cf. Num 4:37; 41:1; 1Sam 2:11; Ezra 7:24; Isa 61:6). In the New Testament it always refers to those who are ministering for the sake of the Lord (cf. Heb 8:2; 10:11; Rom 15:16). In any case, as in the case of διάκονος in 13:4, the addition "of God" makes clear the ultimately sacred nature of the "secular ruler's service". Ulrich Wilckens writes: "λειτουργοὶ ist gegenüber διάκονοι die konkretere Bezeichnung: Staatliche Beamte. Als solche führen sie ihren Beruf nun als Gottes Beamte aus".³³

Therefore, the payment of taxes becomes a responsibility that the Christian owe to God himself. This is emphasized in Paul's additional description of the rulers as those who "devote themselves to this very thing". Paul may think of the "thing" to which the rulers devote themselves as their promoting of good and restraining of evil (13:3–4), their collecting of taxes (13:6), or, perhaps most likely, their service itself as "servants of God".³⁴

Of course, in this context, an open question remains: If some actions of the State will be considered as violations of Christian faith, to what extent may the obedience and submission which the Apostle Paul discusses in the text about, cohabitate in this scenario? May the Christians refuse to obey on the basis of the conscience, just as the Apostles did (cf. Acts 5:29)?³⁵ It is really an open question, which the text does not deal with. However, in this case, the only answer that can be given is the following one: obligations towards God prevails any other obligations towards people. The text from Acts 5:29 also known as "Clausula Petri", is decisive in this respect: "*We must obey God rather than men!*"

However, the Apostle is not preoccupied in this text to approach this kind of Christian attitude in relation with the civil authority. But, in the case of a possible such a kind of challenge the answer wouldn't be other than the only one enunciated above.

³³ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*, 37–38.

³⁴ See more details in this respect, D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 805.

³⁵ Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, The Pillar New Testament Commentary, D. A. Carson ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1988, 464. See also, Mircea BASARAB, *Biserica în dialog. Studii biblice*, Limes, Cluj-Napoca, 2009, 93.

f. Submission of Love (13:7-8)

The verse 13:7 has no explicit link to the context, but it seems to be a practical conclusion to all exhortations which have been presented by the Apostle up to here: “Render to all what is due them: tax to whom tax is due; custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour” (13:7).

Therefore, for Paul the regular payment of taxes is the clearest proof of the Christians’ respect due to the authority of the State. So he put in parallel the simple exercise of tax payment and the submission to civil authority for conscience’ sake.

However, Saint Paul doesn’t stop here but rather on the background of conscience brings to discussion the most convincing argument for submission: obedience from love (ἀγαπή) towards God and towards rulers: “Owe (ὀφείλετε) nothing to anyone except to love one another (τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν); for he who loves his neighbour has fulfilled the law” (Rom 13:8).

It is widely recognised that the pronoun ἀλλήλους does not only refer to the Christian community, but to all with whom they come in contact, including the representatives of the State powers. This follows from the broader context of the pericope (Rom 12:17–13:7) where the relationships with the whole community are viewed from a perspective of a whole.³⁶

Commenting on this text, Augustine said that if we oppose to the authorities, this means that we do not love the image of God reflected in them and in this way we cannot love the person whom Christ identifies himself with.³⁷ The only debt that remains is the love because it can never be paid. Saint Paul appeals to love precisely because it addresses Christians whose behaviour has to reflect the characteristics of the new creation restored in Christ.

The expression ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς (“give to them all that is due”) from Rom 13:6 is interpreted here in Romans 13:8 according to the following model: the only duty and debt that Christians have, is to mutually love one another. The exhortations from Rom 12:17.20–21; 13:3–4 bring into discussion the theme of not paying evil for evil and this cannot be fulfilled except by loving the neighbour (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον).³⁸

Therefore, the State through the authority that it posses, watching over the good and the public order, promoting the common good, must be regarded as a servant of people and of God. Submission must be, consequently, an act of conscience and of love toward your protector, the only guarantor that represents the interests of society.

³⁶ J. D. G. DUNN, *Romans 9–16*, 776.

³⁷ AUGUSTINE, *De Trinitate* 11.23, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 1,3, T&T Clark, Edinburgh, 1887, 124.

³⁸ John E. TOEWS, *Romans*, Herald Press, Waterloo, Ontario, 2004, 318.

3. CONCLUSIONS

1. From a contextual, linguistic and theological point of view, Rom 13:1–8 is written by the Apostle Paul with the purpose of persuading the Christians in Rome that the Roman authority is allowed by God in order to facilitate their salvation.
2. The text from Romans 13:1–8 does not include a "teaching about the State" nor can it be taken as an expression of a doctrine about the absolute respect towards the State, but rather a teaching about the motivation of obedience to civil authority on the basis of wisdom, conscience and practical reasons. The State rules and laws must be respected, while those of God must be fulfilled. Man has an eternal destiny which transcends earthly and temporary realities.
3. What Saint Paul transmits to the Church in Rome is the following thing: submission must also include the motive of the conscience, but if something, insignificant, would be proven to be a coercive instrument against it, then the unconditional submission will be dissolved, according to "Clausula Petri" which states: "*We must obey God rather than men*" (Acts 5:29).
4. According to Paul's perspective the Christians motive for submission to the civil authority is not "the fear", but rather "the conscience" and "the love".
5. The text Rom 13:1–8 constitutes the key text of the entire New Testament on the subject of Christian's obedience and submission towards the State's civil authority, both with regard to its length and also to the specific details as such.

RÖM 1,18–32 ALS „JERUSALEMER DISKURS“ IM VERGLEICH MIT GAL 1–2 UND DER ELEAZAR-REDE DES ARISTEASBRIEFES

Vadim WITTKOWSKY

Vor einigen Jahren habe ich in meinem Buch zu Problemen der Intertextualität der neutestamentlichen Schriften – soweit ich weiß, zum ersten Mal – die Frage gestellt, inwiefern die vieldiskutierte Passage Röm 1,18–32 von der ersten bekannten jüdischen Apologie, nämlich der Eleazar-Rede des sog. Aristeasbriefes abhängig sein könnte.¹

Es gab, soweit ich weiß, keine Diskussion dieses Ansatzes in den Publikationen der letzten Jahre. Ein Echo war mir jedoch sehr wichtig: Prof. Dr. Michael Wolter (Bonn) hat – noch vor dem Erscheinen des ersten Bandes seines Römerbrief-Kommentars² – den Vorschlag grundsätzlich positiv eingeschätzt. Gleichzeitig hat er aber auch darauf hingewiesen, dass die von mir angeführten Parallelen seines Erachtens nicht ausreichen, um direkte *literarische* Abhängigkeit des Paulus von dem Aristeasbrief für bewiesen zu halten.³

¹ V. Wittkowsky, „*Den Heiden ist dies Heil Gottes gesandt*“: *Studien zur literarischen Konstruierung des „Heidenchristentums“ im historischen Kontext des Judenchristentums* (Berlin: LIT, 2012), dort 6–20. S. auch ders., „Kognitive Metapher *Anderssein ist eine Grenze* im antiken Judentum und Urchristentum,“ in: M. Witte, S. Behnke, Hgg. *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook: The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Berlin et al.: De Gruyter, 2015), 449–70, dort insbes. 460–2.

² M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 2014).

³ Ich zitiere hier einschlägige Zeilen aus seiner Nachricht vom 18.5.2012: „Lieber Herr Dr. Wittkowsky (...) Sie haben sicher Recht, wenn Sie die ersten Kapitel des Römerbriefs und die Eleazar-Rede im Aristeasbrief einander gegenüberstellen. An diesen beiden Texten kann man geradezu idealtypisch zeigen, wo sich bei Paulus die punch line befindet. Dass es aber ein Verhältnis literarischer Abhängigkeit zwischen Aristeasbrief und Römerbrief gibt, halte ich auch nach der Lektüre Ihres Textes nicht für wahrscheinlich. Diese Differenz ist aber nicht wichtig. Ausschlaggebend ist allein, dass man mit Hilfe des Aristeasbriefes sehr gut verstehen kann, worum es Paulus im Römerbrief wirklich geht.“ Meine Überlegungen zum 1. Kapitel des Römerbriefes wurden zu spät publiziert, um im Wolters Kommentar berücksichtigt zu werden, da entsprechende Abschnitte desselben im Frühjahr 2012 schon fertig waren. Vgl. aber diesen Satz Wolters zum Abschnitt Röm 1,18–3,20: „In ihm entfaltet Paulus das, worauf er in 3,22b–23a mit den Worten 'denn es gibt keinen Unterschied; denn alle haben gesündigt' zurückblickt. Im Blick ist hier der 'Unterschied' zwischen Juden und Heiden, und sie sind es, die Paulus durch 'alle' zusammenfasst. Hierin wird der rote Faden erkennbar, der sich durch diesen Abschnitt hindurchzieht“ (*Römer*, 129–130). Der Gedanke entspricht den oben zitiert-

Im genannten Aufsatz habe allerdings auch ich selbst mehr Wert darauf gelegt, dass Paulus sich in der Diskussion mit einer christlichen Gruppe befindet, die den Inhalt des Aristeasbriefes für ihre Zwecke benutzt hat, als dass dem Apostel der Text dieser jüdischen Werbeschrift *an sich* wichtig gewesen wäre. Dass Paulus – wie seine Zeitgenossen – den Aristeasbrief *gekant* hat, hielt ich jedoch für a priori wahrscheinlich und durch die gefundenen Parallelen nun bestätigt.⁴

Der vorliegende Artikel zielt darauf, meine vor einigen Jahren erstmals angestellten Überlegungen zum innerchristlichen Dialog zwischen Paulus und seinen Opponenten⁵ durch neues Vergleichsmaterial zu erweitern. Und zwar sollen die Thesen des früheren Aufsatzes in zweierlei Hinsicht zusätzlich untermauert werden. Zum einen ist das Verhältnis der ersten Kapitel des Römerbriefes zu den ersten Kapiteln des früher verfassten Galaterbriefes näher zu bestimmen. Zum anderen soll versucht werden, die eruierten Parallelen zwischen den beiden mit der Verwendung des Aristeasbriefes in Röm 1–3 zu verknüpfen.

I. GAL 1–3 ALS GRUNDLAGE FÜR RÖM 1–4

Udo Schnelle hat völlig Recht, wenn er den Römerbrief auf der Folie des Galaterbriefes analysiert.⁶ Ihm geht es allerdings eher um Differenzen und Entwicklungen in den theologischen Darstellungen des Paulus. Uns interessiert hier vor allem die Kontinuität zwischen den beiden Texten und zwar vor allem in kompositorischer

ten Worten Wolters zum paulinischen Diastolē-Konzept, das ich in meinem Aufsatz ausgearbeitet habe, als „punch line“ (vgl. „der rote Faden“).

⁴ Flavius Josephus liefert eine ausführliche Paraphrase des Aristeasbriefes in *Ant.* 12.11–118 wenige Jahrzehnte nach Paulus. Auch Philo, der hingegen etwas früher als Paulus wirkte, scheint die Legende über die Übersetzung der Tora ins Griechische aus derselben Schrift zu kennen (vgl. *Mos.* 2.25–44), obwohl nicht auszuschließen ist, dass ihm in Alexandrien nicht nur diese Schrift als einschlägige Informationsquelle zur Verfügung stand. Es sind außerdem viele Handschriften des Aristeasbriefes selbst überliefert.

⁵ Die zwar als „judenchristlich“ bezeichnet werden dürfen, wobei jedoch zu bedenken ist, dass auch Paulus selbst ja nicht zu „Heidenchristen“ zählt. Es geht den beiden jüdischen Gruppen eher um literarisches Konstruieren eines – durch ihre Aktivitäten – erst aufzubauenenden „Heidenchristentums“ (s. dazu schon den Titel des Bandes oben, Anm. 1, und die einleitenden Ausführungen ebendort, S. 1–2, insb. S. 2: „[D]ie Pluralität der Heidenchristentümer ist eine Pluralität literarischer Produkte und geistiger Konzeptionen, die in denselben entwickelt werden. Diese Produkte entstehen aber im realen sozial-historischen Rahmen der *jüdischen* (Ur-)Christentümer“).

⁶ Schnelle, Udo, „Röm und die Aporien des paulinischen Denkens“, in: ders., Hg., *The Letter to the Romans* (Leuven: Peeters, 2009), 3–23. S. auch den Beitrag Martin Meisers im vorliegenden Sammelband.

Hinsicht. Einige Affinitäten zum früheren Brief können hier hoffentlich die Absicht des Autors im späteren besser erklären.

Das Thema, das in den beiden Paulusbriefen sofort aufgegriffen wird, ist das von Paulus gepredigte *Evangelium* (vgl. Röm 1,16–17 mit Gal 1,6–12).⁷ Genau nach der Feststellung, dass er „sich des Evangeliums nicht schämt“, beginnt der Apostel mit seinem Abschnitt über die sündige Menschheit (Röm 1,18–32), mit dem wir uns im oben genannten Artikel befasst haben.

Eine Entsprechung zu diesem Teil im Galaterbrief dürfte sich dann in den nächstfolgenden Versen ab 1,13 finden. Die wichtigsten Themen sind (bis 2,10) der *jüdische Zelotismus* (Ἰουδαϊσμός) des Paulus vor seiner Bekehrung (1,13–14) und seine beiden *Besuche Jerusalems* danach (1,15–24; 2,1–10). Es ist sofort anzumerken, dass zwar keines dieser Motive in Röm 1,18–32 hervortritt, dabei aber gerade im eruierten Prätext dieses Abschnitts – der Eleazar-Rede des Aristeesbriefes – durchaus um *beides* geht. Eine Delegation aus Alexandrien besucht Jerusalem und den dortigen Hohenpriester, der seinen Gästen die Gründe der jüdischen Akribie in der Befolgung des Gesetzes erläutert (Arist. 130–169). Der Zusammenhang des Aristeesbriefes ist also im Galaterbrief nicht berücksichtigt, scheint aber im späteren Römerbrief nachgeholt zu werden. Sollte dies auf paulinischer Absicht beruhen, wäre es bestimmt für die Interpretation des Römerbriefes von Bedeutung. Wenn man Paulus in seinen beiden Briefen folgt, gewinnt man in der Tat weitere Indizien für die Parallelität ihrer Kompositionen, ob nun diese eine bewusste oder nur unterbewusste ist.

Denn ausgerechnet nach der Darstellung der Besuche Jerusalems lesen wir in Gal 2,11–21 etwas, was für das Verständnis des 2. Römerbrief-Kapitels aufschlussreich ist. Die beiden ersten Verse dieses Abschnitts (Gal 2,11–12) seien hier in Übersetzung zitiert: „Als Kephas aber nach Antiochien gekommen war, bin ich ihm offen entgegengetreten, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte (ὅτι κατεγνώσμενος ἦν). Bevor nämlich Leute aus dem Kreis um Jakobus eintrafen, pflegte er zusammen mit den Heiden zu essen (συνήσθιεν). Nach ihrer Ankunft aber zog er sich von den Heiden zurück und trennte sich von ihnen, weil er die Beschnittenen fürchtete“.

In Röm 2,1–29 tritt Paulus ebenso offen (wie er über seine Kritik des Petrus in Gal 2,11 sagt) einem fiktiven Gesprächspartner entgegen, mit dem – trotz der Fiktivität – konkrete Personen im Umfeld der im Brief angesprochenen stadtrömischen Gemeinde(n) im Visier sein dürften. Ja, ob sich *Petrus selbst* zur Zeit der Abfassung des Schreibens (Mitte 50er Jahre) nicht in Rom aufhielt, wurde zu Recht gefragt.⁸

⁷ Das Habbakuk-Zitat (Hab 2,4) in Röm 1,17 wurde zuvor im selben Galaterbrief (3,11) angeführt.

⁸ S. dazu S. Witetschek, „Keine Grüße an Petrus? Überlegungen zu einer Leerstelle in Röm 16“, in U. Schnelle, Hg., *The Letter to the Romans* (Leuven: Peeters, 2009), 811–25. Zum „heckler“ s. R. M. Thorsteinsson, *Paul's Interlocutor in Romans 2* (Stockholm: Almqvist, 2003). Interessant sind jedoch auch Bemerkungen von Francis Watson, *Paul and the*

Das in Röm 2,1 gebrauchte διό ist eine bekannte crux interpretum, denn es ist schwer die Frage zu klären, wieso ein und dieselbe Person die Sünden der Mitmenschen (aufgelistet in 1,28–31) einerseits *billigen* (συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν, 1,32) und dabei doch auch *verurteilen* (κρίνεις τὸν ἕτερον, 2,1) kann.⁹

Schauen wir uns aber den Vers 2,1 genauer an: „Darum bist du unentschuldigbar – wer du auch bist, Mensch –, wenn du richtest. Denn worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selber, da du, der Richtende, dasselbe tust.“¹⁰ Die Worte ἐν ᾧ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις vermögen wohl nicht nur die Schwierigkeit mit dem διό aufzuheben, sondern auch das Verb καταγινώσκω in Gal 2,11 korrekter zu interpretieren.

Es geht in der Tat schon in Röm 1,32 – zunächst latent – um einen *jüdischen* Ankläger, der dann in 2,1 *genau deswegen* als „unentschuldigbar“ bezeichnet werden darf, weil er einerseits das für die Heiden typische sündhafte (oder „gesetzlose“) Verhalten billigen kann, andererseits aber diese heidnischen Sünden gerne verurteilt. Somit stünden sich gegenüber: συνεσθίω in Gal 2,12 und συνευδοκέω in Röm 1,32; καταγινώσκομαι in Gal 2,11 und κατακρίνω ἑαυτὸν in Röm 2,1. Wie einst Petrus (Kephas) in Antiochien ein schlechtes Beispiel zeigte, dem viele gern folgten (vgl. Gal 2,13–14), so vermutet (oder kennt vom Hörensagen) Paulus Ähnliches jetzt in Rom: Man will grundsätzlich gemeinsame Sache mit den Heiden machen (denn diese sind doch Mitglieder derselben christlichen Gemeinden wie ihre jüdischen Kritiker) und dabei sie doch *als Heiden* scharf, vielleicht sogar erniedrigend kritisieren.¹¹ Nach Paulus, ist dieses Benehmen vor allem darin abwegig, dass die „Taten der Heiden“ in Wirklichkeit gleichzeitig „Taten aller Menschen“ sind¹² und dass der Richtende selbst dem Urteil des Hohen Richters unterliegt (Röm 2,3).

Hermeneutics of Faith (London: T&T Clark, 2004), 347: der Vergleich mit *Ant.* 18.81–4 ist in der Tat aufschlussreich, und eine gemeinsame Quelle könnte den beiden Texten zu Grunde liegen.

⁹ Als mögliche Lösung galt schon immer, dass Paulus in Röm 1 und Röm 2 verschiedene Adressaten anredet (die Liste der so denkenden Autoren s. Wolter, *Römer*, 163, Anm. 2). Das Problem des διό wird durch diese Annahme aber eben nicht gelöst. Wolter hält diesen paulinischen Übergang für gezielt uneindeutig (ebd., 163–4). Soweit Wolter auf die Frage eingeht, *wie* Röm 2 beschaffen ist, ist ihm in allermeisten Punkten zuzustimmen. Das hier darüber hinaus Gehende betrifft eher die Frage, *warum* denn der Text so beschaffen ist.

¹⁰ Griechisch: Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.

¹¹ Somit ist καταγινωσμένος als Medium directum zu verstehen (ähnlich wie es die oben zitierte EÜ auch tut), nicht aber als Passiv (vgl. „es war Grund zur Klage gegen ihn“ in der Luther-Revision).

¹² S. dazu Wittkowsky, *Heiden*, 18–9.

Mit dieser Affinität sind die Parallelen zwischen den beiden Paulusbriefen noch nicht zu Ende. Wir wollen hier nicht jede einzelne verfolgen, es ist jedoch zumindest in Kürze auf ihre Präsenz im weiteren Verlauf des Röm und des Gal hinzuweisen. Wir gehen die Texte nur bis Röm 4,3 par Gal 3,6 durch: Diese bilden eine klare Parallele, denn an den beiden Stellen zitiert Paulus ein und denselben Vers aus dem Genesisbuch (15,6).

Der Weg, den der Galaterbrief bis zu der genannten Stelle geht, ist kurz: von Gal 2,14 bis 3,6 ist es nur rund eine NA-Seite. Zunächst formuliert Paulus noch einmal das Problem, das er vor einigen Jahren mit der Position des Petrus hatte. Er fragte den Erzapostel: „Wenn du als Jude nach Art der Heiden und nicht nach Art der Juden lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?“ (Gal 2,14). Das ist eine sehr konkrete Formel dafür, was der Römerbrief etwas allgemeiner meint, wenn Paulus dort die entsprechende Frage an den unbekanntenen „Heckler“ bzw. „Interlocutor“¹³ stellt: „Meinst du etwa, du könntest dem Gericht Gottes entrinnen, wenn du die richtest, die solche Dinge tun, und dasselbe tust wie sie?“ (Röm 2,3). Dieser Gesprächspartner wird des Besseren belehrt (Röm 2,4–11), wobei die letzten Worte an Gal 2,6 anklingen: „Denn Gott richtet ohne Ansehen der Person“.¹⁴

Schon dies zeugt ziemlich deutlich davon, dass der Römerbrief die Verbindung zum Galaterbrief keineswegs abreißen will. Als Nächstes sehen wir, dass sofort nach der Paränese (Röm 2,1–11, vgl. Gal 2,14–21) wieder dasselbe Thema wie im Prätext aufgegriffen wird, nämlich die Rolle des (jüdischen) *Gesetzes*.¹⁵ Dabei bemerkt man leicht, dass im Römerbrief auf dessen Prätext vor allem in den letzten Sätzen dieses Abschnitts rückverwiesen wird (Röm 3,20–31 mit wiederholten Erinnerungen an Gal 2,16, wo es hieß: „Durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht“). Der Rest ist eine große Ausarbeitung des Gesetzesthemas, in der jedoch ebenfalls mehrfach auf den Galaterbrief angespielt wird.¹⁶

¹³ Vgl. dazu den Titel des oben genannten Buches Thorsteinsson, *Interlocutor*.

¹⁴ Auch das hier verwendete Substantiv *προσωπολημψία* kommt von *πρόσωπον λαμβάνω*, welcher Ausdruck in Gal 2,6 gebraucht wurde.

¹⁵ Wo genauer in Gal 2 die direkte Rede abbricht, ist freilich umstritten (am ehesten liegt die Zäsur zwischen 2,16 und 2,17). Jedenfalls setzt das Thema des Gesetzes hier ganz früh, sogar schon inmitten der Paulusrede (2,16) ein. Mit dem Thema des Gerichts ist aber auch in der Paränese des Römerbriefes (2,1–11) das Thema des Gesetzes bereits mit angesprochen.

¹⁶ Schnelle, „Aporien,“ 10–14. Vgl. Röm 2,13 mit Gal 3,10; Röm 2,25 mit Gal 5,3; Röm 3,5 mit Gal 3,15.

Wir haben also mit einer ziemlich klaren thematischen Abfolge zu tun, die in den beiden Paulusbriefen eingehalten wird: 1. Predigt des Evangeliums. 2. „Jerusalem-Diskurs“. 3. Gesetz der Juden. 4. Erbe und Erben Abrahams. Auf die natürlich sofort entstehende Frage, wie es sich mit dem jetzt erstmals als „Jerusalem-Diskurs“ bezeichneten Abschnitt – und das ist im Folgetext genau Röm 1,18–32 – verhält, soll jetzt etwas ausführlicher eingegangen werden.

2. DER „JERUSALEMER DISKURS“ (RÖM 1,18–32 VS. GAL 1,10–2,10)

Wenn man diesen Abschnitt des Römerbriefes nun mit den Berichten des Paulus über seine beiden Jerusalem-Reisen im Galaterbrief vergleicht, bemerkt man Folgendes.

Als eine Mitte des Textes fungiert jeweils eine *göttliche Offenbarung*. Ἀποκαλύπτει kommt in Röm 1,17–18 doppelt vor, wie sich auch die „Offenbarung Jesu Christi“ als Antonym zu jeder menschlichen Lehre bereits in Gal 1,12 hervortritt (vgl. auch 1,16) und wie dann in Gal 2,2 die zweite Jerusalem-Reise des Paulus als κατὰ Ἀποκάλυψιν unternommene dargestellt wird. Aktive Rolle Gottes bei der menschlichen Erkenntnis und Befolgung seines Willens wird in den beiden Texten durch diese Wiederholungen nachdrücklich behauptet.

Der heidnische Unglaube und der jüdische Zelotismus stehen sich dann im Galaterbrief gegenüber (1,13–14) und werden dann sofort auch in Verbindung mit der Predigt des Evangeliums unter den Heiden gestellt (1,15–16).

Die Autorität der alten jüdischen Predigt des Monotheismus, die im Evangelium der Jerusalem-Gemeinde um Jakobus ihre Fortsetzung findet, bleibt für Paulus unerschütterter. Ebenso selbstverständlich ist für ihn, dass es auch bei seinen Adressaten nicht anders sein kann. Und doch hat er sein eigenes, ihm von Gott anvertrautes Evangelium für die Nichtjuden, das dem Evangelium für die Juden nicht unterlegen ist (Gal 2,7). Die Autorität Jerusalems bleibt, es geht aber nicht, ein Evangelium durch das andere zu verdrängen – das will Paulus „nicht für eine Stunde“ zulassen (Gal 2,5, vgl. 1,6–7). So soll genau der „Jerusalem-Diskurs“ im Römerbrief demselben Zweck wie im Galaterbrief dienen, dass nämlich die traditionelle jüdische Position gegenüber dem Heidentum einen echten Nachfolger Jesu nicht befriedigen kann.

Die Kritik der Sünden ist nach Paulus völlig berechtigt, die Ziehung einer Grenze zwischen den sündigen und – angeblich – gerechten Menschen jedoch unakzeptabel.

tabel. Nicht wirklich gerecht, aber *gerechtfertigt* – und darauf kommt es an!¹⁷ – kann ein Mensch nur durch Gottes Gnade in Christo werden.¹⁸

Der scharfen Anrede des Petrus wird im Galaterbrief, wie bereits gesagt, eine Darstellung der historischen Situation vorangestellt, in der die Jerusalemer Gemeinde als unbezweifeltes Zentrum des Christentums dasteht (Gal 1,10–2,13). Die Mission des Paulus ist hingegen ein Novum, das einerseits mit Verwunderung und Freude wahrgenommen werden kann (Gal 1,23–24), andererseits aber auch Feindseligkeit unter den Judenchristen hervorruft (Gal 2,4).

Was ist nun vor diesem Hintergrund über das Verhältnis des Römerbriefes zu der vorchristlichen jüdischen Werbeschrift zu sagen, die wir als den „Aristeasbrief“ kennen?

3. GALATERBRIEF VOR DEM HINTERGRUND DES ARISTEASBRIEFES

Auch die Rede des Jerusalemer Hohenpriesters Eleazar (Arist. 130–169) gehört dort einem bestimmten Zusammenhang an, der für Paulus angesichts des gerade Gesagten relevant zu sein scheint.

Jerusalem ist laut der Darstellung dieser Schrift auch dreihundert Jahre vor der öffentlichen Tätigkeit Jesu und des Paulus als Zentrum des Monotheismus bekannt und anerkannt. Um den einzigen Gott geht es deswegen schon auf der ersten Seite des Aristeasbriefes. Und doch sind die Verehrer dieses Gottes Menschen und zwar ganz konkrete, nämlich *Juden*, die sowohl um Jerusalem (in Judäa) als auch entfernt

¹⁷ Nicht zuzustimmen ist m.E. Michael Wolter, wenn er (*Römer*, 161) hinsichtlich Röm 1,18–32 Folgendes behauptet: „Die Leser, für die Paulus diesen Text geschrieben hat, sind ja die Christen in Rom, mit denen er sich einig ist, dass alles, was er hier über die 'Menschen' schreibt, sie selbst nicht betrifft. Paulus legt Christen die Situation der nichtchristlichen Menschheit dar. Dementsprechend verlangt er nicht, dass die Leser, für die er den Brief geschrieben hat, sich in seiner Darstellung wiedererkennen und sie auf sich beziehen“. Eine christliche Gemeinschaft *der Gerechten*, die sich von der restlichen Welt wie etwa die Jachad der Qumraniten abgesondert empfinden sollte, existiert für Paulus ebenso wenig wie eine solche jüdische. Dass es in der Welt *keinen einzigen Gerechten* gibt (Röm 3,10), gilt doch auch nach der Erlösungstat Christi. Und die Adressaten des Paulus sollten m.E. dessen Worte sehr wohl auf sich beziehen – als christlich gewordene Juden ebenso ernsthaft wie als christlich gewordene Heiden. Zu bedenken wäre auch: Sind denn die Worte des Paulus, die er über die *Beschneidung* sagt (Röm 2,25–26), nicht auch auf die Folgen des *Taufritus* dort zu beziehen, wo bei einem Christen sein Glauben aufhört?

¹⁸ Das ist die δικαιοσύνη θεοῦ nach Röm 1,17 und dann auch 3,21–26, aber auch schon davor, im Galaterbrief, insbesondere in 2,16, wenn auch der Begriff in dieser früheren Schrift noch nicht vorkommt. Erstmals kommt er bei Paulus in 2Kor 5,21 zur Anwendung.

von ihm, in der Diaspora (vor allem in Ägypten) leben. Und schon in dieser frühen Zeit brauchen diese Menschen *Hilfe aus einer Not* (vgl. Gal 2,10).

Auf der anderen Seite gibt es auch unter den *Nichtjuden* Verehrer dieses einzigen Gottes, die deswegen eine brüderliche Gemeinschaft mit den Juden anstreben. Zu ihnen gehören sowohl alte als auch moderne griechische Philosophen, aber auch viele andere Griechen, etwa der Autor des Buches Aristeas, sein Adressat Philokrates, der alexandrinische Hauptbibliothekar Demetrius und sogar der ägyptische König Ptolemäus höchstpersönlich. Deswegen wird in Alexandrien beschlossen, *nach Jerusalem* zu schicken, um dort über das Gesetz dieses einzigen Gottes belehrt zu werden (vgl. Gal 1,18).

Diese Konstellation unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem, was Paulus Jahrhunderte später erlebt. Er ist ja auch eine Art Vermittler zwischen den Juden Jerusalems und heidnischen „Judenfreunden“ in der Diaspora wie die Gesandten des Ptolemäus im Aristeasbrief. Und auch die Entwicklung ist eine ähnliche, denn aus Jerusalem kommen dann ebenfalls Gesandten in die geschilderte Hauptstadt des nichtjüdischen Monotheismus, auch wenn es diesmal nicht Alexandrien sondern *Antiochien* ist (Gal 2,4–5; 11–14). Und wiederum geht es um die Bewirtung der Gäste, also vor allem darum, ob man zusammen mit ihnen speisen kann. Im Aristeasbrief bekommen sie alle Speisen zwar „nach ihren Gebräuchen“ (Arist. 181), verzehren sie aber gemeinsam mit den Heiden. Dies ist in Antiochien nun eben anders: Die Gesandten wollen ja an diesem gemeinschaftlichen Essen nicht teilnehmen, sondern *mit Juden alleine* speisen. Im Ergebnis hat man dann – ganz anders als damals in Alexandrien – *eine gebrochene Mahlgemeinschaft* (Gal 2,12–13). Wollte man das in Jerusalem so haben?

Diese Frage, mit der sich später noch der Autor der Apostelgeschichte große Probleme haben wird (Apg 15), ist für Paulus von besonderer Relevanz. Seine Antwort ist (wie dann auch die des Lukas): Nein, so etwas wollte man in Jerusalem gerade nicht (Gal 2,6–10)!

Der „Eleazar“ des Paulus ist offensichtlich der Herrenbruder Jakobus (vgl. Gal 1,19; 2,9), der so starken Einfluss auf den (in 2,9 auf dem zweiten Platz nach ihm genannten) Kephas-Petrus geübt zu haben scheint, dass dieser zu seinem „unentschuldbaren Widerspruch“ (2,11) dadurch genötigt fühlte, dass etliche „Leute aus dem Umkreis von Jakobus eintrafen“ (2,12, vgl. Apg 15,1¹⁹).

¹⁹ Im „Aposteldekret“ (Apg 15,24) wird zwar explizit gelehnt, dass diese Leute einen konkreten Auftrag von der Führung der Jerusalemer Gemeinde bekommen haben, dabei aber mit gleicher Bestimmtheit klar gemacht, dass sie tatsächlich zu der Umgebung des Jakobus gehörten (vgl. τινες ἐξ ἡμῶν ebd.).

Wie war es nun mit der Position des Eleazar gegenüber der Mahlgemeinschaft mit den Heiden im Aristeasbrief? Wenn man dessen Rede folgt, durften die Jerusalemer Gesandten sie wohl so interpretieren, dass sie mit den Heiden *nicht* gemeinsam essen dürfen. Nicht umsonst sagt doch Eleazar über Mose, dass er in seinem Gesetz „uns (Juden) mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern“ umgeben hat, „damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, (sondern) rein an Leib und Seele bleiben“ (Arist. 139).²⁰

Im Galaterbrief – bei dessen Abfassung Paulus vielleicht noch gar nicht an den Aristeasbrief dachte – ist Jakobus zwar als Friedensstifter geschildert (und das macht dann Lukas in Apg 15 und 21 noch profilierter), das wird aber nicht explizit auf die Mahlgemeinschaft bezogen. Petrus speist in der Tat zunächst zusammen mit den Heiden (Gal 2,12.14), aber hat Jakobus *auch das* gebilligt? Haben die Jerusalemer Boten in Antiochien ihn wirklich *falsch* verstanden (vgl. Apg 15,24)?

Paulus hatte doch wiederum im Aristeasbrief ein gutes Argument dafür, dass er Jakobus auch da auf seiner Seite hatte. Denn die Gesandten des Eleazar haben ja mehrere Tage nacheinander mit den Heiden am alexandrinischen Hof gespeist (Arist. 180–300)! Und das trotz aller „Wälle und Mauern“! Wie sollte dann die Jerusalemer Position aussehen, damit Paulus auch in dieser so wichtigen Frage auf sie verweisen konnte? Das wollte er offensichtlich im „Jerusalemer Diskurs“ des *Römerbriefes* nachholen. Deswegen sieht Röm 1,18–32 *so ähnlich* wie und doch *so anders* aus als das, was Eleazar im Aristeasbrief zum Ausdruck brachte.²¹

4. WIEDERUM RÖM 1 UND DIE ELEAZAR-REDE

Ist dann Röm 1,18–32 nicht etwa als eine *paulinisch konzipierte Jakobus-Rede* zu verstehen, ähnlich wie diejenige, die Lukas in Apg 15,13–21 als Worte des Herrenbruders bringt?

Aufschlussreich dürfte ein kleiner Vergleich mit dem Jakobusbrief sein.²² Man lese nur eine Stelle dieser Schrift mit dem zusammen, wie Paulus die Anforderungen

²⁰ Zitiert nach Wittkowsky, „Metapher“, 455 (Übers. v. N. Meisner mit einigen Korrekturen des Vf.).

²¹ Den ausführlichen Vergleich s. Wittkowsky, *Heiden*, 8–13. S. auch weiter unten.

²² Zum Jakobusbrief als Polemik gegen Paulus s. M. Hengel, „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“, in ders., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 511–48. Es ist freilich unklar, ob der Brief – wenn er denn in der Tat (wie von Hengel angenommen) in Jerusalem in der Zeit des Jakobus verfasst wurde, nicht schon vor dem Römerbrief entstehen konnte. Wäre dann Röm 1 nicht eher als *eine Antwort des Paulus darauf* zu verstehen? Diese Frage muss hier natürlich offen gelassen werden.

der Jerusalemer im Galaterbrief beschreibt. In Jak 1,27 steht: „Ein reiner und makelloser Dienst (θρησκεία) vor Gott, dem Vater, besteht darin, für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, *und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren*“. In Gal 2,10 behauptet Paulus dagegen, dass ihm von den „Säulen“ (d.h. vor allem von Jakobus, vgl. 2,9) lediglich eine Bedingung gestellt wurde: „*Nur (μόνον) sollten wir an die Armen denken; und das (αὐτὸ τοῦτο) zu tun, habe ich mich eifrig bemüht*“.²³

Sich aber von den Heiden abzusondern, weil man „jede Befleckung“ befürchte (wie es vor dem Jakobusbrief auch die Eleazar-Rede eigentlich nahe zu legen schien²⁴), ist für Paulus ein falscher Weg (vgl. οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου in Gal 2,14). Um die Aufhebung dieser Grenze zwischen Juden und Nichtjuden bemüht sich Paulus nun im Römerbrief.²⁵ Anfangs (Röm 1,14) sagt er explizit, dass seine Mission grundsätzlich *keine* Unterschiede zwischen den Menschen wahrnimmt, und fügt dann hinzu, dass das Evangelium eine göttliche Kraft ist, die *sowohl Juden als auch Griechen* (bzw. Heiden) selig macht (1,16).

Genau hier (1,18) setzt der „Jerusalemer Diskurs“ ein, dem Paulus den Aristeasbrief zu Grunde legt, wobei jedoch genau die vorab genannte Bedingung streng durchgeführt wird: Keine Unterschiede zwischen den Menschen machen! Hier geht es aber sozusagen um die *negative* Seite des Evangeliums, d.h. um die Frage, warum es für alle Menschen nützlich und notwendig ist, warum sie es also zunächst *entbehren*.²⁶ Was hören denn die Adressaten in Rom von diesem mit dem „lukanischen Jakobus“ aus Apg 15 durchaus vergleichbaren „paulinischen“, einem solchen „Jakobus“ also, dem Paulus gerne auch dort beipflichtet, wo es aus dem nach Gal 2,6–10 unter ihnen Vereinbarten noch nicht folgt?

Der δικαιοσύνη-Begriff ist nach 1,17 „abgewandert“, während dieser im Aristeasbrief (131) noch das Verhalten der das Gesetz Mose befolgenden Menschen (= Juden) kennzeichnete. An dessen Stelle erscheint in Röm 1,18 nun sein Antonym ἀδικία. Von der Verbindung zum Prätext zeugt auch noch das nebenan stehende Wort ἀσέβεια, wo der Aristeasbrief an der entsprechenden Stelle εὐσέβεια hatte. Die *Gerechtigkeit* wird zum „Privileg“ Gottes, während den Menschen – allen Menschen! – eine grundsätzliche Anfälligkeit für *Ungerechtigkeit* und *Sünde* vorbehalten bleibt.

²³ Vgl. auch schon Gal 2,6: „Mir wurde von den Angesehenen nichts (weiter) auferlegt“.

²⁴ S. vor allem die oben zitierte Passage aus Arist. 139.

²⁵ Speziell zur Dekonstruktion dieser *metaphorischen* Grenze des Aristeasbriefes durch Paulus in Röm 3,22 (= 10,12) s. Wittkowsky, „Metapher“, 460–2.

²⁶ Erst Röm 2,10 macht die Wende zur positiven Seite sichtbar, die in vollständiger Form dann in 3,21–26 zum Ausdruck gebracht wird.

Auch im Weiteren bleibt Paulus beim selben Nichtunterscheiden zwischen Juden und Heiden, auch wenn er weder die einen noch die anderen mit diesen Namen bezeichnet, sondern immer nur allgemein über die Menschen spricht.²⁷ Dass nicht nur Heiden gemeint sind, ist dabei aus allgemeiner Logik sowie aus anderen Stellen der Paulusbriefe ersichtlich.

Eine echte Erkenntnis Gottes, die Heiden mit Juden wegen der den Menschen doch gemeinsamen Vernunft *vereinigen* kann (dieser Meinung war doch auch Eleazar, vgl. Arist. 137), fehlt de facto auch denjenigen, die Gott als Juden kennen, denn sie können gegenüber Gott ebenso undankbar sein wie die Heiden (Röm 1,21). Die Verehrung der „Bilder“ (Röm 1,23) ist für die Juden ebenso charakteristisch wie für die Heiden, wie es Paulus an einer anderen Stelle bereits im Galaterbrief (4, 9–10) gesagt hat, denn unter den „armseligen Elementen“ wie „Tage, Monate, bestimmte Zeite und Jahre“ sind bestimmt jüdische Feste gemeint, diese werden aber mit „den Göttern, die in Wirklichkeit keine sind“ (4,8), gleichgesetzt.

Aber auch die Strafen, von denen in Röm 1,26–28 die Rede ist, treffen alle sündigen Menschen gleichermaßen, denn seinen Lasterkatalog (1,29–31) lässt Paulus in den Worten ausklingen, die offensichtlich vor allem Juden meinen: „Sie erkennen, dass Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. Trotzdem tun sie es nicht nur selber, sondern stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln“ (1,32). Juden müssen zumindest mitgemeint sein, denn es geht eben um diejenigen, *die das Gesetz kennen*. Und es ist nur logisch, dass Paulus diesen Vers mit dem Lasterkatalog der voranstehenden Zeilen durch οἵτινες unmittelbar verknüpfte. Auch die jüdische Erkenntnis Gottes kann somit als unzureichend eingeschätzt werden, weil diese auch vielen von den Juden „unwichtig“ erschien – so ist wohl οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει (1,28) gemeint.

Ein judenchristlicher Kritiker (wie Jakobus), den wir uns hinter dem „Jerusalem Diskurs“ vorstellen sollen, würde mit einer solchen Rede also nicht nur Heiden, sondern auch Juden beschuldigen. Wenn aber ein mit den Heiden in einer christlichen Gemeinde gemeinsame Sache machender Judenchrist (wie Petrus, s. oben) in einer ähnlichen Anklage eine Grenze zwischen Heiden und Juden ziehen würde, würde er damit sich selbst *unentschuldigbar* (ἀναπολόγητος) machen – so 2,1, wiederum in Anlehnung an Arist. 170: καλῶς ἐνόμιζε ἀπολογεῖσθαι.

Der gegen die Sünden seiner Mitmenschen Auftretende ist also, nach Paulus, nur dann im Recht, wenn er dabei *diese alle* – und auch sich selbst – meint und nicht die Heiden als solche verwirft. Daher die völlig sinnvolle Fortsetzung des Gesagten in Röm 2, wo, wenn auch nicht benannt, die Vertreter des Jakobus (vgl. Gal 2,4.12–14 und dazu oben) angegriffen werden – ob nun Jakobus selbst hinter ihnen steht oder nicht.

²⁷ S. Wolter, *Römer*, 131 u.ö.; Wittkowsky, *Heiden*, 8–13.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Wir haben gesehen, dass Röm 1,18–32 kompositorisch dem autobiographischen Abschnitt des Galaterbriefes entspricht, in dem Paulus zwei Besuche Jerusalems schildert (Gal 1,10–2,10). Wie auch dort steht im Römerbrief – wenn auch latent – die Position der Jerusalemer Gemeinde, geleitet vom Herrenbruder Jakobus, vor allem aber ihre möglichen Interpretationen im Mittelpunkt. Die negative Folie des Evangeliums²⁸ gewinnt durch diese Feststellung an konkreten historischen Details, die Paulus im Römerbrief – anders als im Galaterbrief – absichtlich vermeidet.²⁹

Eine mögliche Deutung, wonach die Heiden als solche auch im Christentum durch Juden für ihre Sünden noch verurteilt und ausgegrenzt werden können, erklärt Paulus dann in Röm 2 für unakzeptabel, wie er auch Petrus in Antiochien für seine – aus der Sicht des Paulus falsche – Reaktion auf das Erscheinen einiger Boten desselben Jakobus scharf rügte. Diese Entsprechung zwischen den Fortsetzungen im Römer- und im Galaterbrief unterstützt die hier aufgestellte These.

Die Parallelität der ersten Kapitel der beiden Paulusbriefe zeugt von der Richtigkeit meiner früheren Entdeckung einer inhaltlichen sowie formalen Verbindung zwischen Röm 1,18–32 und der Eleazar-Rede des Aristeasbriefes (Arist. 130–169).

Als intertextuelle Kombination bestimmter Abschnitte des Aristeasbriefes einerseits und des Galaterbriefes andererseits verdient der Text Röm 1,18–32 einen speziellen Namen. Die Bezeichnung dieses Abschnitts als „*Jerusalem Diskurs*“ kann damit begründet werden, dass in dessen *beiden* eruierten Prätexten Jerusalem und der Leiter einer dortigen – jüdischen – Hauptgemeinde (der Hohepriester Eleazar im Aristeasbrief, der Herrenbruder Jakobus im Galaterbrief) im Mittelpunkt steht. Es ist die Position dieser Figur gegenüber den Heiden, die unterschiedlich gedeutet werden kann. Das im Aristeasbrief geschilderte Verhalten der Jerusalemer Weisen in Alexandrien stützt den Standpunkt des Paulus, der das Verhalten der Jerusalemer Gesandten und des Petrus in Antiochien als eine abwegige Fehlinterpretation der Haltung des Jakobus bewertet. Die Rhetorik der ersten Kapitel des Römerbriefes zeigt den Adressaten des Paulus in Rom, dass er zwar grundsätzlich auf der Seite der Jerusalemer Kirche bleibt, sich dabei jedoch das Recht vorbehält, deren Position gegenüber den christlich gewordenen Heiden auf eigene Weise zu formulieren und zu deuten sowie davon abweichende Deutungen zu kritisieren.

²⁸ Als eine solche bewertet den Text zu Recht Wolter, *Römer*, 161: „Es ist also eigentlich das Evangelium, das Paulus hier charakterisieren will. Woran er in diesem Abschnitt arbeitet, ist dementsprechend die Herstellung des Hintergrunds, vor dem die Eigenart des Evangeliums am besten zur Darstellung bringen kann“.

²⁹ Bekanntlich war die christliche Gemeinde in Galatien eine eigene Schöpfung des Paulus, was für Rom so nicht zutraf. Dies muss Paulus im Römerbrief zu viel vorsichtigeren Formeln gezwungen haben.

LITERATUR

- HENGEL, Martin, „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik,“ in ders., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 511–48.
- MINEAR, Paul S., *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (StBT 2.19), London: SCM, 1971.
- SCHNELLE, Udo, „Röm und die Aporien des paulinischen Denkens.“ Pages 3–23 in *The Letter to the Romans* (BETHL 226). Edited by Udo Schnelle. Leuven: Peeters, 2009.
- THORSTEINSSON, Runar M., *Paul's Interlocutor in Romans 2*. Stockholm: Almquist, 2003.
- WATSON, Francis, *Paul and the Hermeneutics of Faith*. London: T&T Clark, 2004.
- WITETSCHKE, Stephan, „Keine Grüße an Petrus? Überlegungen zu einer Leerstelle in Röm 16.“ Pages 811–25 in *The Letter to the Romans* (BETHL 226). Edited by Udo Schnelle. Leuven: Peeters, 2009.
- WITKOWSKY, Vadim, „Die Eleazar-Rede (Arist. 130–169) als Prätext zu Röm 1:18–32“, in: Ders., *„Den Heiden ist dies Heil Gottes gesandt“: Studien zur literarischen Konstruierung des „Heidenchristentums“ im historischen Kontext des Judenchristentums* (MJSSt 21), Berlin: LIT, 2012, 6–20.
- —, „Kognitive Metapher 'Anderssein ist eine Grenze' im antiken Judentum und Urchristentum.“ Pages 449–470 in *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook: The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2014/2015). Edited by Markus Witte and Sven Behnke. Berlin: De Gruyter, 2015.
- WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer* (EKK NF VI/1), Teilband 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2014.

APPENDIX

GREAT PERSONALITIES OF CATHOLIC BIBLE STUDY

INTERVIEW WITH PROFESSOR DR. JOACHIM GNILKA,

one of the most outstanding contemporary experts in the research on the New Testament made by Dr. György BENYIK at the Szeged Biblical Conference XXII, on the 9th of September, 2010.

Joachim Gnilka was born in Głubczyce, Silesia in 1928. He studied in Eichstätt, Würzburg and Rome. His scholarly activities started in Würzburg (1959–1962). He taught in Munster together with professor Ratzinger and in 1975 he was invited to the University of Munich where he became a professor of Exegesis of the New Testament. He taught there until his retirement in 1997. Almost half of the more than 20-volume Catholic New Testament commentaries published in the care of the publishing house Herder was written by him. There were about 50 teachers of Bible Studies who acquired a degree with his help from among whom twenty people are currently teaching at various universities in the world. In 1973 he became a member of the Pontifical Biblical Commission and in 1983 that of the International Theological Commission. He was appointed honorary prelate by Pope John Paul II in 1992. He was awarded a Stephanus Prize by Cardinal-Archbishop Péter Erdő; a number of his works have been translated into Hungarian. From 1983, he has been the editor of the series *Neuer Echter Bibel*. His work entitled *Jesus of Nazareth — Message and History*, also translated into Hungarian (Budapest 2001) has been the best summary of the research on Jesus so far; and his work *Bible and Koran* (Budapest, 2007) is considered to be a decisive manual in the interreligious dialogue between Christians and Muslims throughout Europe. A great number of his articles have been published in Hungarian in the quarterly *Vigilia*, in *Pannonhalmi Szemle* and in *Mérleg*.

Below we publish the edited version of the interview with Joachim Gnilka in which the professor talks about the sensitive questions of Bible studies, about his relationship with his fellow scholars and also about his relationship as a Bible scholar with the archbishop of Krakow, Karol Wojtyła.

Gy.B.: Professor Gnilka, it is a great honour to us that you take part in the Szeged Biblical Conference, our conference, with such frequency. Thank you for accepting this interview since you are one of the greatest icons of Catholic Bible research, a unique scholar in the German-speaking world. You have quite a few personal experiences of former and current Bible scholars as well. Let me ask you first which

Bible scholar it was that you consider your teacher and who has had the greatest influence on your scholarly viewpoint?

J.G.: I started my studies in Würzburg. My doctoral thesis was a prize-winning work at the university. My topic was on the history of exegesis. More precisely, I dealt with the forming history of the teaching on Purgatory.

Gy.B.: The studies on Purgatory is a really peculiar Biblical topic for a thesis.

J.G.: At that time it was a typical Catholic choice and was considered to be a classical topic. The introduction of Purgatory in 1Cor 3:13: "...But each person's handiwork will be shown for what it is. The Day which dawns in fire will make it clear and the fire itself will test the quality of each person's work."

Gy.B.: But this topic is rather of Dogmatics and not of Biblical Studies...

J.G.: That is right. The decisive Catholic Biblical thinkers of that time were from not among exegetists: thus Karl Staab was not an exegetist and nor was Berthold Altaner, who became a famous representative of Patristics. I have to say that I was very lucky because I could spend the last three years of his academic activities in Würzburg, which was really useful as Altaner was a great lecturer. Perhaps it is well-known that he had difficulty in accepting the dogma about Mary (namely, the Assumption) promulgated in 1950. The promulgation of the dogma was preceded by a three-year debate, which had been quite intense and lively. Altaner also took part in this debate and he took a stand against the dogmatic declaration. His opponent was Ignacio Filocrassi, of Gregoriana University in Rome. In his lectures, Altaner returned again and again to this topic while saying: "Providing that the dogmatic declaration is done, I will put a locker on my mouth."

Gy.B.: I think that it was typical Catholic loyal mentality.

J.G.: He kept his promise; but Rome did away with him anyway.

Gy.B.: So Rome at that time could not stand the fact that a significant Patristic person might have thoughts against the dogma. May I ask if Altaner and Staab were in good relationship with each other?

J.G.: Well, you know, Staab was an old "Würzburger", while Altaner came here from Breslau (today Wrocław). He had met a great number of difficulties in his life. He was anti-Nazi and thus in 1933 when Adolf Hitler came to power in Germany Altaner was immediately fired by the Nazis from the University of Breslau. Hitler came to power on January 13th and Altaner was removed from the University as

early as at the beginning of February because he was a pacifist and because he had the courage to speak against the Nazis.

Gy.B.: For me, this is all very interesting because Altaner is considered to be an authority in the field of Patristic studies in Hungary and perhaps also in Germany, but nobody knows or even talks about this personal relation of him in Hungary. As far as I know, Breslau and Wurzburg were two fairly important universities of Catholic Bible Studies. Or perhaps in Breslau canon law was stronger, do you think?

J.G.: The old Friedrich University in Breslau was quite significant for us since there was a Lutheran and a Catholic faculty as well. Moreover, the Breslau University was famous for being the place where the highest number of Nobel Prize winners had graduated from. There were eight of them altogether and there were representatives of all sciences: there were doctors, pharmacists and even chemists among them.

Gy.B.: And thanks to the work of Maier, Studies on the Holy Scriptures also became stronger.

J.G.: Yes, indeed. Friedrich Wilhelm Maier was the last great Bible scholar in Breslau, but at the same time I must say that he was the first modern Catholic exegetist throughout all Germany. After the war, he became well-known within the entire German language speaking world because he had built quite a significant school. He first taught in Freiburg then became famous in Wurzburg and Breslau. Finally after the war he came to Munich University and worked there for eight or ten years.

Gy.B.: As far as I know, he had some problems with the archbishop since his mother was not a Catholic.

J.G.: He did not receive a printing license for the synoptic gospels, because – to speak in a technical language – he did not acknowledge the "two-source theory", which was generally accepted in Catholic circles at that time. In other words, he did not think that Mark's gospel would be the first, but rather Matthew's gospel. The idea is that oral sources are united in the gospel of Mark, and this is rejected by Matthew's gospel. He said that the (ancient or Aramaic) Matthew's gospel is more likely and thus is to be considered the first one, and thus he was not allowed to publish his commentary. However, the prohibition had not come from Rome but from Cologne, from the archbishop's office. He would have had to acquire the permit for printing called imprimatur from Cologne; however, it was not given to him. However, it was even more severe a punishment that he also had to give up his teaching activities. From this time on he was a prison chaplain and only came to Munich after the war; at a time when Joseph Ratzinger was studying there too – as far as I

know he was his student, too. When in Munich he started teaching at the university, the first sentence he uttered was “I am coming from the prison.”

Gy.B.: This really tells a lot about him.

J.G.: Of course it was also true that he came from the prison as he used to be a chaplain there. However, later he built a great school. After the war, New Testament professors at most German universities were all students of Maier: Rudolf Schnackenburg, Otto Kuss, Joseph Gewiss, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Josef Blinzler, Wolfgang Trilling, Josef Blank, ...

Gy.B.: So we can say that the great Catholic Bible scholars of later times had all been the students of Friedrich Wilhelm Maier.

J.G.: Or, to put it more exactly, a significant proportion of them, yes. Nevertheless, he wrote much of his work for his chest of drawers, for example, his commentary on the Letter to the Romans.

Gy.B.: Thus the question of the synoptic gospels was considered to be a dangerous topic in Catholic circles at that time, wasn't it?

J.G.: Those days the question of the synoptic gospels was considered to be a taboo. And this period lasted up until the day when the Bible Commission reached a decision in this question.

Gy.B.: Can we state that for the Catholic Bible scholars the first relief was brought on by the encyclical letter entitled *Providentissimus Deus*?

J.G.: The appearance of modern exegesis in Rome can be connected to the foundation of the Pontifical Biblical Institute, which took place twenty years later. The Biblical Commission is older than that (it was founded 30th October, 1902 by Pope Leo XIII) and can be considered much more conservative.

Gy.B.: I think that for German Catholic Bible scholars it meant a great challenge that a great number of Lutheran Bible scholars lived and published works in the same country, who had a great influence.

J.G.: And, as a result, there were great exchanges of opinions. Not only at the University of Breslau but also for instance in Munster, the Lutheran and the Catholic Faculties lived next door to each other; another example for this could be Munich; and this fact of course resulted in a significant amount of the exchange of scholarly opinions.

Gy.B.: And at that time was the official or the personal relationship good between Catholic and Lutheran Bible scholars?

J.G.: This evolved gradually and in fact it only became true after the Second World War. The Catholic exegetists had to face many difficulties; and many times it was because they were too conservative. Internationally, this facilitated the formation of Society for New Testament (SNTS), which appeared as a British organization in which Anglican and Lutheran exegetists started working together. After the war, the Society extended its activities to Europe, too and the management started a debate on whether to let Catholic exegetists join the Society or not. The 1950's saw the first Catholic exegetists within the Society. I was among the first Catholic exegetists who were admitted; nevertheless, the most significant step taken was the admission of Rudolf Schnackenburg.

Gy.B.: But some of them had some problem with the magisterium of Rome.

J.G.: Max Zerwick and Stanislas Lyonnet both had this kind of difficulty. But this occurred in the 1960s and the rivalry between the Biblical Institute and the Pontifical Lateran University also had a role in this conflict. As a result, both Bible scholars had to abandon their teaching career.

Gy.B.: Let us get back to Bible scholars. We have talked about F.W. Maier; however, we can find other significant names here like Otto Kuss and Josef Gewiss or Rudolph Schnackenburg, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Josef Blinzler, and Josef Blank. Which of them is the most interesting personality in your eyes?

J.G.: I do not wish to assess them; I would prefer talking about those who have had an influence on me; however, I would like to emphasize it once more that Otto Kuss and Joseph Gewiss, or Rudolph Schnackenburg, Franz Joseph Schierse, Franz Mussner, Josep Blinzler and Josef Blan were all students of F.W. Maier. You can see from this, too that his influence was really powerful after the Second World War and in the 1960s. They achieved that the Catholic New Testament interpretation reached the same scholarly level as that of the Lutheran Church; what's more, in the 1960s the Catholic exegesis even took over the Lutheran one in a great number of fields.

Gy.B.: The series of the commentaries on the New Testament in German published by Herder is considered to be the most well-known among professionals in Hungary. A lot of them have been written by yourself. Most authors of this series are Catholic.

J.G.: This is a Catholic series of commentaries. Publishing House Herder started publishing it after the war in about 1946, and the first publisher's editor was Alfred

Wickenhauser. He, by the way, was planning a series of commentaries on the Old Testament as well, but in the end it was not realized. The first volume of the series of commentaries on the New Testament was the work of Rudolf Schnackenburg on the Letters of John. I joined the project only later and had a commentary published on the letters of the Apostle Paul sent from captivity to the Philippians, the Colossians and the Ephesians. This commentary was promptly accepted and used also by Lutheran Bible scholars. It became widely acknowledged. Unfortunately, the series was not fully completed: there are two or three scriptures from the New Testament, for example the commentaries on the Letter to the Thessalonians and the Book of Revelations, which is really sad. However, it did fill a great need and quite a few copies have been sold from it; it was even published in a pocket edition. However, the 1960s saw the greatest step forward when Schnackenburg and a Lutheran colleague of his from Switzerland created an ecumenical series of commentaries.

Gy.B.: Yes, this was the LCC – that is the Lutheran-Catholic Commentary series. From these, the commentary on the gospel of Matthew written by Ulrich Luz was published and the series also accepted your commentary as well.

J.G.: Yes, my commentary on the gospel of Mark was also published in this series. And this was a great thing at the time since it was the first ecumenical series of commentaries.

Gy.B.: However, the series has not been completed yet.

J.G.: Works are being carried out on this series, while the Herder commentary series has been closed down despite the fact that two more volumes are missing. The publishing house and the authors of the commentaries meet every year; the latest volume that has been published is the first Volume on the First Letter to the Corinthians, written by a Catholic exegetist from Frankfurt, Thomas Schneller. I would only like to emphasize that it was not only Eduard Schweizer who gave directions in connection with this commentary. However, the fact that the idea of an ecumenical commentary comes from the Lutherans. Besides Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg, Ulrich Wilcken and Josef Blank also took part in the planning phase.

Gy.B.: It is interesting that Ulrich Luz was an assistant to Eduard Schweizer for quite a long time. I have just read a nice piece of writing of his about his master. In the same volume, you wrote something similar about Schnackenburg. Let me ask you what personal memories you guard about Schnackenburg.

J.G.: Schnackenburg was one of those who had a great influence on me; and this was also due to the fact that he himself was a student of F.W. Maier, the father of modern exegesis in the Catholic Church. Schnackenburg had acquired a great circle of

international students and he worked a lot: he published a lot of his works and his ecumenical activities led to his becoming one of the Catholic chairmen of SNTS. We became close friends by the end of his life. We went on holiday together and we spent this time together. Most of the time we went to the Austrian Alps. He was an extraordinarily ascetic person due to which we sometimes argued as friends do. For example, it was a rule of his life that he would not spend even an hour more than ten days on holiday. Had he been obliged to prolong this period, he would have become really upset. Once the vacation was over he wanted to get back to his desk at once.

Gy.B.: Did he follow a tight schedule even on holiday?

J.G.: Naturally, during his holidays he was a bit more relaxed. We walked a lot totally absorbed in talks that seemed infinite, most of the time on specific questions concerning Bible studies. We were both from Silesia, which gave us a sort of sense of congeniality.

Gy.B.: Thus all important Bible scholars come from Silesia.

J.G.: Of course, this has a strong connection to Maier as well. Although he was not from Silesia but from Breslau, there were a lot of exegetists in the Catholic Church who came from Silesia.

Gy.B.: Thus it was not the university itself but Maier who had a great influence and this created several Catholic exegetists.

J.G.: Later he brought all of them over to Munich; and I became close friends with Schnackenburg due to this fact. During the communist era we travelled together since the Polish exegetists were eager to invite us. In this respect, the communism in Poland was a bit more liberal. There was a congress in Krakow in 1972, where we were private guests of the archbishop there who was called Karol Wojtyła.

Gy.B.: This sounds really interesting.

J.G.: We also met a lot of seminarians. The 1960s saw full seminaries in Poland.

Gy.B.: Let me tell you something here that you may not know either: in this period there were quite a few theologians, among them Ferenc Gál who learned Polish because this way they could acquire some new books on theology. At this time it was possible in Poland to publish some western books on theology while in Hungary it was just unfeasible. Thus a part of the publications written on theology were born with the help of the Polish.

J.G.: Perhaps I could tell you a story about this journey. We were at a conference in Krakow. It is interesting that archbishop Wojtyła would always take part in this conference despite the fact that he was not a Bible scholar. He spoke German well and I also speak a little Polish. It occurred when all the partakers of the congress stood up – and this is all history now. They made the sign of the cross and read out a text. Wojtyła, however, did not make the sign of the cross. I thought it was a text from a gospel. Later I realized that it was not at all a text from a gospel but a letter from Cardinal Wyszyński.

Gy.B.: So it means that they listened to the letter....

J.G.: Yes. They listened to it as if it were part of a gospel.

Gy.B.: Thus it was of great significance, and it was the sign of honour and respect towards the cardinal.

J.G.: At the same time it also meant that there was much orthodoxy in the Catholic Church. It meant that Wyszyński was basically considered the uncrowned king of Poland.

Gy.B.: I think that Stefan Wyszyński was in fact a great personality of a cardinal and without his help Wojtyła would never have been elected Pope.

J.G.: But he also did a lot for it. He was even imprisoned. I have been to that Franciscan monastery where he was kept under house arrest. This was once again back in Silesia. He told me that he hadn't had any idea where he was. The windows had all been boarded up and he was hermetically locked up and knew nothing of the outside world. This was quite an interesting experience and thus I have always kept in touch with Polish exegetists.

Gy.B.: And that also meant that Schnackenburg had a great influence on the Polish exegetists, too.

J.G.: Yes, inasmuch as it was possible at the time. During the communist era some books were translated into Polish and later a great number of my books were also translated; however, at that time it was much more difficult. It was not only Schnackenburg who was translated but he was highly respected in Poland. He was really born in Silesia although only by accident: his father was a forest engineer and that is why Schnackenburg was born in Katowice. His father died in the front during the very first week of the world war. This meant a real set-back to his family. His sibling was only two at the time and their mother was left all alone with the small kids.

Gy.B.: What was the epitome of the exegesis of Schnackenburg?

J.G.: It is quite hard to tell. He wrote twenty-four books on the New Testament, not only one. It cannot be said that he would have been specialized on the gospel according to Matthew; he was attentive to all the New Testament. He even dealt with the Old Testament and the whole cultural background to it. I still have to say that he was especially passionate about the literature by John. As I have already mentioned, it was his work that was first published on the letters of John in the series of commentaries Herder and later he wrote an incredibly long commentary on the gospel according to Saint John, too.

Gy.B.: In Hungary it was János Bolyki who published a great commentary on John; and despite the fact that he was a Calvinist, he quotes the work of Schnackenburg quite a few times. It is quite an event if a theologian of the Reformed Church uses the writings of a Catholic exegetist so intensively.

J.G.: Whoever examines the literature on John, they cannot evade Schnackenburg; he put incredible energies in working in this field.

Gy.B.: Let us change topics! In your opinion, what were the most significant questions and innovations of Biblical studies in the past century? What were the newer inventions and what are the latest trends?

J.G.: I think we should take a break and have a look at the research on the life of Jesus; first it was considered to be a fully Protestant direction of research but we have to tell that it actually led to some kind of chaos and it did not bring any significant result. Here I think of the comprehensive work of Albert Schweitzer on the researches of the life of Jesus. Although he summarized the researches on the life of Jesus with great exactness, the result was quite confusing since all researchers created their own subjective image of Jesus and they all wanted to prove that this is the image that can also be found in the gospels.

Gy.B.: Thus we can conclude that the research on the life of Jesus got into a cul-de-sac.

J.G.: Yes, indeed it was a dead-end.

Gy.B.: But later some newer initiative appeared.

J.G.: There was a short pause in this research and then came Rudolf Bultmann, who had a great influence within the Lutheran Church. He had a much stronger influence than Maier's impact on Catholic people. At that time basically all researchers of the New Testament of the Lutheran Church were considered to be a student of Bultmann. It posed new questions concerning the research on Jesus, among other

topics on the creation process of the gospels. In this situation it was quite a hard job to write just another book on Jesus. Perhaps I can tell you that in this situation it was I who made an experiment and wrote a book on Him. At the time it meant a great risk since I wrote my volume on Jesus by using a new method and I also drew together some existing ones. However, we also have to discover that the question of Jesus is a question of great importance even outside the Church. One of the manifestations of this fact is when young people say that they can accept Jesus but they cannot accept the Church. Thus we need to ask where this point of view comes from. Perhaps Jesus himself is more interesting than the preaching on Jesus within the Church. By all means we need to ask why all this is happening.

Gy.B.: Do you think that young people think that the preaching of Jesus was also of dogmatic nature?

J.G.: No, I do not know about that. And I am not sure either how it works in Hungary but preaching nowadays are quite often simply stupid.

Gy.B.: It is also said in Hungary that in Germany there were two well-known Jesuses: one from the university and another one from the pulpit.

J.G.: I do not think at all that this could be said: this is just a misunderstanding of the situation in Germany. It is true to say that one needs to work a lot to be able to comprehend Jesus. We also need intellectual force to discover Jesus. You also need to see that other great spirits are also keen on Jesus – even some of those who just cannot deal with the Church. Let me mention just one example. Karl Jaspers wrote a significant book on decisive people and he first mentioned Jesus. Moreover, Jesus was also re-discovered by the Jews.

Gy.B.: So perhaps this was a new direction in the research on Jesus: the research on Jesus the Jew.

J.G.: Perhaps this had started earlier. The Jews started to re-discover Jesus as early as at the end of the 19th century.

Gy.B.: Do you mean the book of Josef Klausner?

J.G.: Yes, Klausner and also Schalom Ben-Chorin's book entitled Brother Jesus. This book means quite an important stage of development. Jesus himself should be considered as a new component of an exegesis.

Gy.B.: Nowadays we can hear a lot about a sociological approach towards the research on Jesus – I mean the approach of Gerd Theissen. The method has been translated into Hungarian as well and it became well-known.

J.G.: It is once again an interesting topic since we cannot talk about Jesus without mentioning his environment, as if he had just been dropped straight from heavens. He was born into a given time, a given situation, a given people and a given religious culture. We need to get to know how Palestine looked like in Jesus' time and what economic situations he might have lived in because this way we can create a much more realistic picture of Jesus. Most of the land of Galilee was in the hands of big landowners who were living in Egypt, and residents only rented the land from them and they had to pay them for the rent. The exact knowledge of this social environment is extremely important when we analyse the words of Jesus when he says, "Blessed are the poor: the kingdom of Heaven is theirs." It is meaningless to examine without such background. Jesus always used to wander among the poor and he lived their life conditions.

Gy.B.: As far as I know there were quite a lot of poor people in Palestine in the days of Jesus since it was even overpopulated. Many people lived in a small terrain.

J.G.: These were the poor of the land. There are two words to describe the poor in Greek. One of them means those who have land and the others are those who need to beg – and these latter ones are called "ptochoi". They were so poor that the others just spat on them. And Jesus talked to these people. Jesus told the poorest of the poor that they were blessed. It is such a sociological point of view which we also need to take into account when interpreting the gospels. Those who are most in need of help are those who have been helped by the Church. This, however, should be a key experience gained from the teaching of Jesus.

Gy.B.: You as a professor have been very lucky since you have taught a lot of people and for a long period of time. How many students did you have in Munich?

J.G.: First of all I need to make a correction here: it was Munster where I first started teaching. There at the faculty of theology I had two or three thousand students. This was a period just after the Council, it was a real breakthrough. The faculty itself was quite interesting. It was the faculty of Karl Rahner, Ratzinger used to belong here for a time as well as Johann Baptist Metz. All of these names sound familiar not only that of Walter Kasper, just to say one example. This was a period of a great breakthrough and at the same time the interest towards the Bible had increased greatly. I need to say that just like Schnackenburg I also had quite a few students.

Gy.B.: Nevertheless, we can hardly find any Bible scholar among the council fathers.

J.G.: This is true indeed and it has a very peculiar story. Karl Rahner was one of the most decisive theologians of the Second Vatican Council.

Gy.B.: Thus the council were ruled by dogmatic scholars and canon lawyers.

J.G.: I need to say that concerning theology Karl Rahner was a decisive figure in the story. He attracted young people – Hans Küng and Josef Ratzinger both grew up in his shadow not like the Bible scholar Rudolf Schnackenburg. Rahner by this time had become quite well-known but he was still annoyed that not a single exegetist had become decisive at the Council. Or perhaps one, Beda Regaux from Belgium. I knew him well: he was a Franciscan monk who was also a member of the Biblical Commission. He perhaps joined the preparatory work of the document entitled *Dei Verbum* but he wrote such texts that upset all the conservative exegetists and eventually Rahner managed to hinder the publication of this text. Later he started the correction work on this text. There is a two-volume commentary on the texts of the Council, where you can read details about this.

Gy.B.: And you have quite a few ex-students who are not Bible scholars.

J.G.: Yes, I have about fifty students for whom I was the doctoral advisor, twenty of whom are currently running some department, too. And of course there are also some bishops among them.

Gy.B.: Could you please tell us some names from the list?

J.G.: There are many who have left for the USA since the Americans always fish for the best people. I would like to mention Hans-Josef Klauck from among these. He teaches in Chicago. And I would like to underline the name of Elisabeth Schüssler-Fiorenza as well.

Gy.B.: He is the great feminist woman theologian.

J.G.: Yes, she has developed in this direction. Braun is in Toronto, Frankenmölle is in Dortmund; others are at German universities like for example Dormayer. Akbanu is the bishop of Benin, Modisu is a bishop in Congo.

Gy.B.: Do you keep any relationship with these former students of yours?

J.G.: Yes, I do. They regularly return to Germany. Modisu is perhaps a bit ill. Conditions in Congo have been disastrous for some time now, there is always war and I do not even know how to call that state over there. The civil war has had a great impact on him.

Gy.B.: Professor, although you have retired for a time you keep on flying around the world.

J.G.: I give thanks to God that I am doing well and as long as my health allows me to travel I am willing to go on these journeys.

Gy.B.: As far as I know, last week you were in Alexandria, in Egypt.

J.G.: Yes, I went to Alexandria to visit Pope Theodor II. He is called a pope, too and not a patriarch. He is the pope of the Greek Orthodox Church in Alexandria and all over Africa. He is considered to be quite an open person towards us and Pope Benedict XVI also tries to approach the Orthodox. However, I need to tell you that Alexandria is in quite a difficult situation: Christians form a minority in the Islamic country and they live in the shadows of minarets and mosques. They are sometimes persecuted and once in a while there are also Christian victims killed for their faith. Not only in the cities but also in the countryside.

Gy.B.: In such a situation who do Bible scholars live in Africa? Do Bible scholars still live there at all?

J.G.: Yes, there are some but there could be more of them, I think. They are quite active as far as Christian-Muslim dialogue is concerned. I also published a book about the Koran in the past years. Whoever reads the Koran they need to realize that a half of it is like the Old Testament. Without these bases, the dialogue between Muslims and Jews is just impossible. But when we start talking about this, Muslims see it from a totally different angle. Thus I think that a lot of time has to pass before we can go on with this dialogue in a way that is effective. Christian exegetists also need to realize that the New Testament was born on the basis of the Old Testament, too. The Old Testament is the basis for the New Testament and it is impossible to understand the latter without the former one. And we need to say the same about Koran, too. And thus it has not really started yet.

Gy.B.: So we could say that the research on the Koran and the approaches to it are totally different from the research on the Bible and the approach used towards it, couldn't we?

J.G.: The research on the Koran does not pose any critique against the text itself; there are very few researchers of Islam who are critical. Our researchers of Islam have not noticed this difference either. Teleman Lagen, a significant researcher of Islam, has written a huge book on Muhammad published in two volumes but he simply renders the old tradition on hundreds of pages. There are few critical voices. Perhaps there is a need to do a historical-critical research on the Koran; moreover, a historical-critical research on Muhammad would also be a good idea. There are a lot of things that are uncertain about Muhammad. The question whether Mecca existed or not in the days of Muhammad has still not been answered. There are some who

say that Mecca did not exist at all at this time. He grew up under Syrian conditions. However, it is impossible to do a critical examination since they totally blench the facts. I do not mean an introduction like the one that Salman Rushdie did in *The Satanic verses* for which he was sentenced to death and they wanted to kill him. But we can encounter similar cases with other people too who think critically. Thus in this respect critical thinking is just impossible right now. The author of the Danish caricatures published in the press was given a special prize by Angela Merkel. She wanted to prove that there is freedom of opinion in Western Europe. Everybody can say what they think. However, it was quite a dangerous thing to do. The chancellor's deed, i.e. to appear together with someone who had something like this published in the press was considered quite courageous.

Gy.B.: Does it mean that even Muslims are not capable of interpreting the Koran to be a historical writing?

J.G.: Muslims are not incapable of doing this; they rather do not want to interpret it as such.

Gy.B.: On the other hand, we can say that Muslim religious communities are quite strong and solidary in Europe while Christian communities seem to be weak.

J.G.: I think that Muslim society should also change; society should be modernized in Muslim countries, too. But the strength of Islam does not manifest itself so expressly because it is that strong; it is rather due to the fact that Christianity is quite weak all over Europe. Otherwise Islam would not have such big possibilities. If we take a concrete look at it we can conclude that if we considered everything that is written in the Koran serious it would be almost impossible for a scholarly thinking person to accept it. That is why there are critical voices, too: for example, Bassam Tibi, who is a perhaps Syrian Arab political scientist and who is a professor at the University of Göttingen and he has written a book on the crisis of Islam. In his book he states that inasmuch as Islam stays the same and does not confront modern questions, it does not have a future.

Gy.B.: So this means that the Muslim world and religious thinking should change but at the same time it seems that due to religious reasons it is just impossible.

J.G.: Of course it will take a lot of time for these originally Muslim countries to initiate some change since there are not too many qualified persons living in these countries. Thus there isn't a mass which would think a statement over. And this will take quite a long time to change and probably it will be initiated from Europe.

Gy.B.: You have quite wide experience in Bible studies and in the Catholic Church and you know the life within the Church from different viewpoints. How do you see the future?

J.G.: In my opinion the future of the Church cannot be initiated from Wittenberg or even from Rome but rather from the third world. And I need to underline this statement of mine: neither from Rome nor from Wittenberg but from the third world.

Gy.B.: And where will the renewal of Bible studies come from?

J.G.: I think that we need to keep in touch and dialogue with the world and we need to focus on the more important questions. And we need to ask every time what a problem might mean in the life of Christians. We must not write *l'art pour l'art* books; rather we should focus our attention to this task of ours.

Gy.B.: Thus if I am not mistaken there is a need for such Bible studies works which are valuable not only from a scholarly point of view but those that can be read by people and from which some pastoral advantages can be drawn as well.

J.G.: Yes, but of course I mean works that are also valuable from an intellectual point of view.

Gy.B.: But this, of course, supposes quite a sensitive balance.

J.G.: Yes, it does but it should also manifest itself in preaching. They need to become important contentwise once again.

Gy.B.: I would like to thank you for this interview which has been very interesting for me. And thank you also for everything else. I hope you have enjoyed talking about these things, too. I would like to thank you for having visited us so many times and for having given such great support to our Biblical Conference and also for handing over the first prize named after you personally. With this prize we can honour those who have laboured a lot for Hungarian Bible studies. I wish you were able to visit us for many years from now and support this scholarly development. Where are you travelling from here?

J.G.: I'm flying to Rome.

Gy.B.: This means that you feel at home not only in Alexandria and Munich but also in Rome.

J.G.: We can say that, yes.

Gy.B.: Thus I ask God's blessing on all your journeys.

J.G.: Thank you very much.

GYÖRGY BENYIK INTERVIEWS JÓZSEF SZÉCSI

PhD József Szécsi was born in Szeged in 1948. He studied Theology at the Academy of Roman Catholic Theology (now the Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University) from 1966, where he obtained his PhD in Theology in 1974. Between 1975 and 1980 he studied at the National Rabbi Training Institute and then he got a scholarship to Braham Institute (1999), New York and to Yad Vasem Institute (2000), Jerusalem. From 1999, he has been teaching at the National Rabbi Training Jewish University as a member of the Department of Modern Languages and the Department of Cultural History. Since 1991, he has been secretary general to the Christian-Jewish Society. In 1996 he was awarded the Scheiber Sándor Prize and in 2008 he got the Knight Cross of the Order of Merit of the Republic of Hungary.

Dear Professor, Dear Józsi!

1, You are known as a religion philosopher and the secretary general to the Christian-Jewish Society. How many religions do you keep in touch with?

Before the so-called change of regime I had met X-ray Chief Medical Officer Dr. Gyula Gaizler, who was an excellent bioethics theologian¹ and who organized and ran the Christian-Protestant dialogue within the framework of the Ecumenical Society of Friends. Following one of my lectures on the Qumran, I proposed the establishment of a Hebraistic-Judaistic working group, which worked for three years: we held lectures and debates at Catholic-Reformed-Methodist etc. communities in Budapest. This was not an “interreligious dialogue”: we simply dealt with a circle of questions or another. At that time I did not even know what an interreligious dialogue meant; only those theologians who had managed to study abroad had any idea of this concept. I arrived at the dialogue in an autodidactic way and I have been doing it according to my own ideas even today; however, as it turned out, I have practically been using the same organizational and doctrinal elements as the whole world has.

I could study Catholic theology in Budapest; Orientalism at Eötvös Lóránt University and Judaism at the National Rabbi Training Institute. This was what led me to the research on the Jewish and Christian theological parallels; and in the January of 1991 I suggested founding a Christian-Jewish Centre the objective of which would have been scientific research; however, at the inaugural session Rabbi Tamás Raj suggested that the name of this association should be Christian-Jewish Society

¹ Gyula Gaizler (1922–1996), member of *Pontifica Academia Pro Vita*.

and we accepted it. Thus I got into contact with Judaism and started examining that part of the question.

As a member organization of the International Council of Christians and Jews, the Christian-Jewish Society, through common programs and occasions, has been in contact with the Islamic Communities in Hungary for about one and a half decades. As far as Far Eastern religions are concerned, the Society has relations with the Hungarian Society for Krishna Consciousness. Within the Christian-Jewish Society, we run a Christian-Jewish-Islamic Religious Free University every month.

The foundation of the Christian-Jewish Society was preceded by another organization where I possibly learnt about working in an association; this organization was called NOE, a Hungarian abbreviation for National Association for Large Families,² of which I was a founding member of board. Here I edited the internal magazine called "Gyűjtő" (Collector). Then I became secretary-general to the National Association of Families, within the framework of which I created a school board (Association of Families in Lovag Street) and I founded the only music trade union in Eastern Europe called TDDSZ Musica.

2, Are you from Szeged? And when did your connection to Hebrew language and culture start?

I am from Szeged; and I used to try to draw Hebrew letters under the desk even when I was at secondary school. Actually, I did the same with the Old Hungarian script or, more precisely, with its Scout version.

The biblical Hebrew language was taught by Professor Béla Görgényi (1909–1975) at the Academy of Roman Catholic Theology. He would always fail those at the exams who read Tetragrammaton, i.e. the name of God as Jehovah instead of Jahve. And he was right.

In my last year at the Academy of Roman Catholic Theology after great difficulties of administration I managed to become a guest student at ELTE; and there I could read Semitic philology, Arab, Akkadian and Egyptology from excellent professors. These included Károly Czeglédi,³ Sándor Fodor,⁴ Tibor Scher,⁵ Vilmos Wessetzky,⁶ and Géza Komoróczy.⁷ Professor Komoróczy would have liked to see

² In Hungarian: Nagycsaládosok Országos Egyesülete (NOE 1987).

³ Károly Czeglédi (1914–1996) orientalist.

⁴ István Hahn (1913–1984) classical scholar.

⁵ Tibor Scher (1912–1975) historian of the Antiquities.

⁶ Vilmos Wessetzky (1909–1997) Egyptologist.

⁷ Géza Komoróczy (1937–) Hebraist, Assyriologist.

me as an Arabic Only Major. Just to be on the safe side, the Dean's Office at ELTE sent my petition over to the National Office of Church Affairs to ask for their opinion; and it was turned down by the leader of the office, Imre Miklós⁸. So I went to the Rabbi Training Institute and I told the director Sándor Scheiber⁹ that I was interested in Jewish exegesis; thus he immediately asked me to accompany him to his class and I remained there for about five years before Sándor Scheiber, József Schweitzer,¹⁰ István Domán,¹¹ Dávid Weisz and István Berger.¹² So instead of an Arabist I became a Hebraist; or at least I took a bite of Hebraism.

3, Your father, József Szécsi was a well-known and beloved music teacher all around Szeged who never hid his religious conviction. When did you get in touch with music and what moved you to become a singer?

I was born 5th August, which is the indulgence day of the lower town church of Szeged; my father went there passing the night there and praying for me. This is how I became the “son of indulgence”. His prayer and the blessing love of my mother has been navigating my whole life.

As a music teacher and chorister, my father was the apostle of music of the southern region. Among choral works, he would always include some religion-related compositions. He was a great chorister: all his students still remember his classes at the secondary school. Building “B” of Ságvári Endre Grammar School used to be the Piarist Secondary School; he had attended school there. His teachers included, among others, Ödön Lénárd,¹³ who had been imprisoned for 18 and a half years. My father founded the well-known Szeged Youth Small Choir. He also initiated the Choir of Music Lovers of Szeged, and he was the first chorus-master of Szeged Open Air Theatre. He would achieve one success after another one for 25 years with University Choir of Szeged. Szeged Youth Small Choir (Ferenc Szalma opera singer, Ferenc Sapszon,¹⁴ chorus-master of Radio Chorus) sang at my baptism; then I was at the Music Lovers, at the open air theatre; at the age of 14–18, I already sang in the choir in Aida.

⁸ Imre Miklós (1927–2003) president of the National Office of Church Affairs.

⁹ Sándor Scheiber (1913–1985) folklore and Genizah researcher, director of the National Rabbi Training Institute.

¹⁰ József Schweitzer (1922–2015), national chief rabbi.

¹¹ István Domán chief rabbi (1922–2015), scholar of the Talmud.

¹² István Hahn (1937–1994) Hebraist.

¹³ Ödön Lénárd (1911–2003), a Piarist monk.

¹⁴ Ferenc Sapszon Senior (1929–2011) chorus-master of the Choir of Hungarian Radio (1966–1990).

By the end of my theological studies the idea had formed in me that I would not give over my conviction and my faith through some profession but freely, beside normal daily work as the Apostle Paul had done so: he was a tentmaker.

I used to teach Religious Education here and there. If I am not mistaken, for about a year and for the first time in my life I used to do physical work in e.g. a factory; however, I soon realized that besides this I was unable to do theoretical work. Lastly, I was a rapporteur at an export company, from where I ran away after a month to the Metropolitan Operetta Theatre.

It was a magical period of time which lasted just a year. *Fiddler on the Roof*, *The Gypsy Princess*, *Sibyll*, *Mickey Magnate*, *My Fair lady*, *Tobacco Captain*, *A Night in Venice*. I started to learn singing at this time and in a year's time I was admitted to the choir of the Hungarian State Opera House.

4, You studied theology in Budapest at the Academy of Roman Catholic Theology, which is today the Faculty of Theology at Pázmány Péter Catholic University. What are your memories like about these years?

I passed my final exams at Ságvári Endre Secondary School with flying colours and Bishop József Ijjas¹⁵ sent me to Budapest, to the “Central”, to the Central Seminary. This was good to my father because he thought that he would not be disturbed because of this in his jobs in Szeged; and the diocese of Csanád hoped that he would have a powerful church man who would later become either a teacher or some leader. However, my father was deprived of the post of chorus-master of the national leader MÁV Choir of Our Country and was simply asked to leave Szeged; however, he stayed here.

And I was eighteen and admitted to the “Central Seminary”, where a completely strange world was awaiting me: the bell would ring every hour, we would have to take a stroll with our “walking partner”, it was forbidden for us to go to the pictures; thus it was a kind of world the elements of which I could not comprehend at all. Moreover, there were only a couple of us in the group and there were two Greek Catholic boys, who were allowed to get married. Up until that time, I had no idea of this rule.

What's more, I started studying the New Testament as well, I obtained some knowledge of Church history and I did not approve of the celibacy rule for secular priests. Otherwise I had excellent teachers at the Academy of Theology: Pál Kecskés,¹⁶

¹⁵ József Ijjas (1901–1989) bishop of Szeged-Csanád, and then Archbishop of Kalocsa.

¹⁶ Pál Kecskés (1895–1976) philosopher, university teacher.

Ferenc Gál,¹⁷ Tamás Nyíri,¹⁸ Andor Szörényi,¹⁹ András Szennay,²⁰ György Zemplén,²¹ and József Félegyházi.²² I learned the love for ecumenicity from Imre Timkó²³: he was a fabulous lecturer. Later I realized that inter-confessional dialogue was the antechamber of inter-religious dialogue, and it was him who had taught it to me.

Otherwise, the group of seminary students was a great company. A large number of excellent people are well-known today, like the following ones; they took the same courses as I did. László Vanyó,²⁴ Gyula Takács²⁵ or the recently deceased János Komáromi. However, there were also among them Győző Somogyi,²⁶ Péter Erdő,²⁷ Miklós Blankenstein,²⁸ Pál Bolberitz,²⁹ Alfréd Turay,³⁰ Gyula Márfi,³¹ Pál Keresztes,³² Péter Harrach,³³ Miklós Beer,³⁴ Asztrik Várszegi³⁵ and even Huba Rózsa,³⁶ who once invited me to have some grilled chicken and gave me a half... I also organized one or two more significant events; for instance, the stage version of the *Apocalypse of Enoch* on the stage of the "Hungarian School" of the Institute.

¹⁷ Ferenc Gál (1915–1998), university teacher of dogmatic studies.

¹⁸ Tamás Nyíri (1920–1994.) philosopher, his manual is entitled *A filozófiai gondolkodás fejlődése (The Development of Philological Thinking)*.

¹⁹ Andor Szörényi (1908–1967) Biblical doctor.

²⁰ András Szennay (1921–2012.) university teacher, chief abbot at Pannonhalma (1972–1991).

²¹ György Zemplén (1905–1973) moral theologian, fellow worker of Lipót Szondy.

²² József Félegyházi (1906–1982) church historian.

²³ Imre Timkó (1920–1988) Early Christian Literature historian, bishop of Greek Catholic Diocese of Hajdúdorog.

²⁴ László Vanyó (1942–2003) university teacher, professor of Early Christian Literature.

²⁵ Gyula Takács (1947–) Bible scholar and professor of the New Testament.

²⁶ Győző Somogyi (1942–) the artist of the nation, Hungarian graphic artist and painter who has been awarded the Kossuth Prize.

²⁷ Péter Erdő (1952–) canonist, university teacher, cardinal, president of CCEE (Conseil des Conférences Episcopales Européennes) (2005–2016).

²⁸ Miklós Blankenstein (1947–1994), deputy of bishop.

²⁹ Pál Bolberitz (1941–) philosopher, university teacher.

³⁰ Alfréd Turay (Budapest, 1944–) Catholic priest; from 1973 he taught philosophy at Gál Ferenc College of Theology, was its rector from 1985, and a papal prelate from 1993.

³¹ Gyula Márfi (1943–) Bishop of Veszprém.

³² Pál Keresztes (1945–) researcher of the New Testament.

³³ Péter Pál Harrach (1947–) ex minister and the vice president of the parliament.

³⁴ Miklós Beer (1943–) bishop of the Vác Diocese.

³⁵ Asztrik Várszegi (1946–) biblical professor of the Old Testament.

³⁶ Huba Rózsa (1939–) Bible scholar and professor of the Old Testament.

5, But finally you did not become a Roman Catholic priest but a happy family man. How many children do you have?

Yes, I could not become a priest because, and it is not my fault, at present marriage to secular priests is not allowed in the Latin ritual of the Catholic Church. I tried to become a Greek Catholic, but I had to face rigid rejection of this wish of mine on behalf of the administration of the Church. And the Armenian Church was no exception either. At that time the Second Vatican Council talked about deacons who would be allowed to get married and I thought that it would be introduced in Hungary as well. However, at that time it was no issue of debate in this country. I have an excellent wife: we have had six children altogether, five of them are alive.

6, Where did you go on with your studies?

I did a PhD in Theology at the Academy of Theology; the title-topic of my dissertation were the reductions of Paraguay. After that, I studied some years at ELTE and then at the Rabbi Training Institute. Here director Sándor Scheiber asked me to order the books in the library.

And I was faced with a quantity of about 150.000 volumes on Hebraism and Judaism; I learnt the most here about Jews. I became chief librarian. Beside this I would sing at the Opera House under the chorus-masters Miklós Szalay and Ferenc Nagy and of course I was a member of the Goldmark Choir of the Rabbi Training Institute led by Emil Ádám. There were cases when Sándor Scheiber asked the Opera House to let me go to a conference if there was a play on at the same time. After the worships on Friday at the Rabbi Training Institute, Sándor Scheiber gave fantastic lectures at the Kiddush of the Institute, in the ceremonial hall. It was a wonderful period of time in my life. He told us a story and I wrote a short story from it which was published in the magazine entitled Új Élet (New Life); and then he quoted my writing in a foreign magazine as some daily folklore. I was lucky enough to be able to take part in some trainings of the Jad Vasem Institute in Jerusalem and I also won a scholarship named after professor Randolph Braham.³⁷

7, And which institutes of higher education have you taught at?

First I taught Biblical languages in the period of the so-called political regime change, in the “flying theology” operated by Gábor Iványi, i.e. in one of the organi-

³⁷ Randolph Braham (1922--) historian of the Holocaust; his most important work is entitled *A népirtás politikája: a holocaust Magyarországon* [The policy of genocide: Holocaust in Hungary].

zations of the Methodist community of Hungary, where Tamás Raj³⁸ and Győző Somogyi also gave lectures.

Later I taught at the Wesley János Pastor Training College at the Department of Old and New Testaments, languages and biblical exegesis at the Pentecostal Theological College at the Old Testament Department, Greek language at Logos University; I led the Old Testament Department at the Baptist Theological Academy, and I gave Introduction to Judaism and Interreligious Dialogue lectures at Zsigmond Király College / University.

Right now I give lectures on the New Testament at Golgota College of Theology, in a Protestant theological institute, for more than thirty freshers. I also teach Greek and Latin Languages, Reading Texts from Septuagint and Vulgate, Ancient History of the Jews, Interreligious Dialogue and History of Philosophy at OR-ZSE, which is a Hungarian abbreviation of the National Rabbi Training-Jewish University. I am the curator of the incunabula, manuscripts and antiquities collection of OR-ZSE.

Earlier I used to be a scholar at the Budapest Archives and I was also a scholar at the Hungarian Auschwitz Foundation – Holocaust Documentation Centre, which was the predecessor of the current Holocaust Museum and later I was an educational leader here.

9, You are known in Hungary as an expert in Septuagint; how did your relationship deepen with this text? Why do you consider it important to do researches on this text?

I realized only after a while that the Bible of Christianity at first was the Septuagint, and that it was just as important as the Hebrew or the Latin Scripture, namely the Tanakh and the Vulgate.

In the spring of 2017, there was an excellent conference on Septuagint in Alba Iulia, where both of us could give a lecture. At the Rabbi Training Institute, I also teach Text Reading from the Septuagint which I think is unique and there is no other Christian theology where it is taught, despite the fact that it is a “Christian Bible”.

On behalf of Protestants, it was József Zsellengér³⁹ who held a series on the books of the LXX; from this book, I dealt with the Book of Tobias. The research on Septuagint is a new chapter in Biblical studies; and I think we should give it as much importance as to the Hebrew and Latin texts.

³⁸ Tamás Raj (1940–2010) chief rabbi, Member of Parliament.

³⁹ József Zsellengér (1966–) theologian of the Reformed Church, university teacher.

10, Which areas of the Rabbinic Literature have you dealt with? Who are your favourites?

Sándor Scheiber taught the Sanhedrin, István Domán the Pesahim and Dávid Weisz the Berachot tract. At that time, László Vanyó would have liked to re-read the Greek and Latin scriptures of the Fathers several times; and I wanted to do the same with the Talmud.

I think Vanyó, whom we simply called Póci, managed to do more in this field. Rabbinic literature is extremely important since it makes the texts of the New Testament become alive; without this literature I think it is a simply frivolous attempt to talk about the theology of the New Testament.

11, How many conferences have you given as a leader of the Christian Jewish Society and how many volumes have been published in your care?

It was Sándor Scheiber who first asked me to write some articles of a Biblical lexicon (biblical books) and my first more significant study was published in *Vigilia* on the comparative analysis of the Our Father and Kaddish. Not long ago we published the event list of the 25-year-old Christian Jewish Society (1991–2016), with 5–10 major events per year, i.e. conferences, and several lectures each month, cultural events in Budapest and all over the country. We are part of the International Christian-Jewish Council from Kiev to Seville through London or Jerusalem and Rome, but we also work in the Carpathian Basin, Austria, Slovakia and Romania. In addition, I give several international and domestic conferences and I give lectures at many smaller events a year.

I have published four volumes of studies which, in addition to Judaism, touch upon other areas as well, such as interreligious dialogue. There are magazines on the internet as well where writings can be published. Since 2001, I have been the editor of the Christian-Jewish Theological Almanac, in which studies are published on behalf of Jewish, Christian, believer and non-believer authors; Islam has also been present in it for years now. In 2017, we also published a foreign language Christian-Jewish Theological Almanac, with studies in English, German, Hebrew and Arabic languages. The Interreligious Almanac of Terézváros has been published for five years now in a row, with writings of the same quality. I am one of the editors of the magazine *Egyházfórum* (Church Forum). We also have some smaller, *ad hoc* publications: for example, the latest one has been the booklet of the enouncements of the Christian Jewish Prayer VI.

12, You have relations with all three monotheist religions: Jewish, Christian and Muslim religions. Which one are you most attached to, and which is the dialogue that you have been able to do the most for?

To tell you the truth, it is quite difficult to answer this question since the Christian-Jewish Society is not a company but just a small “enterprise”; more precisely it does

not have enough money to operate as an office and thus it is not able to exercise a strong influence on Hungarian society. In the first years we managed to make a new concept, i.e. interreligious dialogue, become accepted; more precisely, in Hungary it was all about Jewish and Christian dialogues.

Unfortunately, however, in order to have an interreligious dialogue going on, we would need some interconfessional dialogues as well. This would be an ecumenical approach; however, only traces of this approach may be found and only officially; basically, it just does not work in Hungary. It may be somewhat better but not much than the church gatherings organized in the framework of the former Patriotic Popular Front. Moreover, as far as Christians are concerned, the relationship between Christianity and daily politics has not been clarified for at least a hundred years, and also due to the socialist period, there has been an ineffective ecclesiastical structure operating in Hungary, more precisely an organization on the edge of extinction with millions of internal contradictions and problems.

The large and small churches form separate worlds, and they do not cooperate with each other, often clinging to distorted images of each other. As far as Jewish people are concerned, there are a lot of everyday conflicts and problems surging from the variety of confessions, which of course embitters relationships. And Islamic communities form another, separated world again and the relationships between them have not exactly been cordial at all.

And if neither Christianity, nor Judaism nor Islam can reconcile their believers in our country or in the world, then how could there be any relationship between the world religions? Despite all this, we are doing our best; however, we are not willing to become engaged in day-to-day politics of the world.

Earlier both the Christian and the Jewish parties of the Christian-Jewish dialogue thought that it was pointless trying to reconcile. Now both parties ask why we don't do this and that too, and why we do this or that in the way we do. One very serious problem is that Christianity does not have a real concept of state of this world, and it only swims along with daily politics, is either the tacit or acting servant of day-to-day politics, or it produces religious-political fundamentalism.

For interreligious dialogue several things are needed: on the one hand, you need to know the other party and on the other hand you need to have a personal relationship with them. I have been trying to get to know and be in touch with Christianity and Judaism for forty years now and I have been doing the same with Islam for about one and a half decades; but does one swallow make summer, I wonder? In the Hungarian Catholic Church there is a group of traditionalist priests who are against both the Councils and all ecumenical attempts.

13, How do you see the problem of anti-Semitism?

During a dialogue with the other I often look for answers to my own questions. When meeting a Jew, Christians start attacking them for not accepting Jesus as their Messiah. As far as Jews are concerned, they ask why the sentence “The train for Auschwitz is leaving” is shouted at every football match.

Jews in general are not interested in the question of Messiah at all. What’s more, Jesus did not call himself Messiah but used the concept of the “Son of Man”. Naturally, Jews are also interested in religion and Christians are also interested in politics; but the quality of these interests greatly differ from each other. The two thousand years of theological anti-Judaism, unfortunately, did not cease with the Second Vatican Council and the subsequent work of the Holy Seat. Christian preaching in Hungary still contains a considerable amount of theological anti-Semitism. The Catholic Church in Hungary just cannot face the rough anti-Semitic pronouncements of Ottokár Prohászka and the psychopathic inquisitorial work of Saint John of Capestrano.⁴⁰ This is simply absurd.

In the recent period of political anti-Semitism, a codified anti-Israel approach has also appeared. The problem of Jerusalem today, since it is on the one hand “the eternal capital of Israel” and on the other hand “the third most sacred city of Islam”, is added to this. And there is no way out of it.

14, How did you follow the development of anti-Christianity?

Continuously. Political systems and thus socialism too carried some anti-Christian behaviour and persecution. Here in the Carpathian Basin we only get to know about the murdering of about a hundred thousand Christians annually from the television. We have regular lectures and analyses of this at the Christian-Jewish Society; but not only about this but about anything that concerns either Jews or Christians or their religion. I do monthly analyses with the following title: “The press says that...”

15, What are the obstacles in the way of an efficient dialogue with Muslims?

As everything, it has got a lot of causes. We do not know them, we have false pieces of information about them, and we get to know them through different political filters. Once upon a time there was a colonizing Europe; then there is the influence of a significant neo-Protestant leadership of the USA on world politics; Afghanistan,

⁴⁰ Péter Kulcsár: János Kapisztrán (John of Capestrano), Budapest, 1987. Péter Róbert: “Kapisztrán János másik arca” [The other face of John of Capestrano] in Christian-Jewish Theological Almanac, 2005. Editor: József Szécsi. Budapest, 2005, pages 269–281.

Iraq, Arab Spring and the Syrian War; the migration within Europe is untrackable; and continuous terrorism has created a rationally unprocesable situation. The anti-Israel approach is becoming stronger and stronger, i.e. what I have always said is true: We can do any nice or good thing and we do; however, the strong movements of great politics can tread on it in a matter of seconds and they actually do it, too. Right now, interreligious dialogue is standing in front of me as one of the sentences from the opera of Bizet entitled Carmen: "I cannot clearly see whether it is a rope or a bullet."

16, You have got to know quite a rich culture of music...

The world of opera is a fantastic one. The greatest ones include *La bohème*, which is just wonderful; but *Carmen* or *Khovanshchina* cannot really be surpassed either. For me, the chorus of pilgrims in *Tannhäuser* or that of prisoners in *Fidelio* match with the music of Bach.

God allowed me to sing in the Opera House for 15 years, among others, I could sing the shortest solo in *Madama Butterfly*, the one-word role of the imperial officer. According to the rules of applause, I could go before the curtains first and I received great applause and ovation as everybody thought the main character would come out first.... Here I worked together with Ferenc Szalma, who played the role of Bonc and who used to sing at my baptism when I was a baby. I sang in the choir of the Opera House and I continuously got smaller and smaller roles. Perhaps I could have become a good soloist but I always followed a two-ended life: I never left theology but always worked on it, I taught it and I organized events.

After ten years I left the Opera since somehow I got bored with it: the choir and the orchestra might have been good, or the choir-singers, or the conductor but all of them together were usually not good enough. I went to the Budapest Archive from which I presently ran back to the Opera since there there is only one letter, that of Tatjana... András Fehér was the chorus-master and he was glad to take me back.

My son Máté is a great bassist: he started off at the Opera House and has sung in Pécs, Baja, Miskolc and Kaposvár; recently he got the main role of a modern opera in Debrecen. When the Communists left Miskolc to go down to Budapest and they dismissed the National Popular Band, the chorus was completed with forty more people and the State (later National) Choir was formed and it was led by Miklós Pászti. He and my father were among the greatest chorus-masters. Concert and oratorio choirs started, and here I sang the most beautiful works of music for 25 years.

We even went to Israel once where we sang the *Barber of Seville* with La Scala of Milan. A man's choir of ten persons took part in it from the State Choir. Having left the National Choir, at present I sing the bass solos of the church masses from Schubert, Mozart, etc.

19, What do you think constitutes the success of your TV programme?

The chief editor of the Department of Religion of Danube Television invited me to edit a Jewish religious programme entitled “Hear, Israel”. It is a monthly programme. There used to be a Jewish programme in the so-called “state-owned” television, too. Mine was different from it because I did not edit the official program of a church but rather gave a comprehensive picture of the Jewry in Hungary. Thus the programme was more colourful and better and, on top of that, it could be watched even in Israel.

Then came some rationalization and the programme was done away with; who needed it, anyway? I could take part in an international television conference in Syria in 2007. Following the conference, I led a Christian-Jewish-Islam interreligious round table with great viewing statistics that is still mentioned today. However, there came another rationalization.... Albeit since then it has become the number one question in the whole world.

19, Who were your most favourite students and what do they do now?

My best student at the Rabbi Training Institute was István Darvas:⁴¹ right now he is the rabbi of the Synagogue of the same Institute. I used to give free lessons at home to, for example, Péter Tillinger, who was a great student of the Reformed University. I cherish the memories of some of my Baptist students as well.

20, Are there any wishes that have not been fulfilled in your life?

I would have liked to become a Roman Catholic priest. My experience is that if I tell something to somebody – and I tell the same that a priest would – it does not have as much credit as a priest would have. If I stand on the pulpit and tell something, and the priest tells the same thing in the Mass, then it is always him who is the winner. I sincerely appreciate celibacy, but I regard it as a theological defect in its present form even if it is only a question arising in Europe and in America in our world today.

This is also related to the situation of women in the Catholic Church. I think that unfortunately we are right now at a level where the social structure of ancient Jewish society used to stand, although it is generally considered to be a lower ranking theology by Christian theology. And some lines of a poem come to my mind: There is a train on the open track lurking outside, nobody is brave enough to reach for the gear lever.⁴²

⁴¹ István Darvas (1974--) chief rabbi.

⁴² Imre Máté: Knock and the door will be opened to you or his other poem entitled Sacred Cows. “With pure heart” Brim portfolio - Sunway booklets, 3 Editor: György Szondi. Reprint of the edition of 1956, page 9.

BIBLIOGRAPHY OF JÓZSEF SZÉCSI**Tanulmánykötetek:**

- „Fölkél egy Csillag!” – tanulmánykötet. Budapest, 2004. 1. kiad.; 2014 2. kiad.
Judaisztikai érintések. Tanulmánykötet. Budapest, 2013.
Judaisztikai érintések 2. Tanulmánykötet. Budapest, 2015.
Judaisztikai érintések 3. Tanulmánykötet. Budapest, 2017.
Omnia ad maiorem Dei gloriam! – Beszédek Gyenes, Diás, Vonyarc, Vashegy és Balatonyörök templomaiban. Diás, 2017.

Tanulmányfüzetek:

- II. János Pál pápa izraeli megnyilatkozásai. Budapest, 2000.
Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz. Budapest, 2000.
Jegyzetek az „Emlékezünk: megfontolások A Soáról” c. szentszéki dokumentumhoz. Budapest, 2000.
Az abortusz az ókori zsidó-, római- és a korai keresztény forrásokban. Keresztény– zsidó Társaság. Budapest, 2004.
A Miatyánk és a Káddis. Keresztény–zsidó Társaság. Budapest, 2005.
A keresztény–zsidó párbeszéd Magyarországon 2006. ICCJ Conference 2006, Vienna, 2 to 5 July 2006. német-angol-magyar kiadvány. Budapest–Wien, 2006.
A zsidóság ábrázolásának új szempontjai a kereszténység hitoktatásában. Keresztény– zsidó Társaság. Budapest, 2012.
Mendelssohn Éliás c. oratóriuma szövegének magyar fordítása. 2014. márc. 9. Budapest, Zeneakadémia. www.mrze.hu
Keresztény–zsidó Társaság 1991–2014. Keresztény–zsidó Társaság. angol–német– magyar kiadvány. Budapest, 2015.
Beszéd. VI. Keresztény–zsidó Imaóra. 2017 jan. 2. Avilai Nagy Szent Teréz Templom. Budapest, 2017.

Könyvek kiadás alatt:

- A héber nyelv revitalizációja. Magyar Nyelvstratégiai Intézet. Budapest, 2017.
A Paraguayi redukciók (2018)
Karácsonyi előadások a Nemzeti Énekkarban (2018)
Zeneművek szövegeinek fordítása – Nemzeti Énekkar (2018)

Tudományos segédkönyvek:

- Latin–magyar kéziszótár a Vulgata zsoltáraihoz. Bibliatudományi segédkönyvek sorozat 1. Budapest, 2015.
Görög–magyar kéziszótár az újszövetségi iratokhoz. Bibliatudományi segédkönyvek sorozat 2. Budapest, 2016.
Az ókori zsidóság története. Bibliatudományi segédkönyvek sorozat 3. Budapest, 2017.

Szerkesztő:

- Keresztény–zsidó Teológiai Évkönyv 2001–2017. (magyar nyelvű) Budapest.
 Christian-Jewish Theological Yearbook 2017. (idegen nyelvű) Budapest.
 Terézvárosi Vallásközi Évkönyv 2013–17. Budapest.
 A holocaust nem teológiai véletlen – a keresztény–zsidó kapcsolatok néhány dokumentuma.
 Budapest, 2007. 1. kiad., 2011. 2. kiad.
 A Tízparancsolat. Konferenciakötet. Budapest, 2010.
 Egyházfórum. Keresztény közéleti–kulturális folyóirat.

Tudományos cikkek, dolgozatok:

- Ábel–Zsuzsanna – Képes Bibliai Lexikon. Budapest, 1987. társszerző. Lexikoncikkek.
 Magyarországi zsidó szótárak és praeparatiók a Bibliához. Budapest, 1984. Új Élet-január 15.
 Korreferátum. Az ezredforduló erkölcsi kihívásai zsidó és keresztény szempontból. Nemzetközi Konferencia – Budapest. szerk. Szécsi József. Budapest, 1994. 91–93.
 Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához. Szeged, 1996.
 A zsidóság ábrázolásának szempontjai a keresztény hitoktatásban. Minoritás Könyvek 2.
 Vérvadak üzenete. Budapest, 1996. 101–109.
 Példabeszéd a Tánáchban, a Talmudban és a Midrásban. Szeged, 1997.
 Varga Béla interjúja Szécsi Józseffel: Interjú Dr. Szécsi Józseffel, a magyarországi keresztény–zsidó dialógusról. Menora Egyenlőség. Az észak-amerikai Magyar Zsidóság lapja. 1997. jan. 3. 4–5. old.
 Jegyzetek Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 1995. szerk. Benyik György. Szeged, 1997. 63–70.
 II. János Pál pápa izraeli látogatása. Egyházfórum – folyóirat. Pécs, 200/3. 13–18.
 A csoda a zsidó irodalomban. I–II. rész. Budapest, 2002. Remény–1–2. sz.
 Keresztény–zsidó szabdközműves párbeszéd kérdőjelekkel. KELET. A Magyarországi Symbolikus Nagypáholy hivatalos lapja. 2002/1. Budapest, 27–35.
 A tolerancia fény és árnyjátékai (A Biblia összekötő és a politika szétválasztó szorítása az ezredfordulón) – A remény él... – A zsidó jövő távlatai. szerk. Halmos Sándor. Debrecen, 2004. 200–214. (konferenciakötet)
 „Katolikus a zsinagógában – rendhagyó találkozások” Debrecen és határon túli testvérhitközségeink VI. nemzetközi tanácskozása 2004. máj. 7–9. Találkozások. szerk. Halmos Sándor. Debrecen, 2004. 110–117. (konferenciakötet)
 „Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz” Magyar Zsidó Szemle – Új folyam. szerk. Lichtmann Tamás. Budapest, 2004. 33–47. (folyóirat)
 „A zsidóságot közvetítette az életembe” in. Kertész Péter: A könyvek hídjai. Emlékfüzér Scheiber Sándorról. Budapest, 2005. 94–101.
 „Prayer with fasting – Tobias 12,8” Keresztény–zsidó Teológiai Évkönyv 2005. Budapest, 2005. szerk. Szécsi József.
 „A háláchá” Református Szemle, 2005/1. 23–38. szerk. Adorjáni Zoltán. (folyóirat – Erdély)
 „A megtérés fogalma a zsidó gondolkodásban” Remény. 2005/3. 25–31. (folyóirat) szerk. Benedek István Gábor.

- „A zsidóság ábrázolásának szempontjai a keresztény hitoktatásban” *Egyházfórum*, 2005/4. 14–17. Keresztény közéleti-kulturális folyóirat. szerk. Wildmann János
- A magyarországi katolikus hittankönyvek zsidóságképe (1969–1996). *Egyházfórum*, 2004/6. 8. Keresztény közéleti-kulturális folyóirat. szerk. Wildmann János
- „Felix Mendelssohn-Bartholdy: Athália” ford. Kosztolányi Dezső és Szécsi József Magyar Rádió Énekkara és Szimfonikus Zenekara, 2005. jan.29. Budapest, 2005. 34–47. (hangversenyfüzet)
- „Felix Mendelssohn-Bartholdy: Lobgesang” magyar fordítás: Szécsi József. Nemzeti Filharmonikusok, 2005. nov. 15. Budapest, 2005. 22–29. (hangversenyfüzet)
- A holocaust nem teológiai véletlen – Nyíri Tamás emlékezete. Hinnen – Itt vagyok. Debreceni és határon túli testvérhitközségeinek VIII. nemzetközi tanácskozása. Debrecen, 2006. 159–179.
- A holocaust nem teológiai véletlen – a keresztény–zsidó kapcsolatok néhány dokumentuma. szerk. Szécsi József. Budapest, 2007. (könyv)
- Interjú a Scheiber Sándor-díjas Szigeti Jenővel. *Remény (folyóirat)* 2007. 3. sz. 4–5.
- A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai. *Shalom – zsidó évkönyv* 2007. szerk. Halmos Sándor. Debrecen, 45–50.
- Logosz-képzetek az ókori zsidó gondolkodásban. 449–462. *OR-ZSE Évkönyv* 2004–2007. szerk. Schőner Alfréd. Budapest, 2008.
- Philo vallásfilozófiája. *Remény*, 2008. 1. 3–8.
- Jegyzetek a Tízparancsolathoz. *Remény*, 2008. 2. 3–10.
- Bálványimádás és képimádás az ókori Izraelben. *Remény*, 2008. 3. 14–20.
- A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai. *Egyházfórum*. 2008. 3. 16–18.
- „benedicta inter mulieres Iahel” – Jegyzetek Debóra énekéhez. Zoltárok, himnuszok, imádások. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2008. szerk. Benyik György. Szeged, 2009. 95–113.
- A keresztény–zsidó párbeszédéről. *Egyházfórum*, 2009. 3. 29–31.
- Keresztények és zsidók párbeszéde. *Szív*. 2009. október. 14–17.
- Az aszketizmus, a szüzesség és a coelibatus a zsidó gondolkodásban. *Ökumené*. 2009. 2. 10–25.
- A monogámia és a poligámia zsidó vallási joggyakorlata. *Remény*, 2009. 1. 6–14.
- A Debóra titok I. *Remény*, 2009. 2. 8–16.
- Jegyzetek a Tízparancsolathoz. Konferenciakötet. szerk. Szécsi József. Budapest, 2010. 92–107.
- A szív a Biblia Hebraicában és a Talmudban. *Remény – folyóirat*. 2010/3. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2010. 16–20.
- Kisszé há-Kávód – A Dicsőség Trónja. in. „Vízión és valóság” A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai. szerk. Dobos Károly Dániel és Fodor György. Budapest, 2011. 311–317.
- Sechiná. in: Marton J., Oláh Z. (szerk.). *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György köszöntése*. Budapest–Kolozsvár 2011.

- Jegyzetek az új vallási törvényhez. in. Egyházügyi, vallásszabadsági tudományos konferencia. Budapest, 2011. november 21. szerk. Erdélyi László. (konferenciakötet és DVD) Budapest, 2011. 148–153.
- Prozeliták. Veritas et vita. BTA Teológiai Szakfolyóirata. szerk. Veres András Péter. 2011/1. 13–32.
- Alexandriai Philo és a János evangélium prologusának Logosz-tana. Veritas et vita. BTA Teológiai Szakfolyóirata. szerk. Veres András Péter. 2011/2. 33–40.
- Jegyzetek az Eszter tekercs héber szövegének görög betoldásaihoz. Apparatus Biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére. szerk. Lukácsi Zoltán és Martos Levente Balázs. Győr, 2012. 261–266.
- A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsességképe. Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat. 23. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2011. szerk. Benyik György. Szeged 2012. 311–320.
- „Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere!” Interjú a 90 éves Dr. Schweitzer József nyugalmazott országos főbábiával. Vallástudományi Szemle – folyóirat. szerk. S. Szabó Péter. 2013/3. 175–188.
- A Ruách háKódes, a Sechiná és a Bát kól. Veritas et Vita. A BTA Teológiai Szakfolyóirata 2011/1. szerk. Veres Sándor Péter. Budapest, 2013/1–2. 11–26.
- A zsidóságot közvetítette az életembe. in. Kertész Péter szerk. A könyvek hídjá. Emlékfüzér a 100 éve született Scheiber Sándorról. Budapest, 2013. 98–105.
- „Az egész Föld örömmel énekeljen az Úrnak!” A Keresztény–zsidó Társaság koncertje a Terézvárosi Adventista Gyülekezetben. 2013. jan. 26. DVD-VIDEO. Goldmark Kórus, Adventista Énekkar, Székelyhidi Hajnal, Szécsi József, Fekete László, Neumark Zoltán közreműködésével.
- Goldmark Kórus hangversenyéről a József utcai Baptista gyülekezetben 126. old. A Magyarországi Baptista Egyház Országos Missziói Közgyűlése 2013-as kötetében. Keresztény–zsidó Társaság – Szécsi József.
- Christlich-jüdischer Dialog in Ungarn. Dialog – Du-Siách. Wien, 2014. 32–41. Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit.
- Egy lehetséges holokausztoktatási koncepció felé. in. Párbeszéd a vészkorszak kultúrájáról. A Magyarországi Cionista Szövetség és a Keresztény–zsidó Társaság konferenciakötete 2014. nov. 3. – Budapest, 2014.
- Újszövetségi teológiai képzetek életforma következményei. A család egykor és ma. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoport. szerk. Barna Gábor és Kiss Endre. Szeged-Budapest, 2014. 18–28.
- „A holocaust nem teológiai véletlen” – Nyíri Tamás emlékezete. in. Halmos Sándor: A debreceni zsidóság története 1840–2007. Debrecen, 2014. 280–293.
- Über den christlich-jüdischen Dialog nach dem Systemwechsel in Ungarn. in Dialog – Du-Siách. Wien, 2014. April. Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Wien, 2014. 32–41.

- A cedáká és a zákát. A jótékonykodásról a zsidóság és az iszlám világában. *Egyházfórum – Keresztény közéleti-kulturális folyóirat* 2014/1. szerk. Wildmann János. Pécs, 32–39.
- A szív a Biblia Hebraicában és a Talmudban. 16–21. A Debóra titok II. 21–28. in Remény. *Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat*. 2010/3. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2014.
- Schöner Alfréd új könyve: *Izrael kapuinak őrzője*. in Remény. *Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat*. 2014/1. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2014. 24–27.
- A Tóra előtti lét. in Remény. *Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat*. 2014/3. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2014. 4–6.
- Keresztény–zsidó Társaság 1991–2014. in *Vallástudományi Szemle*. 2014/3–4. főszerk. S. Szabó Péter. Budapest, 2014. 47–55.
- Egy lehetséges holokausztoktatási koncepció felé. in *Vallástudományi Szemle*. 2014/3–4. főszerk. S. Szabó Péter. Budapest, 2014. 183–187.
- M. Akiyama: Szécsi József (szerk.) *Keresztény–zsidó Teológiai Évkönyv 2012*. *Studies in medieval thought*. Japan, 2014.
- A megtérés fogalma a zsidó gondolkodásban. „Bűnvallás és kegyelem” Vallástudományi konferencia 2012 Wesley János Lelkészképző Főiskola. szerk. Hubai Péter. Budapest, 2014. 472–482.
- The Zedekah – Charity. The Bible and Economics. *International Biblical Conference XXV*. 22–24 August 2013. ed. György Benyik. Szeged, 2014. 331–345.
- „Benedicta inter mulieres Iahel”. *Jegyzetek Debóra énekéhez*. *Egyházfórum* 2015/1. Pécs, 2015. 32–50.
- „Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere!” Interjú a 90 éves Dr. Schweitzer József ny. országos főrabbiával. *Remény – folyóirat*. 2015/1. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 6–13.
- Egyes keresztény hívek sárga csillaggal ültek a padokban. in *Új Élet (folyóirat)* 2015. március 15. 4. old.
- „Nem minden órában történik csoda!” A csoda a zsidó irodalomban. in *Csoda és tudomány. A pátriárkák korától napjainkig*. *Yerusha (folyóirat)* 2015 december. Különszám. OR-ZSE Biblikus Konferencia 2015. szerk.: Kárpáti Judit–Oláh János–Répás Annamária. Budapest, 2015. 87–107. (ISSN: 2064–8189)
- Hungarian Christian-Jewish Society 1991–2014. – Wien.
- „Nem minden órában történik csoda” – A csoda a zsidó irodalomban. Budapest, 2015. 87–107. in *Yerusha – Különszám 2015 december ingyenes (folyóirat)*. *Csoda és tudomány a pátriárkák korától napjainkig*. szerk. Kárpáti Judit–Oláh János–Répás Annamária. OR-ZSE Biblikus Konferencia 2015.
- Goldmark Kórus hangversenyéről a József utcai Baptista gyülekezetben 126. old. *A Magyarországi Baptista Egyház Országos Missziói Közgyűlése 2015-ös kötetében*. *Keresztény–zsidó Társaság – Szécsi József*.
- Az eukhárisztia fogalmáról az antikvitásban, az ókori zsidó irodalomban. *Áldozat – vallástudományi szimpozion*. Wesley János Lelkészképző Főiskola Budapest, Budapest, 2015. máj. 1–3. 47. old.

- Egyes keresztény hívek sárga csillaggal ültek a padokban. *Új Élet – folyóirat* 2015. márc. 15. 4. old.
- A 25 éves Keresztény–zsidó Társaság vallásközi konferenciája. *Vallástudományi Szemle – folyóirat*. Budapest, 2016/2. 111–114.
- Perú urvú! A család egykor és ma 4. konferencia. Programfüzet. Szeged, 2017. 20.
- Az ábrahámí vallások a mono- és poligámiáról. *A házasság és a család*. szerk. Barna Gábor és Kiss Endre. Szeged, 2016. 47–57.
- Internatinal Council of Christians and Jews Consultation. Budapest, 2015.
- Löchu nőránóná... Jertek, énekeljünk az Úrnak... in. *Új Élet (folyóirat)* 2016. március 1. 3. old.
- A zsidó–keresztény–iszlám vallásközi párbeszéd jelene. in. *Hírmondó – Hegedűs-Csáky Körzet. (folyóirat)* 2016. Tavasz/Nyár 5776. 13–15. old.
- Eliezer ben-Jehuda. A modern héber nyelv születése. in *Remény. Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat*. 2016/1. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2016. 15–18.
- A 25 éves Keresztény–zsidó Társaság vallásközi konferenciája. in *Vallástudományi Szemle* 2016. XII. évfolyam 2. szám. 111–114. old.
- Az irgalom (eleosz) az újszövetségi iratokban. in *Egyházfórum (folyóirat)* XXXI. (VI. új). 2016/2. Budapest, 2016. 24–26.
- Lehet-e vallás politika nélkül, avagy lehet-e politika vallás nélkül? Sárospataki füzetek. *Teológiai tudományos szakfolyóirat*. 2016/4. 105–108.
- Löchu nőránóná... Jertek, énekeljünk az Úrnak... Beszéd az Avilai Nagy Szent Teréz templomban az V. Keresztény–zsidó Imaórán. *Új Élet – folyóirat*, 2016. márc. 1.
- A zsidó–keresztény–iszlám vallásközi párbeszéd jelene. 2016 tavasz/nyár. *Hegedűs-Csáky Körzeti Hírmondó*. 13–15. old.
- Erőszakról és háborúról az ókori zsidóság és a rabbinikus irodalom tükrében. Gyűlölet és kiengesztelődés. 26. *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. szerk. Benyik György. Szeged, 2016. 173–182.
- Szécsi Józsefbibliográfia. *Magyar Bibliikusok Lexikona*. szerk. Benyik György. Szeged, 2016. 170–171.
- Sálóm áléchem! Pax tibi! Szálejm álejkum! Vigília – folyóirat. 2016/12. 925–927.
- Lehet-e vallás politika nélkül, avagy lehet-e politika vallás nélkül? *Remény – folyóirat*. 2016/2. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2016. 3–6.
- Sábát sálóm! A zsidómisszió vége – egy új vatikáni dokumentum. *Remény – folyóirat*. 2017/1–2. szerk. Benedek István Gábor. Budapest, 2017. 52–54.
- Zsidó identitás és kereszténység. Hit és tapasztalat konferencia. *Evangélikus Hittudományi Egyetem*. szerk. Béres Tamás. Budapest, 2017. 17–22.
- Ajánlás a könyvborítón. *Fogalmak harca – Írások a 70 éves Kiss Endre tiszteletére*. szerk. Garaczi Imre, Hudra Árpád. Veszprém, 2017.
- A chochmá és a korai rabbinikus irodalom. *Lelkipásztor. Evangélikus lelkészi szakfolyóirat*. 2017/11. 409–412.
- Tolerancia? *Lelkipásztor – Evangélikus lelkészi szakfolyóirat*. 2017/6. 220–222.
- Sevá micvót bené Noách. Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliába és az ősegyházban. 27. *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. szerk. Benyik György. Szeged, 2017. 327–336.

- Az abortusz az ókori zsidó-, római- és a korai keresztény forrásokban I. rész. „Kaleidoscope” internetes orvostudományi folyóirat 2017. szerk. Forrai Judit.
- Vallások és felekezetek dialógusa. Beszámoló az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem és a Keresztény-zsidó Társaság konferenciáiról – Budapest, 2017 november. in Vallástudományi Szemle. Budapest, 2017/4. 155–157. szerk. S. Szabó Péter.
- Bevezetés a zsidó misztikába – Kabbala. in Lángolt a szívünk – A 70 éves Takács Gyula köszöntése. Budapest, 2017. 274–286.
- Nimród. Remény. Zsidó társadalmi, közéleti, kulturális folyóirat. Budapest, 2017/ 3–4. szerk. Benedek István Gábor.

Tanulmányok a Keresztény-zsidó Teológiai Évkönyvekben 2001–2017

- „Meglátni és cselekedni!” Angelo Rotta szegedi kapcsolata – embermentés 1944-ben: Nagy Tibor (2001)
- Abortusz az ókori zsidó forrásokban (2002)
- Antiochiai szent Ignác (2003)
- A háláchá (2004)
- Imáság böjttel – Tóbiás 12,8 (2005) proszeukhé metá nésztejász – Tobit 12,8 – Prayer with fasting – Tobias 12,8 (2005)
- A holocaust nem teológiai véletlen! – Nyíri Tamás emlékezete (2006)
- „The Holocaust is not a Theological Incidence” – In Memoriam Thomas Nyíri (2006)
- Philo vallásfilozófiája (2007)
- Jegyzetek a prófétaágról a zsidó gondolkodásban (2008)
- Aszketizmus, szüzesség, coelibatus, monogámia, poligámia és a zsidóság (2009)
- A vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatai (2010)
- Az angyalokról a zsidó gondolkodásban (2011)
- ojkiá párá thálásszán – ház a tengerparton ApCsel 10,6 (2012)
- Hét keresztény egyházi megnyilatkozás (2012)
- Jegyzetek az Eszter tekercs héber szövegének görög betoldásaihoz (2013)
- Akit nem avattak Boldoggá – Bernovits Vilma hitoktató (2014)
- Erőszakról és háborúról az ókori zsidóság és a rabbinikus irodalom tükrében (2015)
- A hellenisztikus zsidó éra és a „fősz” (2016)
- KZSTÉ szerzői bibliográfia 2001–2016 (2016)
- A héber nyelv revitalizációja (2017)
- A Keresztény-zsidó Teológiai Évkönyv 2001–2017 magyar nyelvű köteteinek szerzői bibliográfiája (2017)

Tanulmány a Christian-Jewish Theological Yearbook-ban (2017)

Tolerance? (2017)

Tanulmányok a Terézvárosi Vallásközi Évkönyvben 2003–2017

- Papság a zsidóságban – jegyzetek (2013)
- Ásré há-is...(2014)

- Néhány gondolat a vallásközi párbeszédhez (2014)
 „Minden keresztényben lakik egy zsidó...” (2015)
 Semá Jiszráél! (2015)
 Bevezetés a Kabbalába (2015)
 Jertek énekeljünk az Úrnak! (2016)
 A házasság, mint Istennek szentelt élet (2016)
 Beszéd a VI. Keresztény–zsidó Imaórán (2017)
 Ír Dávid (2017)
 Terézvárosi Vallásközi Évkönyv Névmutatója 2013–2017 (2017)

A Keresztény–zsidó Társaság rendezvényeinek katalógusai 1991–2016

- Keresztény–zsidó Társaság 1991–1993
 Keresztény–zsidó Társaság 1991–2002
 Keresztény–zsidó Társaság 1991–2016 rendezvénykatalógus

Tanulmányok a Vivészer Lánú folyóiratban (Bét Élijáhu – Páva utcai zsinagóga)

- Logosz-képzetek az ókori zsidó gondolkodásban Budapest, 2013. dec. 27. 5–10.
 Jegyzetek a Tízparancsolathoz. Budapest, 2014. jan. 24. 6–10.
 Az újszövetségi iratok. Budapest, 2014. ápr. 4. 3–11.
 Papság a zsidóságban. Budapest, 2014. ápr. 18. 4–10.

Tanulmányok a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia köteteiben (1995–2017)

- Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 1995. szerk. Benyik György. Szeged, 1997. 63–70.
 Példabeszédek a Tánáchban, a Talmudban és a Midrásokban. Jegyzet Qumrán és az Újszövetség messianisztikus írásmagyarázatához. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 1997. szerk. Benyik György. Szeged, 1998.
 „Nem minden órában történik csoda...” Megillá 7b. A csoda a zsidó irodalomban. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 1998. szerk. Benyik György. Szeged, 2000. 139–156.
 Jegyzetek a Septuaginta hatalom és karizma szavaihoz. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2000. szerk. Benyik György. Szeged, 2003. 149–164.
 Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2001. szerk. Benyik György. Szeged, 2005. 89–114.
 Az abortusz az ókori zsidó, római és a korai keresztény forrásokban. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2003. szerk. Benyik György. Szeged, 2004.
 A háláchá. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2004. szerk. Benyik György. Szeged, 2005. 169–191.
 A Tóra a zsidó gondolkodásban. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2006. szerk. Benyik György. Szeged, 2005.

- „benedicta inter mulieres Iahel” – Jegyzetek Debóra énekéhez. Zsoltárok, himnuszok, imádások. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2008. szerk. Benyik György. Szeged, 2009. 95–113.
- A korai posztbiblikus zsidó irodalom bölcsességképe. Isteni bölcsesség, emberi tapasztalat. 23. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2011. szerk. Benyik György. Szeged 2012. 311–320.
- Az első századok keresztény–zsidó disputáinak Jézus-képe. Jézustól Krisztusig. 24. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2012. szerk. Benyik György. Szeged, 2013. 263–274.
- The Zedekah – Charity. The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV. 22–24 August 2013. ed. György Benyik. Szeged, 2014. 331–345.
- Erőszakról és háborúról az ókori zsidóság és a rabbinikus irodalom tükrében. Gyűlölet és kiengesztelődés. 26. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2015. szerk. Benyik György. Szeged, 2016. 173–182.
- Sevá micvót bené Noách. Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliába és az ősegyházban. 27. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2016. szerk. Benyik György. Szeged, 2017. 327–336.
- Rabbinikus áthallások a Római levél 11. fejezetének néhány sorában (16.17.22.26. 28.29.). Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2017. szerk. Benyik György. Szeged, 2017.

Folyóirat szerkesztés

- Gyűjtő. szerk. Szécsi József. Budapest, 1987. Nagycsaládosok Országos Egyesülete. 3 szám.
- Názáreti. szerk. Szécsi József. Budapest, 1988. vallási szemle. 1 szám. (Budapesti Karmelita Rendház Könyvtára)
- Fonó. szerk. Szécsi József. Budapest, 1990–1991 Lovag utcai Iskola Családjainak Szövetsége havi folyóirat.
- TDDSZ-Musica. szerk. Szécsi József. Budapest, 1990–1991. havi szakszervezeti folyóirat
- Egyházforum. Keresztény közéleti-kulturális folyóirat. szerkesztő: Szécsi József. Pécs, 2005-től.

THE AUTHORS OF THIS VOLUME

- Dr. AKIYAMA Manabu János PhD – Classical Philology and Patrology Faculty, Tsukuba University (Japan)
- Dr. BARŠČEVSKI, Taras PhD – President of Catholic Biblical Society in Ukraine, Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb (Republic of Croatia)
- Dr. BENYIK György PhD – President of International Biblical Conference in Szeged, Gál Ferenc High School, Szeged (Hungary)
- Prof. Dr. CIFRAK, Mario – Head of Biblical Department of Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb (Republic of Croatia)
- Prof. Dr. CZIRE Szabolcs – Education Advisor of Unitarian Church of Transylvania, Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca (Romania)
- Dr. CSERNAI Balázs PhD – Theological College in Győr (Hungary)
- Dr. HORVÁTH Endre PhD – Gál Ferenc High School, Szeged (Hungary), Director of Catechetical Institute of Szabadka (Serbia)
- Dr. IONIȚĂ, Alexandru PhD – Institut für Ökumenische Forschung Hermannstadt, “Lucian Blaga” University, Sibiu (Romania)
- Dr. habil. KOCSIS Imre – Theological Faculty of Pázmány Péter Catholic University, Budapest (Hungary)
- Dr. habil. KÓKAI-NAGY Viktor – Debrecen Reformed Theological University Debrecen (Hungary), Selye János University, Komarno (Slovakia)
- Dr. KORMOS Erik PhD – Reformed Theological Academy, Sárospatak; Hungarian Adventist Theological Seminary, Budapest (Hungary)
- Dr. KOVÁCS F. Zsolt PhD – Catholic Theological Faculty of Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca (Romania)
- Dr. habil. KRÁNITZ Mihály – Theological Faculty of Pázmány Péter Catholic University, Budapest (Hungary)
- Dr. habil. MARTOS Levente Balázs – Member of Pontifical Biblical Commission in Rome; Theological College in Győr (Hungary)
- Prof. Dr. MEISER, Martin – Evangelical Theological Faculty of University of Wuppertal-Saarbrücken (Germany)
- Dr. OLÁH Zoltán PhD – Catholic Theological Faculty of Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Alba Iulia (Romania)
- Dr. habil. PRICOP, Cosmin – Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest (Romania)
- Dr. PRŠA, Monika – PhD candidate of Biblical Department of Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb (Republic of Croatia)

- Dr. RACZYŃSKI-ROŻEK, Maciej PhD – Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum (Poland)
- Prof. Dr. SCHIMANOWSKI, Gottfried – Evangelical Theology of University of Tübingen (Germany)
- Prof. Dr. SCHUMACHER, Thomas – Director des Bibel-Orient-Museums, University of Freiburg (Switzerland)
- Dr. SZÉCSI József PhD – President of Jewish-Christian Society in Hungary, Jewish Theological Seminary, Budapest University of Jewish Studies (Hungary)
- Prof. Dr. TOFANA, Steila – Orthodox Theological Faculty of Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca (Romania)
- Dr. WITTKOVSKY, Vadim – Institut für Classical Philologie of Humboldt-University, Berlin (Germany)

Edited by  **JATE
Press**

H-6722 Szeged, 30-34 avenue Petőfi Sándor.
www.press.u-szeged.hu

Chief editor: Szőnyi Etelka
Size: B/5, number of copies: 200, job number: 24/2018.