Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 9 (1919)

Heft: 3

Artikel: Die zwei Schlusskapitel 15 und 16 des Römerbriefes als ursprüngliche Bestandteile dieses Schreibens

Autor: E.H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403931

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die zwei Schlusskapitel 15 und 16 des Römerbriefes als ursprüngliche Bestandteile dieses Schreibens.

Die Frage, ob die Kapitel 15 und 16 schon ursprünglich zum Briefe des Apostels Paulus an die Christengemeinde zu Rom gehört haben, oder aber — wenigstens teilweise — als spätere Zutaten anzusehen sind, reicht sehr weit in das christliche Altertum zurück und hat zu einer kaum übersehbaren Masse wissenschaftlicher Arbeiten Veranlassung gegeben. Schon Origenes († 254), der grösste Gelehrte der alten griechischen Kirche, der sich mit der Feststellung des authentischen Bibeltextes beschäftigt hat, bemerkt in seiner Erklärung des Römerbriefes zur Schlussdoxologie, Röm. 16, 25—27, der Gnostiker Marcion, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts für die von ihm in Rom gestiftete Gemeinde einen Kodex neutestamentlicher Schriften zusammenstellte, habe diesen Abschnitt ganz und gar weggeschnitten (penitus abstulit). Wie wenig Origenes das billigt, erkennt man aus der Zwischenbemerkung, Marcion habe überhaupt die evangelischen und apostolischen Schriften verfälscht (a quo interpolatae sunt). Für sich allein käme also die marcionitische Zustutzung kaum in Betracht. Allein Origenes muss beifügen, dass es sich auch in Handschriften, die von marcionitischer Willkür unberührt geblieben seien (in exemplaribus, quae non sunt a Marcione temerata), mit den erwähnten Zeilen eigenartig verhalte: in einigen Abschriften folge nämlich nach den Worten: „Was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde“ (14, 23), sofort: „Dem aber, der euch stärken kann“ (16, 25), also die heutige Schlussdoxologie, während andere Exemplare am Schlusse den *heutigen Text hätten* (in fine id, ut nunc est

positum, continent). Diesen Text hält also Origenes für richtig. Er macht aber an der gleichen Stelle dem Gnostiker Marcion den weitern Vorwurf, er habe von der zitierten Stelle an (14, 23) „bis ans Ende“ (usque ad finem) „alles zerschnitten“ (cuncta dissecuit). Es liegt kein Grund vor, die von Rufinus herstammende lateinische Übersetzung des nicht auf uns gekommenen griechischen Wortlautes dieser Notiz für ungenau zu halten. Der sorgfältig gewählte Ausdruck dissecare lässt im Gegenteil erkennen, dass der Übersetzer den von Origenes ausgesprochenen Gedanken in ganzer Schärfe wiederzugeben versuchte: Marcion hat das, was im Römerbrief heute — schon in der Zeit des Origenes — von 14, 23 „bis ans Ende“ folgt, in Stücke zerschnitten, also nicht einfach die ganzen Kapitel so wie die Schlussdoxologie gestrichen (penitus abstulit), sondern dadurch, dass er den vorhandenen Text teils stehen liess, teils tilgte, die bisherige Aufeinanderfolge der apostolischen Äusserungen unterbrochen und — wie man wohl zu ergänzen hat — die beibehaltenen Fragmente in neuer Weise miteinander verbunden und dem ganzen Briefe angefügt (vgl. *Zahn*, Einleitung I, S. 268 ff.). So weiss *Volkmar* (Paulus, Römerbrief, Zürich, 1875, S. 65) genau zu sagen, dass zwar die Empfehlung der Schwester Phöbe (16, 1—2) und die Grüsse, die Paulus aus seinem Kreise in Korinth bestellt (16, 21—24), „unzweifelhaft echte Stücke“ sind; was aber zwischen diesen beiden Stücken steht, sieht er als Einschiebungen an, die erst um 120 oder noch später — um 145 — hinzugekommen sind (S. XV). Er ist daher der Meinung, „die Kirche des reinen, von jeder noch so katholisch gewordenen Satzung freien Evangeliums habe nicht bloss das Recht, sondern auch die Pflicht“, den Römerbrief in seiner „ursprünglichen Einheit und Einfachheit“ wiederherzustellen. Danach hätte die Kirche im Gegensatz zu dem bereits ganz „katholisch gewordenen“ Origenes vielleicht zu dem in Rom wirkenden Marcion zurückzukehren, der nach Volkmar sein Neues Testament im Jahr 138 zusammengestellt hat (a. a. O., S. XIII).

Bisher ist die Kirche der von Volkmar ihr auferlegten „Pflicht“ nicht nachgekommen. Sie ist offenbar noch nicht davon überzeugt, dass die von Marcion dem Römerbrief gegebene Fassung die ursprüngliche sei. Dieser Meinung war auch *Tertullian* († um 220) nicht. Er zollt in seinem 207 entstandenen

Werk Contra Marcionem dem römischen Gnostiker keineswegs das Lob, den Römerbrief in seiner ursprünglichen Einfachheit wiederhergestellt zu haben, sondern erhebt wider ihn den Vorwurf, er habe hauptsächlich in diesem Brief (in ista vel maxime epistola) „grosse Löcher“ (foveas) gemacht, indem er beseitigte, was ihm nicht gefiel (auferendo quae voluit). Das erkenne man leicht, wenn man seinen Text mit dem unverfälschten Neuen Testament der afrikanischen Kirche vergleiche (de nostri instrumenti integritate parebit). Tertullian schrieb aber kein bibelkritisch-exegetisches, sondern ein dogmatisches Werk: es war ihm darum zu tun, wider Marcion und seine Genossen die Gotteslehre des Alten Testamentes zu verteidigen. Daher lässt er sich auf keine nähere Prüfung der von Marcion angefochtenen Stellen ein, sondern beschränkt sich in seinen Zitaten auf Äusserungen, die Marcion nicht geglaubt habe streichen zu müssen (quae eradenda non vidit). Nun beruft er sich auf eine Reihe von Stellen aus den elf ersten Kapiteln des Römerbriefes (Adv. Marc. V, 13. 14). Während Marcion sich damit brüstete, die Evangelien und die paulinischen Briefe korrigiert zu haben, betont Tertullian, die Katholiken ihrerseits hätten die neutestamentlichen Schriften „weder durch Streichung, noch Zusatz, noch Veränderung“ zu verbessern gesucht (remediaremus), um mit ihnen in Übereinstimmung zu stehen: „was wir sind, das sind die Schriften von ihrem Anfang an“ (quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo. De praescr. c. 37). Als Tertullian schriftstellerisch tätig war, gab es bereits eine lateinische Übersetzung des Neuen Testamentes; Tertullian kannte sowohl den Originaltext wie die Übersetzung (vgl. De monog. c. 11); er war in der Lage, sich über die in der Kirche als ursprünglich anerkannte Gestalt eines paulinischen Briefes ein Urteil bilden zu können. Er fand aber, dass Marcion von den zehn Briefen, die er in seine Bibel aufgenommen hatte, nur den kleinen Brief an Philemon unverändert gelassen habe (Adv. Marc. V, 21).

Auf Grund dieser Zeugnisse wird man annehmen dürfen, dass trotz Marcion der Römerbrief schon von Anfang an auch die beiden Kapitel 15 und 16 umfasst habe. Wie es sich erkläre, dass hinsichtlich der Stelle, wo sich ursprünglich die heutige Schlussdoxologie befunden habe, in den ersten Jahrhunderten eine gewisse Unsicherheit herrschte, lasse ich hier

unberücksichtigt. Ich versuche nur, ein wenig näher darauf einzugehen, wie der Apostel, am Ende seines Schreibens angelangt, noch einmal auf das zurückblickt, was ihn persönlich mit der angeredeten Gemeinde verbindet, und nachträgt, was er ihr zur Befestigung der persönlichen Beziehungen etwa noch sagen kann. Es steht mir fest, dass der Apostel mit der eigenartigen Reise, die er vorhat — von Korinth aus über Jerusalem nach Rom! —, einen ganz besondern Zweck verfolgte. Gewiss wollte er auch in Rom das Evangelium verkünden; aber der eigentliche Zweck der beabsichtigten Reise war das nicht, denn in Rom gab es bereits eine Gemeinde, von deren Glauben man allenthalben mit Bewunderung redete (1, 8). Der eigentliche Reisezweck galt der Einigung zwischen Osten und Westen, Jerusalem und Rom, Judenchristen und Heidenchristen. Dieses Werk bereitet der Apostel vor mit seinem langen Schreiben. Die dogmatischen Ausführungen (Kap. 1—8) beruhen nicht auf der Voraussetzung, dass die römischen Christen über diese Dinge noch nicht genügend unterrichtet seien, sondern sind geschrieben, damit die Leser aus direkten Mitteilungen das Evangelium kennen lernen, das der Apostel predigt, und darum keinen Vorurteilen oder unfreundlichen Stimmungen gegen ihn Raum geben. Solche hatte der Apostel insbesondere auf seiten seiner Volksgenossen zu befürchten. Das gibt ihm Veranlassung (Kap. 9—11), sich über das Verhältnis zu äussern, in welchem sich nun das Judentum zum Reiche Gottes des Neuen Bundes befindet. Und da sich die Gemeinde der Welthauptstadt bereits aus Juden- und Heidenchristen zusammensetzt, liegt es an ihr, den Beweis zu leisten, dass eine kirchliche Gemeinschaft zwischen Gläubigen von so verschiedener Herkunft möglich ist. Diesem Gedanken waren insbesondere Kap. 12—14 gewidmet. Damit hat der Apostel eigentlich gesagt, was er für nötig hielt, um den Zweck seiner Romreise vorzubereiten. Was er noch beizufügen hat, sind Äusserungen, die man mit dem Schluss einer Predigt vergleichen kann, in welchem sich der Sprechende in mehr persönlicher Weise unmittelbar an seine Zuhörer wendet und ihnen, bevor er von ihnen scheidet, noch einmal das in Erinnerung ruft, worauf er besonderes Gewicht legt, oder auch Dinge, die hätten missverstanden werden können, genauer formuliert. Betrachtet man die Schlusskapitel des Römerbriefes unter diesem Gesichtspunkt, so enthalten sie keine Zeile, die

auffällig wäre und als willkürlicher späterer Zusatz erscheinen könnte.

I. 15, 1—6: *Von der Christenpflicht, in der Gemeinde die Eintracht zu erhalten.* — „Schuldig sind wir, die Gefestigten, die Schwachheiten der Ungefestigten zu ertragen“ (15, 1). Ich glaube, dass die Vulgata den Sinn dieses Verses vollkommen richtig wiedergibt, wenn sie *ἡμεῖς οἱ δυνατοί* mit nos firmiores und *ἀδυνάτων* mit infirmorum übersetzt. Einen verwandten Gedanken hat der Apostel freilich schon 14, 1 ausgesprochen, aber dort, wie der Zusammenhang klar zeigt, eine ganz bestimmte Klasse von Ungefestigten im Auge gehabt: er dachte an den „*im Glauben* schwachen“ Judenchristen, der leicht in Furcht geriet, durch Preisgebung einer bisherigen Form der Religionsübung das Heil einzubüssen, das ja doch dem Christgläubigen auf Grund seines Glaubens *(πίστις)* auch dann zugesichert ist, wenn er die Vorschriften des jüdischen Zeremonialgesetzes nicht mehr für verbindlich hält und nicht mehr beobachtet. Hier (15, 1) hingegen redet er von einer allgemeinen Verpflichtung, die Juden- und Heidenchristen in gleicher Weise angeht. Als gefestigt konnte sich der Judenchrist ansehen, der z. B. das hergebrachte Speisegesetz immer noch für verbindlich hielt; ihm musste die Weigerung des Heidenchristen, sich dieser Vorschrift zu unterwerfen, als Schwäche erscheinen, die ihn nicht zur religiös-sittlichen Vollkommenheit gelangen liess. Aber nicht minder musste der Heidenchrist geneigt sein, dem judenchristlichen Bruder, der an seiner bisherigen Religionsübung nichts änderte, Schwäche zum Vorwurf zu machen, die ihn nicht von der christlichen Freiheit Gebrauch machen liess. Beide sind in ihrer Art gefestigt (vgl. 14, 5); weder der eine noch der andere ist zu tadeln; auch Paulus selbst rechnet sich zu den Gefestigten, ohne hier zu sagen, in welchem Sinne er das versteht. Aber beiden schärft er die Pflicht ein, „die Schwachheiten“ der Ungefestigten, d. h. das, was ihnen als ein aus „Schwachheit“ zu erklärendes Verhalten erscheint, zu dulden. Von einem „Ertragen“ *(βαστάζειν)* kann man nur reden, wo es sich um etwas Unangenehmes handelt. Angenehmer wäre es natürlich sowohl dem Judenchristen wie dem Heidenchristen, wenn sich je der andere Teil nach ihm richten wollte; aber unter den gegebenen Verhältnissen war das nun einmal nicht zu erwarten und nicht zu fordern. Sollte die Eintracht in der Gemeinde nicht gefährdet werden, so mussten beide Teile Verträglichkeit üben.

Unverträglichkeit in zulässigen Dingen hat ihren Ursprung in der „*Selbstgefälligkeit*“, mit der man sich zum massgebenden Muster für andere macht. Daher lässt der Apostel der positiven Forderung, Verträglichkeit zu üben, sofort die negative folgen, sich nicht von Selbstgefälligkeit bestimmen zu lassen *(καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν)*. Auf dieser Mahnung besteht er mit so grossem Nachdruck, dass man sie nur aus dem Zusammenhang zu reissen und zu verstümmeln braucht, um sie mit scheinbarem Recht als eine geradezu unmoralische bezeichnen zu können. Er fährt nämlich fort: „Jedermann von uns (Vg. vestrum) gefalle dem Nächsten“, richte sich also in seinem Verhalten so ein, dass er das Wohlgefallen des Nächsten erwirbt. Dem Zusammenhange nach kann das aber nur heissen: Man nehme in Übungen, durch die sich Juden- und Heidenchristen infolge ihrer Herkunft unterscheiden, aufeinander schonende Rücksicht; keiner dränge dem andern sein eigenes Verhalten auf, sondern richte sich unter Umständen auch dann nach ihm, wenn ihm die in Frage kommende Anschauung des Bruders als „Schwäche“ erscheint. Das entspricht den Weisungen, die der Apostel schon 14, 13 ff. gegeben hatte. Damit aber die Zumutung, auf die Vorstellung und Gewohnheit des Nächsten schonende Rücksicht zu nehmen, nicht als Gestattung unredlicher Augendienerei aufgefasst werde, fügt Paulus ausdrücklich bei: „zum Guten, zur Erbauung“. Die Rücksichtnahme hat also doch nur so weit zu gehen, wie das „zum Guten“ und „zur Erbauung“ erforderlich ist. „Das Gute“ *(τὸ ἀγαθόν)*, das der Apostel meint, ist hier wohl identisch mit „dem Guten“, das er sich 14, 16 als das spezifische Besitztum der Christgläubigen *(ὑμῶν τὸ ἀγατόν)* denkt und das gelästert werden könnte, wenn ein Christ durch Rücksichtslosigkeit in nebensächlichen, an sich indifferenten Dingen moralisch zugrunde gerichtet würde. „Das Gute“ ist also wohl das Heil, in dessen Besitz jedes Gemeindemitglied gefestigt wird, wenn man unnötige Beunruhigungen vermeidet und dem Nächsten nichts zumutet, was sein Gewissen beschweren könnte. Mit dieser schonenden Rücksicht wird das gemeinschaftliche „Gute“, das in Christo geschenkte und durch den Glauben an ihn angeeignete Heil als die Hauptsache anerkannt und trotz vorhandenen Verschiedenheiten gegenseitig zugesichert. Davon hat auch die Gemeinde als solche Gewinn. Schon 14, 19 hatte der Apostel an die Pflicht (oder Tatsache?

διώκομεν oder *διώκωμεν*, sectemur Vg.?) erinnert, dass die Christen nach dem trachten sollen, was zur Erbauung diene. Der Ausdruck „Erbauung“ *(οἰκοδομή)* hat zur Voraussetzung, dass die christliche Gemeinde einem Tempel vergleichbar sei (I. Kor. 3, 9 u. a. St.); was geeignet ist, die Christgläubigen im Glauben zu erhalten und im Besitze des Heiles zu befestigen, dient gleichzeitig auch dazu, den Tempel der Gemeinde in seinem Bestande zu erhalten, bzw. den Tempelbau fortzusetzen. Wer bei der schonenden Rücksichtnahme auf die „Schwachheit“ des Nächsten den doppelten Zweck im Auge behält, einerseits jeden „Anstoss“ oder jedes „Ärgernis“ (14, 13) zu vermeiden und anderseits die Gemeinde in ihrem einheitlichen Bestand zu erhalten und ihr Wachstum zu fördern, hat allerdings oft Veranlassung, gegen die sich regende „Selbstgefälligkeit“ anzukämpfen, aber er braucht an der Richtigkeit seines Verhaltens auch dann nicht zu zweifeln, wenn er Gemeindemitgliedern verschiedener Richtung „gefällt“.

Mit grossem Nachdruck hatte der Apostel an die Spitze dieser Sätze das Verbum gestellt *Ὀφείλομεν*, „*Schuldig* sind wir, die Gefestigten, die Schwachheiten der Ungefestigten zu ertragen“. Es handelt sich für ihn nicht bloss um eine Sache, die ratsam ist und sich geziemt, sondern um eine den Christgläubigen obliegende *Verpflichtung*. Hätte Paulus näher beschreiben wollen, wie es für den Christgläubigen zu dieser Verpflichtung gekommen sei, so wäre wieder daran zu erinnern gewesen, wie Gott durch die Sendung seines Sohnes in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches möglich gemacht hat, was das mosaische Gesetz, das „des Fleisches wegen“ schwach war, nicht zustande gebracht hatte, und wie nunmehr in den Gläubigen der Geist Gottes oder der Geist Christi oder Christus die herrschende und massgebende Macht ist (8, 2—12). Das wird hier (15, 3) als selbstverständlich vorausgesetzt. Zur Rechtfertigung der angegebenen Verpflichtung genügt darum die absichtlich bescheiden formulierte Erinnerung an die Selbsthinopferung Christi zur Verherrlichung Gottes: Er hat sich nicht von Selbstgefälligkeit leiten lassen, sondern sich willig der Schmach unterzogen, die der Messias nach den Worten der Schrift um Gottes willen auf sich zu nehmen hatte. Dass der Apostel das Zitat Ps. 69, 10 anwendet und nicht wieder einfach die im Vorbilde Christi vorgezeichnete Lebensführung, die ja namentlich auch

alle Formen der Nächstenliebe in sich schliesst (13, 8—14), zur Pflicht macht, ist wohl daraus zu erklären, dass Juden- und Heidenchristen Schmähungen zu gewärtigen hatten, wenn sie aus rücksichtsvoller Schonung sich selbst verleugneten und mit den vermeintlichen „Schwachheiten“ des Bruders Geduld hatten: auf diese Weise erschienen ja die Gefestigten selbst auch als solche, die noch an den verächtlich beurteilten „Schwachheiten“ litten.

Indessen sieht sich der Apostel doch veranlasst, seine Berufung auf Worte der hl. Schrift zu rechtfertigen. Es verhalte sich in diesem Falle genau so wie mit den Aussagen der hl. Schrift über die Gerechtigkeit Abrahams (4, 23 und 24): die Schriftworte gehen nicht nur die an, von denen zunächst die Rede ist, sondern dienen nun insbesondere auch den Christgläubigen zur Belehrung. Das entspricht dem Willen Gottes, der die hl. Schrift entstehen liess. Die Belehrung aber, auf die es hier ankommt, bezieht sich auf die Bedingung, unter der der Christ an seiner Hoffnung festzuhalten vermag (v. 4). Wollten die so oder anders „Gefestigten“ oder als solche sich Dünkenden in eitler Selbstgefälligkeit, statt „Schwachheiten“ zu ertragen, Brüder rücksichtslos verletzen und abstossen, so würde, wie schon 14, 16 gesagt war, „das Gute“ gelästert werden und vielen das Vertrauen auf das in Christo dargebotene Heil verloren gehen. Soll diese Gefahr vermieden werden, so müssen sich die Christgläubigen die Geduld und die Tröstung zu eigen machen, die ihnen Gott durch die in der hl. Schrift gegebene Anweisung einflössen will. Geduld übt man und Tröstung lässt man dem Nächsten angedeihen, wenn man, statt ihn wegen seiner „Schwachheiten“ zu kränken, rücksichtsvoll und liebevoll mit ihm verkehrt.

Dass hier der Apostel an die *gegenseitig* zu übende Geduld und Tröstung denkt und nicht an Ausdauer und Starkmut in Heimsuchung und Trübsal, ergibt sich aus dem Segenswunsch, den er nun folgen lässt: „Der Gott der Geduld und der Tröstung verleihe euch eines Sinnes zu sein untereinander nach Christi Gebot“ (v. 5). Geduld und Tröstung, wie sie Gott durch die hl. Schrift zur Pflicht macht, dienen also dadurch zur Bewahrung der Hoffnung, dass sie unter den Christgläubigen ein einträchtiges Verhältnis ermöglichen. Wieder ist Christus *(κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν)* als der massgebende Lehrmeister und das nach-

zuahmende Vorbild einträchtigen Sinnes namhaft gemacht. Die Wiederholung der schon 12, 16 im Zusammenhang mit vielen andern Formen der Nächstenliebe gegebenen Mahnung zeigt, dass der Apostel hier ganz speziell auf die Bewahrung der Eintracht innerhalb der christlichen Gemeinde selbst Gewicht legt. Aber auch dort schon warnte er im Gegensatz zu einträchtiger Gesinnung vor dem Hochmut, der das Eigene überschätzt und sich nicht gern mit kleinen Leuten und kleinen Dingen abgibt. Nur war dabei nicht auch davon die Rede, wie notwendig herablassende brüderliche Gesinnung insbesondere zur Ermöglichung eines zur Ehre Gottes dienenden gemeinschaftlichen Gottesdienstes sei. Wollen die Christgläubigen, wie in V. 6 verlangt wird, „einmütig und wie mit einem Munde Gott verherrlichen und den Vater unseres Herrn Jesu Christi", so müssen sie der Selbstgefälligkeit entsagen und sich des Richtens übereinander enthalten (14, 4), dagegen in geduldiger Herablassung einander entgegenkommen und gemeinschaftlich dafür dankbar sein, dass sie durch Christus Jesus zur Gotteskindschaft gelangt und zu ewigem Heil berufen sind.

II. 15, 7—13: *Christus ist der Heilsmittler für Juden und Heiden.* — Das ist das einigende Dogma, das der Apostel im ersten Hauptteile seines Briefes (1, 18—8, 39) erläutert und begründet hat. Heiden und Juden bedürfen eines neuen Heilsweges (1, 18—3, 20); denn weder die einen noch die andern können in Abrede stellen, dass sie sich in einem Missverhältnis zu Gott befinden, das ihnen zum Verderben gereichen muss. Um in eine Beziehung zu Gott zu gelangen, in der der Mensch kein Gegenstand der göttlichen Strafgerechtigkeit mehr ist, genügte keine menschliche Kraft und Leistung: Gott selbst musste in der Person Christi dem Menschen entgegenkommen; aber diesem Entgegenkommen muss auf seiten des Menschen dankbares und gehorsames Vertrauen entsprechen. Das gilt von Juden und Heiden (3, 21—31). Der neue Heilsweg ist übrigens schon in der Geschichte Abrahams vorgebildet (4, 1—25). Da die neue Heilsordnung durch Christus zu einer Tatsache geworden ist, nimmt der Erlöser und Seligmacher gegenüber der Menschheit eine analoge Stellung ein wie Adam: von dem einen und dem andern geht eine Wirkung aus, die das Verhältnis aller Menschen zu Gott bestimmt (5, 1—21). Damit ist freilich nicht gesagt, dass sich jetzt der Mensch einfach der auf ihn

einwirkenden göttlichen Gnade anheimgeben dürfe und im übrigen bleiben könne, was er war; vielmehr bedeutet die neue Stellung zu Gott auch eine solche ethische Umwandlung der Menschen, dass dieser seiner Verpflichtung, Gottes Willen zu erfüllen, erst recht inne wird und dieser Verpflichtung auch nachzukommen vermag. Eine solche Wirkung hatte die bisherige Gesetzesordnung nicht; sie brachte dem Menschen nur die sittliche Ohnmacht zum Bewusstsein, in der er sich befand, und belastete ihn mit der sklavischen Furcht vor Gottes Zorn (Kap. 6 u. 7). Wie ganz anders ist nun die Lage, in der sich der Christgläubige befindet! Ihm ist vor allen Dingen gewiss, dass er ein Gegenstand der Vaterliebe Gottes ist und dass ihm diese Liebe durch keine Macht der Erde entzogen werden kann (Kap. 8). Dieses Evangelium setzt der Apostel als bekannt und anerkannt voraus, wenn er seine Leser ermahnt, eines Sinnes zu sein untereinander nach dem Willen und Vorbilde Christi Jesu *(κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν)*. Was aber Christus Jesus vor allen Dingen von den Lesern verlangt, sagt nun der Apostel mit den Worten: „*Daher* nehmt einander auf wie auch Christus euch aufgenommen hat zur Ehre Gottes“ (V. 7). Es ist wohl nicht ganz richtig, wenn Kistemaker das *προσλαμβάνεσθε* wiedergibt mit: „So nehmet denn einer des andern euch an“. Von gegenseitiger Unterstützung ist im folgenden keine Rede, sondern nur von der Tatsache, dass Christi Heil für Juden und Heiden bestimmt ist. Der Apostel hat das gleiche Wort schon 14, 1 gebraucht. Dort übersetzte es die Vulgata mit assumere: „Nehmet den im Glauben Schwachen auf“, nämlich in die brüderliche Gemeinschaft, ohne seine Anschauung und seine Haltung einer kränkenden Kritik zu unterwerfen. Hier (15, 7) bedient sich die Vulgata des Wortes suscipere, was aber den gleichen Sinn gibt; nur ist die Mahnung hier verallgemeinert. „Nehmt einander auf *(προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους)*, wie auch Christus euch aufgenommen hat“, nämlich ohne zwischen Juden und Heiden einen Unterschied zu machen. Das hatte der Apostel im dogmatischen Teil seines Briefes so bestimmt und nachdrücklich wie möglich betont, dass „Gott nicht bloss der Gott der Juden, sondern auch der der Heiden ist“ (4, 29) und dass darum auch der in Christo eröffnete Heilsweg für alle Menschen offen steht (5, 18). Auf diesen Hauptgedanken kommt Paulus am Schlusse seines Briefes wieder zurück. Die für die Gestal-

tung und Entwicklung der christlichen Kirche entscheidende Wahrheit verpflichtet die Leser, sich nun nicht nach Juden- und Heidenchristen auszusondern, sondern sich gegenseitig als völlig ebenbürtige und gleichberechtigte Gemeindemitglieder theoretisch und praktisch anzuerkennen. Es genügt hier, noch einmal daran zu erinnern, dass Gott nach untrüglichen Worten der hl. Schrift Juden und Heiden zum Heile berufen hat. Die Berufung der Juden ergibt sich schon aus den ihnen gegebenen messianischen Verheissungen; Gott nimmt sein Wort nicht zurück (11, 28. 29). Es ist nicht denkbar, dass Christus ein „Diener der Sünde" *(διάκονος ἁμαρτίας*, Gal. 2, 17) war, der seine Gläubigen verleitete, sich in sündhafter Weise von der mosaischen Gesetzesgerechtigkeit abzuwenden, wohl aber ist er ein „Diener der Beschnittenen" *(διάκονος περιτομῆς)* geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen zur Bestätigung der den Vätern gegebenen Verheissungen (V. 8). Die Judenchristen dürfen sich daher nicht auf das mosaische Gesetz berufen, um eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinde der Christgläubigen zu rechtfertigen, sondern sie haben dankbar dafür zu sein, dass sich Jesus zu ihrem „Diener" erniedrigt hat.

Wie aber steht es mit den Heiden? Von Verheissungen, die sie empfangen hätten, können diese nicht reden. Um so mehr sollen sie Gottes Erbarmung, die sie erfahren haben, dankbar anerkennen (V. 9). Aber gerade die dankbare Lobpreisung Gottes, zu der auch sie in der hl. Schrift aufgefordert werden, hat zur Voraussetzung, dass nach den Worten der hl. Schrift das messianische Heil, d. i. die durch Christus vermittelte Erkenntnis Gottes auch zu den Heiden gelangen und auch ihnen die Aufnahme in das Reich Gottes des Neuen Bundes gewährt werden soll. Dafür beruft sich der Apostel zunächst auf Ps. 18, 50. Er legt aber die Worte, wie das im Neuen Testament häufig geschieht, dem durch den alttestamentlichen Propheten redenden Christus selbst in den Mund. Dieser sagte vorher: „Ich will dich (o Gott) lobpreisen unter den Heiden und deinem Namen lobsingen", d. h. auch die Heiden sollen befähigt werden, in Christi Namen Gott zu verherrlichen. Den gleichen Gedanken findet der Apostel in der nach der LXX zitierten Stelle Deut. 32, 43. Obwohl nicht selten bei solchen Anführungen das *λέγει* (ohne Subjekt) so gebraucht ist, wie etwa unser „heisst es", so halte ich es doch für denkbar,

dass auch diese zweite Schriftstelle dem präexistenten Christus in den Mund gelegt wird, so dass dieser schon in der mosaischen Vergangenheit an die Heiden die Tröstung richten würde: „Freuet euch *mit* seinem Volk“ (V. 10). Danach sind die Heiden im Heilsratschlusse nicht bloss von jeher ebenfalls berücksichtigt, sondern sogar dazu berufen, sich *gemeinschaftlich* mit dem auserwählten Volke des Heiles zu erfreuen. Dass die ganze Menschheit die Bestimmung hat, zur Erkenntnis Gottes und Verherrlichung Gottes zu gelangen, sieht der Apostel auch in der Ps. 117, 1 stehenden Aufforderung der hl. Schrift oder des in der Schrift redenden Geistes Gottes. Wenn alle Heiden den Herrn loben und alle Völker ihn verherrlichen sollen, so ist es sündhaft, sich dagegen zu wehren, dass sich nun Juden und Heiden in der einen Gemeinde zur Gottesverehrung zusammenfinden. Während in den vorigen Zitaten unbestimmt gelassen ist, von wem die Aussage stammt, beruft sich der Apostel (V. 12) schliesslich ausdrücklich auf Isaias, um den Lesern in Erinnerung zu rufen, dass auch die Heiden ein Anrecht haben auf die im Messias gegebene Hoffnung. Die Stelle Is. 11, 15 ist nach der LXX, ohne Rücksicht auf den hebräischen Urtext, wiedergegeben. In dem aus Jesse stammenden Wurzelspross sieht der Apostel den Davidssohn *κατ' ἐξοχήν*. Von diesem sagt der Prophet, er werde zu gegebener Zeit dasein und dann sich erheben, um zu herrschen über die Heidenvölker. Diese selbst werden sich nicht ablehnend verhalten, sondern die ihnen entgegenkommende göttliche Erbarmung dankbar anerkennen und ihre Hoffnung auf den Messias setzen, also an ihn glauben und von ihm das ewige Heil erwarten.

Mit dieser vierfachen Erinnerung an den schriftgemässen Gedanken, dass auch die Heiden zum Heile berufen und daher in die brüderliche Gemeinschaft der christlichen Kirche aufzunehmen seien, hat sich der Apostel unwillkürlich insbesondere den Heidenchristen unter seinen Lesern zugewendet. Ihnen gilt daher auch in erster Linie der Segenswunsch, mit dem er diese Ausführungen schliesst (V. 13). Der Gott,zudessen Erkenntnis nun auch die Heiden gelangt sind und an dessen Gnadengaben sie sich mit dem Volke des Alten Bundes erfreuen dürfen, ist, wie sie nun erfahren, ein „Gott der Hoffnung“. Wenn er seine Gläubigen den Widerwärtigkeiten und Leiden dieser Welt auch nicht entzieht, so flösst er ihnen doch eine Hoffnung ein,

die sie vor dem Gedanken bewahrt, sich wieder vom Evangelium abzuwenden. Der Apostel wünscht ihnen aber, dass „der Gott der Hoffnung“ sie erfülle mit „jeglicher Freude und jeglichem Frieden im Glauben“, d. i. sie ganz erfahren lasse jegliche Freude und jeglichen Frieden, den die Glaubenstugend im christlichen Sinne *(πιστεύειν)*, von der im dogmatischen Teile des Briefes die Rede war, dem Menschen verschaffen kann (vgl. insbesondere 5, 1 ff.). Es entspricht genau der apostolischen Lehre vom Glauben, dass beigefügt wird: „in der Kraft des hl. Geistes“; denn der Glaube im subjektiven Sinne ist die Wirkung des von Gott geschenkten (5, 5), die Erlösten beseelenden (8, 9 ff.), sie zu Gottes Kindern weihenden (8, 14 ff.) heiligen Geistes. Nach 14, 17 hätte der Apostel seine Leser, ausser mit „Freude“ und mit „Frieden“, auch segnen können mit „Gerechtigkeit“. Aber „Gerechtigkeit“ ist der ganze neue Zustand, in den der Mensch durch den Glauben an Christus versetzt ist. Hier fragt es sich nur, wie sich der neue Zustand dem Menschen fühlbar macht. Die Antwort darauf ist: „mit Freude und Frieden“, mit der frohen Seelenstimmung dessen, der weiss, dass er ein Gegenstand der Vaterliebe Gottes geworden ist, und mit der ruhigen Zuversicht, die in dem Bewusstsein der Versöhnung mit Gott besteht. Sind insbesondere die heidenchristlichen Leser erfüllt mit „Freude“ und mit „Frieden“, so erfahren sie immer neu, dass an ihnen die Verheissung des Propheten in Erfüllung gegangen ist: „Die Heiden werden auf ihn hoffen“, und sie werden „überreich werden an Hoffnung“ *(εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι)*. — Man erkennt auch aus diesem Segenswunsch, wie sehr dem Apostel daran liegt, dass die Heidenchristen erfahren, dass sie in die christliche Kirche hineingehören, und dass sie den Beweis leisten, ebensogut zum christlichen Heile berufen zu sein wie ihre judenchristlichen Brüder. Der Segenswunsch ist keineswegs als ein Abschluss des Briefes gedacht, sondern lediglich als Abschluss der Gedankenreihe, die sich an die Mahnung anfügte: „Nehmt einander auf“ (V. 7).

III. 15, 14—21: *Paulus, Apostel der Heidenwelt.* — Hatte der Apostel die Absicht, im vorigen namentlich etwas zur Stärkung heidenchristlicher Leser zu sagen (vgl. 1, 11), so lag es nahe, diese nun an seinen besondern Beruf, der Apostel der Heidenwelt zu sein, mit einigen freundlichen Worten zu erinnern.

Jeder aufmerksame Leser der paulinischen Briefe weiss, wie sorgfältig sich der Apostel davor hütet, die Angeredeten unnötig zu verletzen, und wie fein er unter Umständen wieder gern jede Gelegenheit benützt, ihnen etwas Begütigendes und Gewinnendes zu sagen. In einem so langen Briefe an eine Gemeinde, mit der er noch gar nicht in direkte Beziehung gekommen ist, lässt sich das ganz besonders erwarten. Ist aber die römische Gemeinde mehrheitlich eine heidenchristliche, so muss er jetzt, ohne aufdringlich zu werden, zum Schlusse doch auch noch bemerken, wie er dazu komme, seinen Lesern so eingehende Belehrungen und so ernste Mahnungen zu geben. Er leitet diese Bemerkungen nach seiner Art mit einer captatio benevolentiae ein:

„Überzeugt aber bin ich auch meinerseits von euch, meine Brüder, dass ihr auch eurerseits voll seid von allem, was gut ist, erfüllt (namentlich) von der ganzen Kenntnis (des Evangeliums), so dass ihr imstande seid, euch gegenseitig zu unterweisen“ (V. 14). — Das „auch meinerseits“ *(καὶ αὐτὸς ἐγώ)* steht gegenüber dem, was er sich unter Umständen erst noch von andern Leuten müsste bestätigen lassen, um zu solcher Überzeugung zu gelangen. Schon damit aber sagt der Apostel wieder, dass ihm die Gemeinde, von deren Glauben man in aller Welt laut redet, keineswegs fremd ist. Später (16, 3—16) deutet er an, durch wen er über die römischen Verhältnisse unterrichtet worden ist. Doch ist die Überzeugung natürlich nur als eine solche zu denken, die man, sofern es sich um ein günstiges Urteil über den Nächsten handelt, so lange festhalten darf, wie man keine Gründe hat, das Gegenteil anzunehmen. Der Apostel konnte nicht wissen, wie es bei den einzelnen Gemeindemitgliedern mit dem „Gutsein“ *(ἀγαθωσύνη)*, hier nicht dilectio, Vg., sondern wie Ephes. 5, 9; 2. Thess. 1, 11, die religiös-sittliche Güte im allgemeinen) eigentlich stand. Ebensowenig konnte ihm bekannt sein, wie weit die römischen Christen in der Erkenntnis der Religionswahrheiten fortgeschritten seien. Das Zeugnis, das er diesen zollt, soll eben nur heissen: Zieht aus meinem langen Brief nicht den Schluss, ich nehme an, dass ihr meiner Belehrung und Mahnung ganz besonders bedürftig seid und dass es unter euch niemand gebe, der nötigenfalls das Richtige zu sagen wüsste. Was meint er aber, wenn er nun (V. 15) gesteht, er habe sich in seinem Schreiben ein

wenig viel herausgenommen, „kühner“ *(τολμηροτέρως)* geschrieben, als man unter gewöhnlichen Verhältnissen zu erwarten pflegt? Ich glaube, dass auch das insbesondere an die Adresse der Heidenchristen gesagt sei. Der Apostel hatte sich schon am Anfang seines Briefes lebhaft vergegenwärtigt, dass er sich an Leute in der Welthauptstadt wende und dass es eine missliche Sache sei, in Rom das Evangelium zu predigen (1, 15. 16). Dann hatte er aber doch mit sehr deutlicher Anspielung auf die religiösen und moralischen Zustände in Rom von der Versunkenheit und ethischen Ohnmacht des Heidentums in einer Weise gesprochen (1, 18—32), die in den bessern Kreisen, deren es natürlich auch in Rom und zumal unter den dortigen „Proselyten des Tores“ gab, den Eindruck machen konnte, sie sei „ein wenig kühn“. Wenn sodann der Apostel Grund hatte zur Annahme, die römischen Christen seien im allgemeinen recht unterrichtet, so konnte er nachträglich das Gefühl haben, es werde in Rom vielleicht unangenehm empfunden, dass er der dortigen Gemeinde in einer so ernst und tief durchdachten Abhandlung das Wesen des christlichen Glaubens dargestellt habe, wie wenn sie erst noch für das Christentum gewonnen werden müsste. Aber auch die scharfen, an Heidenchristen gerichteten Mahnungen, sich nicht zu überheben, von der alttestamentlichen Heilsordnung und ihren Anhängern nicht gering zu denken (11, 11—32), gegen gewissenhafte Judenchristen, die noch an alten Übungen festhielten, ja recht rücksichtsvoll zu sein (14, 1. 3. 5. 13—16), waren, wie der Apostel gewiss oft genug erfahren hatte, sehr wohl geeignet, die Leser unfreundlich zu stimmen, so dass es einer gewissen Kühnheit bedurfte, um nicht stillschweigend über solche Dinge hinwegzugehen. Sogar schon die in schmerzlichster Erregung ausgesprochene Anerkennung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des israelitischen Volkes (9, 1—5) konnte heidenchristlichen Lesern als zu weitgehend erscheinen. Kurz, man braucht nur anzunehmen, dass die Leser des Römerbriefes ihrer Mehrheit nach Heidenchristen waren, um es ganz verständlich zu finden, dass der Apostel, auf sein Schreiben zurückblickend, sich bewogen fühlt, gleichsam um Entschuldigung zu bitten, dass er stellenweise *(ἀπὸ μέρους)* ein wenig kühn geschrieben habe. Aber er fügt bei, er habe ja erstens den Lesern nicht eigentlich etwas Neues sagen, sondern sie nur erinnern *(ὡς ἐπαναμιμνήσκων)* wollen

nämlich an das, was sie selber auch wüssten, anerkannten und übten, und zweitens besitze er allerdings eine besondere Befugnis, sich gerade auch an sie in der Form zu wenden, in der es geschehen sei.

Diese zweite Entschuldigung stützt er auf die ihm „von Gott gegebene Gnade". Da er sofort als Zweck der Gnadenverleihung die Ausrüstung zu einem an die Heiden gewiesenen Diener Jesu Christi (V. 16) bezeichnet, kann nicht zweifelhaft sein, dass er unter der „Gnade" das Apostelamt versteht, auf das er sich schon 1, 5 berufen und mit dem er auch 12, 3 in der gleichen Form seine Befugnis zur Erteilung von Mahnungen dargetan hat. Er hat sich sein Apostelamt nicht willkürlich angemasst, sondern es von Gott erhalten. Es verlieh ihm die Befähigung und übertrug ihm die Verpflichtung, ein „Liturge" Christi Jesu zu sein, der sich an die Heidenvölker zu wenden hat *(εἰς τὰ ἔθνη)*. Der „Liturge" ist eine mit öffentlichrechtlichen Aufgaben betraute Amtsperson. So können die Träger der Regierungsgewalt und Wächter der öffentlichen Ordnung „Liturgen" genannt werden, deren Befugnisse freilich auch aus Gottes Willen stammen *(λειτουργοὶ θεοῦ*, 13, 6). Hier hingegen denkt der Apostel, wie das Folgende zeigt, speziell an einen priesterlichen Dienst. Wenn Paulus als Heidenapostel ein besonderes Recht hat, sich gegenüber den römischen Christen eine gewisse Freimütigkeit zu gestatten, so sind diese ohne Zweifel ihrer überwiegenden Mehrheit nach als Heidenchristen zu denken. Sie werden an der amtlichen Verrichtung, die sich Paulus mit seinem Schreiben ihnen gegenüber erlaubt hat, weniger Anstoss nehmen, wenn sie nicht übersehen, dass es sich hier um eine gottesdienstliche Funktion handelte. Das dem Apostel von Gott übertragene Amt verpflichtet ihn nämlich dazu, das Evangelium Gottes so zu verwalten, dass die Heiden zu einer gottgefälligen Opfergabe werden (V. 16 und 17). Während im allgemeinen der Gedanke, den der Apostel in die bildliche, vom Opferdienst hergenommene Form kleidet, ganz klar ist, hat man Mühe, seine Worte so wiederzugeben, dass kein Zug des Bildes verloren geht. Er hatte 12, 1 die Leser ermahnt, sich selbst zu einem lebendigen, Gott wohlgefälligen Opfer zu weihen; hier hingegen redet er von der priesterlichen Handlung, durch die ein Gegenstand zu einem gottgefälligen Opfer *gemacht* wird. Im vorliegenden Fall sind die Heiden der zum

Opfer bestimmte Gegenstand. Damit dieser Gegenstand tatsächlich zu einem Gott geweihten Opfer *wird*, muss Paulus als Priester seinen heiligen Dienst verrichten *(ἱερουργεῖν)*. Dieser Dienst besteht in der Verkündigung des Evangeliums. Aber zu einem Gott wohlgefälligen Opfer werden die Heiden natürlich doch erst dadurch, dass sie infolge gläubiger Aufnahme des Evangeliums den hl. Geist empfangen. — Es gelingt keiner Übersetzung, diese vielen und wichtigen Gedanken in so wenigen Worten auszudrücken, wie das im Originaltext des apostolischen Briefes geschieht. *Kistemaker*, um nur die am meisten verbreitete katholische Übersetzung zu nennen, gibt die Stelle wieder in der Form: „ . . . kraft der Gnade, dass ich soll sein ein Opferpriester für Jesum Christum unter den Heiden, Gott zu heiligen das evangelische Opfer, dass die Heiden seien eine wohlgefällige Opfergabe, geheiligt durch den hl. Geist". *L. van Ess* gibt folgende Übersetzung: „ . . . kraft der mir von Gott anvertrauten Gnade, dass ich Jesu Christi Diener an die Heiden und des göttlichen Evangeliums Priester bin, damit die Heiden als ein angenehmes und durch den hl. Geist geweihtes Opfer Gott dargebracht werden". *Allioli* hingegen übersetzt: „ . . . kraft der mir von Gott verliehenen Gnade, Diener Jesu Christi bei den Heiden zu sein, und den heiligen Dienst zu verrichten am Evangelium Gottes, damit die Darbringung der Heiden angenehm sei, geheiligt durch den hl. Geist".

Auf Grund dieser seiner Würde als Heidenapostel durfte der Apostel es wagen, sich in seinem Briefe an die heidenchristliche Gemeinde eine gewisse Kühnheit zu erlauben (V. 15). Er weiss wohl, dass in diesem Anspruch ein gewisses Selbstlob liegt. Aber nun, da er in V. 15 und 16 gesagt hat, welche amtliche Stellung *(λειτουργός)* er besitzt, darf er aus dem Gesagten die Folgerung ziehen *(οὖν)*, er habe das Rühmen *(τὴν καύχησιν)*, d. h. das Recht, sich in der in Anspruch genommenen Weise zu rühmen, nicht infolge persönlicher Eigenschaften und Leistungen, sondern „in Christo Jesu" (V. 17), also infolge seiner besondern Beziehung zu Christus und nur in Sachen, die sich auf Gott beziehen *(τὰ πρὸς τὸν θεόν)*. Auf diese von Christus erhaltene Autorität hatte er sich schon in der Adresse des Briefes (1, 1—5) berufen. Es ist der gleiche Gedanke, wenn er 1. Kor. 4, 1 fordert, als Diener Christi *(ὑπηρέτης Χριστοῦ)* und Verwalter der Geheimnisse Gottes angesehen zu werden; nur

ist dort die besondere Aufgabe, das Evangelium den *Heiden* zu verkünden, nicht berücksichtigt.

Dass der Apostel, wenn er sich selbst rühmt, nicht persönliche Dinge im Auge hat, begründet er (V. 18) mit dem allgemeinen Satz, er wage nur von dem zu reden, was Christus durch ihn wirke. (Das *οὐ τολμήσω λαλεῖν* steht gegenüber dem *τολμηροτέρως ἔγραψα* V. 15.) Da er sich in diesem Abschnitt speziell an seine heidenchristlichen Leser wendet, redet er auch ausdrücklich nur von dem, was Christus durch ihn gewirkt hat, um die Heiden zum Gehorsam gegen den im Evangelium sich offenbarenden göttlichen Willen zu bringen *(εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν)*. Christus wirkte aber durch ihn „in Wort und Werk"; im „Wort", das der Apostel predigte, übte der heilige Geist, nicht die persönliche geistige Befähigung, eine Macht auf die Hörer aus, die in ihnen den Glauben an Christus erzeugte; im „Werk" war die in der Form von Zeichen und Wundern wirksame Macht Gottes das, was die Bekehrung der Disponierten zur Folge hatte. In keinem Falle durfte sich der Apostel rühmen, dass er persönlich dem Christentum Anhänger gewonnen habe. In ähnlicher Weise beruft er sich auch 2. Kor. 12, 12 auf sinnenfällige Erweise, die ihn als Apostel beglaubigten, aber ebenfalls ohne näher darauf einzugehen, worin diese Erweise bestanden. So durch Christus zum Heidenapostel ausgerüstet *(ὥστε*, V. 19), ist er nun von Jerusalem im Osten bis nach Illyrien im Westen seiner Aufgabe nachgekommen. Die apostolische Aufgabe bestand nach 1, 9 darin, „Gott zu dienen im Evangelium seines Sohnes", d. h. in der Verkündigung des Evangeliums. Von der apostolischen *Predigt* ist es natürlich auch zu verstehen, wenn er hier sagt, er habe „das Evangelium Christi vollendet" *(πεπληρωκέναι)*, wie er denn gleich wieder V. 20 seine Tätigkeit als *εὐαγγελίζεσθαι* bezeichnet. Das „ringsum" *(κύκλῳ)* kann sich nur auf die um Jerusalem liegenden Gegenden beziehen. Der sehr wenig bestimmte Ausdruck ist offenbar absichtlich gewählt und kann sehr wohl auch auf Syrien bezogen werden. Aber nicht minder gewiss ist, dass der Apostel in besonderer Absichtlichkeit als Grenze und Ausgangspunkt seiner Missionstätigkeit im Osten nicht Antiochien nennt, von wo aus doch die Reisen nach dem Westen unternommen wurden (Apg. 13, 1 ff.; 15, 35 ff.; 18, 22 ff.), sondern Jerusalem, wo ja Paulus in den ersten Zeiten nach seiner Bekehrung allerdings

auch tätig gewesen ist (Apg. 9, 26—30). Sein Angesicht ist, wie er als Heidenapostel an seine Arbeit geht, nach Rom gerichtet; aber er kann und will Jerusalem nicht vergessen und die Gemeinschaft mit den Gläubigen aus dem Judentum nicht preisgeben. Von Jerusalem her ist er nun bis Illyrien vorgedrungen. Ob er nur kaum bis an die Grenze Illyriens oder auch in das Land hineingekommen ist, kann man dahingestellt sein lassen. Gewiss ist, dass die Wirksamkeit unter den Bewohnern Illyriens in keinem Falle eine sehr bemerkenswerte gewesen sein kann, da ihrer sonst in der Apostelgeschichte und in der Überlieferung irgendwie gedacht wäre. Das Land ist genannt, weil der Apostel die westlichste Grenze angeben will, bis zu der ihn bisher seine heidenchristliche Missionstätigkeit geführt hat. Dringt er jetzt noch weiter nach Westen vor, so kommt er nach Rom. Seine Leser sind nämlich vernünftig und nicht als Leute zu denken, die sich den Schein geben, als verständen sie nicht, wie er es meint, und sich viel darauf einbilden, wenn sie seinen Worten einen falschen Sinn unterschieben können. So werden sie das Selbstzeugnis des Apostels nicht in dem Sinne auffassen, er habe nun von Jerusalem bis nach Illyrien alle Welt bekehrt. Es war ihnen bekannt, dass er sich nur in den Zentren des Verkehrs aufzuhalten pflegte, wo es jüdische Synagogen gab und Gelegenheit geboten war, bei den sogenannten „Gottesfürchtigen“, die den jüdischen Gottesdienst besuchten, das Missionswerk unter den Heiden zu beginnen. Allein auch mit dieser Einschränkung könnte man aus den Worten des Apostels immer noch zuviel herauslesen, wenn dieser nicht näher angeben würde, welchen Umfang er der ihm obliegenden Aufgabe zugeschrieben habe: er hat seine Ehre darein gesetzt, überall mit dem Missionswerk den Anfang zu machen. Es handelte sich dabei nicht um eine vom Herrn empfangene Weisung, an die er sich notwendig halten musste, nicht einmal um einen Grundsatz, dessen Befolgung er sich in persönlicher Erwägung zu strenger Pflicht gemacht hatte, sondern um eine freie Entschliessung *(οὕτως φιλοτιμούμενον)*, von der er unter Umständen auch abgehen konnte, ohne sich oder der apostolischen Sendung etwas zu vergeben; er rechnete es sich aber zur Ehre an, „das Evangelium nicht da zu verkünden, wo Christi Name schon genannt war“ (V. 20). Mit der Predigt zu beginnen und damit das Werk

der Gemeindegründung anzufangen, war die schwierigste und misslichste, aber unerlässlichste apostolische Arbeit (vgl. 1. Kor. 3, 6. 10: 9, 2 ff.). Diese wollte Paulus selbst übernehmen, „um nicht auf fremdem Grund zu bauen", d. h. seine apostolische Tätigkeit nicht in einem Gebiet zu entfalten, das schon ein anderer Glaubensbote mit der für die Gemeindegründung entscheidenden Arbeit zu dem eigenen gemacht hatte. Doch scheint der Apostel grösseres Gewicht auf den Anfang der Predigt als auf den Anfang der Gemeindegründung zu legen, obwohl in Wirklichkeit die beiden Dinge nicht zu trennen waren. Aber (*ἀλλά*, V. 21) es dient ganz besonders zur Rechtfertigung seines heidenchristlichen Apostolates, dass durch die Methode, die er in seiner Missionstätigkeit befolgte, in Erfüllung ging, was das bei Is. 52, 15 nach der LXX aufgezeichnete Schriftwort erwarten liess: „Sehen werden, welchen nicht von ihm verkündigt worden ist, und die nicht gehört haben, werden verstehen." Dem Zusammenhange nach denkt sich Paulus unter denen, die bisher nicht gesehen und gehört haben, nicht bloss allgemein Bewohner von Städten und Ländern, in die noch kein Verkündiger des Evangeliums gekommen ist, sondern speziell Heiden, die auch nicht einmal in der Form von messianischen Verheissungen von Christus Kunde erhalten hatten, nun aber doch der apostolischen Lehrverkündigung grosses Verständnis entgegenbringen.

IV. 15, 22—33: *Ankündigung des Besuches, den der Heidenapostel in Rom machen will.* — „Deshalb" (*διό*), nämlich weil sich der Apostel zur Aufgabe gemacht hatte, an Orten, wo Christus noch nicht gepredigt worden war, das Evangelium zu verkünden, *in Rom aber damit bereits der Anfang gemacht worden war*, wurde bisher der Apostel hauptsächlich verhindert, auch eine Romreise zu unternehmen. Er sagt freilich nur *τὰ πολλά* (Vg. plurimum, zu unterscheiden von *πολλάκις*, „oftmals", Kistem.), meistenteils; es gab noch andere Gründe, die ihn hinderten; aber an und für sich hat er doch auf den Gedanken, auch in Rom das Evangelium zu predigen, nie verzichtet, obwohl er wusste, dass es dort bereits eine Gemeinde gab (vgl. 1, 9. 10. 15). Jetzt aber (*νυνὶ δέ*, V. 23) „hat er keinen Raum mehr in diesen Gegenden". Welches „diese Gegenden" sind, wissen die Leser oder vernehmen sie durch die Überbringerin des Briefes. Gemeint ist Achaja. Noch befindet er sich zur Zeit der Abfassung

des Schreibens in Griechenland; aber er ist mit der Aufgabe, die er sich zur Ehrensache gemacht hatte, zu Ende gekommen; die Gemeinden existieren und es können nun andere auf dem Fundamente, das er gelegt hat, weiterbauen (1. Kor. 3, 10 ff.). Es gibt in Achaja keine Städte mehr, in denen er in bisheriger Weise mit der Predigt in Synagogen beginnen, da zu Juden und heidnischen Proselyten reden und die Gründung einer christlichen Gemeinde versuchen könnte. Um so mehr regt sich nun in ihm die heisse Sehnsucht *(ἐπιποθίαν*, vgl. *ἐπιποθῶ*, 1, 11, Vg. cupididatem), nach Rom zu kommen. Er hatte dieses Verlangen schon seit einer beträchtlichen Anzahl von Jahren *(ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν)*. Das wird auch 1, 9 und 10 vorausgesagt; denn „unablässig" *(ἀδιαλείπτως)* muss der Apostel der römischen Christen gedenken. Zum ersten Male ist von der Absicht des Apostels, eine Reise nach Rom zu unternehmen, im Bericht der Apostelgeschichte über seinen Aufenthalt in Ephesus auf der dritten Missionsreise (Apg. 19, 21) die Rede. Schon hier ist mitgeteilt, dass sich Paulus „im Geiste" vornahm, von Ephesus aus wieder durch Mazedonien und *Achaja* zu reisen, dann nach *Jerusalem* zurückzukehren und sich hierauf nach *Rom* zu begeben. Die Notiz bestätigt auf jeden Fall, dass sich der Apostel schon lange, bevor er zum zweiten Male nach Korinth gekommen war, mit dem Plane beschäftigte, „Rom zu sehen". Jetzt freilich denkt er sogar bis nach Spanien, „an die Grenze des Westens" *(ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως)*, unter der sicher auch schon im Briefe des römischen Klemens (c. 5) Spanien zu verstehen ist, zu reisen. Was der Apostel über diesen Reiseplan den Adressaten schreibt, wurde in dem Aufsatz „Persönliche Beziehungen des Apostels Paulus zur römischen Christengemeinde" („J. K. Z.", 1918, S. 201—224) näher erörtert. Er war reisefertig, als er die mit 15, 22 beginnenden Schlussbemerkungen diktierte *(νυνὶ δὲ πορεύομαι)*; denn wir sind durch die Apostelgeschichte (20, 3—21, 16) über diese Rückreise nach Jerusalem so einlässlich und so zuverlässig unterrichtet, dass man mit Bestimmtheit sagen darf, die Notiz: „Jetzt reise ich nach Jerusalem" (V. 25), beziehe sich nicht auf den Aufenthalt in irgendeiner Zwischenstation, sondern auf den Zeitpunkt, in welchem Paulus im Begriffe war, *von Korinth aufzubrechen;* auf der Reise selbst hätte der Apostel zur Abfassung eines so ausführlichen und tief durchdachten Schreibens weder die nötige Zeit noch die erforderliche Ruhe des Gemütes gefunden.

Was veranlasst ihn aber, trotz seiner heissen Sehnsucht, doch endlich einmal nach Rom zu kommen (1, 10; 15, 23), nun *(νυνί)* doch wieder, nach Jerusalem zu reisen? Darauf gibt der Apostel selbst eine Antwort, die auf das Endziel seiner heidenchristlichen Missionsbestrebungen ein Licht wirft. Zunächst (V. 25) sagt er allgemein, er müsse den Christgläubigen in Jerusalem *(τοῖς ἁγίοις)* einen Dienst leisten *(διακονῶν)*. Diese Dienstleistung bestehe aber, wie sofort (V. 26) erläutert wird, in der Betätigung „einer gewissen Gemeinschaft an den Armen unter den Heiligen in Jerusalem", zu welchen sich Mazedonien und Achaja freiwillig entschlossen hätten *(ηὐδόκησαν)*. Die Vulgata übersetzt das Wort *κοινωνία* mit collatio, Kollekte, Beisteuer, was sachlich unzweifelhaft richtig ist; aber ebenso gewiss redet der Apostel von einer Betätigung der „Gemeinschaft" und nicht einfach, wie 2. Kor. 8, 19, von der Übermittlung einer Liebesgabe *(χάρις)*, weil für ihn die Befestigung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen den heidenchristlichen Gemeinden in Mazedonien und Achaja und der für Judenchristen massgebenden Muttergemeinde in Jerusalem die Hauptsache ist. Paulus wiederholt mit starker Betonung den bedeutsamen Ausdruck *ηὐδόκησαν*: Freiwillig haben sie sich entschlossen (V. 27)! Was hat sie denn aber zu diesem Entschlusse angeregt? In gewöhnlichen Fällen ist es sehr überflüssig, nach dem Beweggrund zur Übung einer ganz aussergewöhnlich freigebigen und aussergewöhnlich feierlich geübten Wohltätigkeit zu fragen. Man weiss zum voraus, dass es sich auch um Bekämpfung einer ganz aussergewöhnlichen Notlage handelt. Man sollte daher erwarten, der Apostel melde der römischen Gemeinde gleich auch, unter welch schwerer Bedrängnis die Christen in Jerusalem, die er selbst einst arg genug misshandelt hatte (1. Kor. 15, 9), immer noch zu leiden hätten (Hebr. 10, 32—34). Allein erstens konnte, wie es scheint, um die hier in Betracht kommende Zeit von einer speziell die Christen in Jerusalem bedrückenden Not gar nicht gesprochen werden: Jakobus und die Presbyter von Jerusalem haben weder für sich noch für „die Tausende", die gläubig geworden waren, etwas zu befürchten, sind aber sehr besorgt, dass Paulus in eine gefährliche Lage komme, wenn bekannt werde, dass er in Jerusalem anwesend sei (Apg. 21, 20—22). Die vier Nasiräer, von denen Jakobus Kenntnis hat, konnten ohne Zweifel auch zu den „Armen unter den Heiligen in Jerusalem" gerechnet werden; indem der

Apostel die Kosten, die mit der Lösung von Nasiräergelübden verbunden waren, auf sich nimmt (V. 24. 26), verwendet er einen beträchtlichen Teil des mitgebrachten Geldes zu dem Zweck, zu dem es gesammelt worden ist, aber nicht zu einer Armenunterstützung im gewöhnlichen Sinn. Zweitens hätten die römischen Christen mit Grund einwenden können, die Übermittlung einer Geldsumme zu dem einfachen Zwecke einer Unterstützung von notleidenden Christen erfordere doch nicht, dass jetzt Paulus selbst nach Jerusalem gehe und die Romreise wiederum verschiebe, zumal die beitragenden Gemeinden ihre besondern Delegierten gewählt hatten (1. Kor. 16, 8; 2. Kor. 8, 19—24). Darum rechtfertigt der Apostel die Entrichtung des heidenchristlichen Tributes „an Jerusalem" (15, 31) nicht mit einer dort herrschenden besondern Not, sondern, genau so wie 2. Kor. 8, 13—15, nur in andern Wendungen, mit der Billigkeit dass sich die heidenchristlichen Gemeinden mit den ihnen zur Verfügung stehenden reichern Geldmitteln für den von Jerusalem her empfangenen geistlichen Reichtum dankbar erweisen (V. 27). „Diese Frucht" (*καρπὸν τοῦτον*, V. 28) ist nicht einfach das Ergebnis der Kollekte, sondern ein Resultat der heidenchristlichen Missionstätigkeit des Apostels und der brüderlichen Gesinnung, die durch das Evangelium in den heidenchristlichen Gemeinden geweckt worden ist. „Diese Frucht" muss Paulus, auf den in Jerusalem die Judenchristen so übel zu sprechen sind (Apg. 21, 21), persönlich überbringen; sie ist geeignet, den Empfängern zu beweisen, dass sie den Lehrer der „Apostasie" (*ἀποστασίαν διδάσκεις*) dürfen gewähren lassen. Der Apostel bedient sich für die Einhändigung der Kollekte des gewählten Ausdrucks *σφραγίζεσθαι*, „versiegeln", womit er gewiss nicht nur sagen will, er müsse persönlich dafür sorgen, dass die Geldsendung an die richtige Adresse gelange; dafür wären die von den Gemeinden ernannten Vertrauensmänner zuverlässig genug gewesen; sondern er will auch andeuten, er müsse persönlich *bestätigen*, aus welcher Quelle und in welcher Gesinnung und Absicht die Geldspende erfolgt sei. Der Erweis der entgegenkommenden Güte der Heidenchristen wird zur Rechtfertigung des Heidenapostolates dienen, den Paulus für sich in Anspruch nimmt, und wenigstens auf einen Teil der Juden und Judenchristen einen wohltätigen Eindruck machen (vgl. 11, 13. 14). Täuscht sich der Apostel in dieser Erwartung nicht, so wird er „in einer Fülle

des Segens Christi“ nach Rom kommen (V. 29). Der „Segen Christi“ ist der Segen, mit dem Christus den Diener in seiner apostolischen Wirksamkeit unterstützt. Paulus hegt die Zuversicht, dass er nach der günstigen Aufnahme in Jerusalem auch in Rom mit reichem Erfolge tätig sein werde. Wenn er mit seinen heidenchristlichen Begleitern und seiner heidenchristlichen „Frucht“ in Jerusalem die gewünschte und gehoffte Anerkennung fand, so musste ihm das auch in Rom zur Beglaubigung dienen und eine grosse Türe öffnen (vgl. 1. Kor. 16, 9; 2. Kor. 2, 12; Kol. 4, 3). Ich glaube, dass auch diese Ankündigung des Besuches zur Voraussetzung habe, der Apostel denke sich die römische Gemeinde als eine in ihrer Mehrheit heidenchristliche. Er nahm offenbar an, dass seine römischen Leser auf die Gemeinschaft mit der Mutterkirche in Jerusalem ebenso grossen Wert legten wie die heidenchristlichen Gemeinden in Mazedonien und Achaja und auch ihrerseits für die „Verpflichtung“ *(ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν)*, geistige Gaben mit leiblichen zu vergelten, Verständnis hätten. Wäre er seinem Plan gemäss nach Rom gekommen, so würde er vielleicht den Versuch gemacht haben, auch von dorther „Frucht“ nach Jerusalem zu senden. Als er etwa vier Jahre später von Rom aus Briefe schrieb, war er freilich nicht mehr in der Lage, den Austausch geistiger und leiblicher Gaben mit Jerusalem vermitteln zu können, sondern er musste dankbar sein, wenn wiederum die Christgläubigen in Mazedonien seiner in Liebe gedachten und für ihn und seine Genossen Geldmittel nach Rom schickten (Phil. 2, 25; 4, 10—19).

Dass aber der Apostel mit seiner Jerusalemreise einen Zweck verbinde, der ihm nicht gestatte, diesen Plan aufzugeben und direkt von Korinth aus eine der vielen Fahrgelegenheiten nach Rom zu benützen, musste den Lesern ganz besonders aus der Art verständlich werden, wie er für seine Reise nach der hl. Stadt ihre Fürbitte in Anspruch nimmt. Wenn sie von den tatsächlichen Verhältnissen nichts wussten, was freilich kaum anzunehmen ist, so konnten sie nach der zuversichtlichen Äusserung: „Ich *weiss (οἶδα)*, dass ich, wenn ich zu euch komme, in der Fülle des Segens Christi kommen werde“, höchstens erwarten, dass der Apostel nun etwa die Bitte folgen lasse, ihm mit ihren Gebeten beizustehen, damit seine Reise so ausfalle, dass sich recht viele zur Danksagung bewogen fühlen werden (vgl. 2. Kor. 1, 11). Statt dessen gibt ihnen Paulus in eindring-

lichster Weise zu verstehen, er *wisse*, dass er sich mit seiner Reise nach Jerusalem in die grösste Lebensgefahr begebe. Er sagt ja nicht bloss, dass er fürchte, gewissen Feindseligkeiten zu begegnen, sondern er setzt als bestimmt voraus, dass er in Jerusalem Todfeinden in die Hände falle, und wagt nur zu hoffen, dass er mit Gottes Hülfe aus ihrer Gewalt befreit werde. Von dieser Gefahr wusste man in christlichen Kreisen an vielen Orten. Schon vor der Abreise des Apostels aus Korinth, von wo aus der Römerbrief geschrieben ist, wurde dort „ein Anschlag der Juden“ bekannt, der ihn veranlasste, den weitern und beschwerlichen Weg durch Mazedonien zu wählen (Apg. 20, 3). „Von *Stadt zu Stadt*“ sagen ihm erleuchtete Brüder, dass in Jerusalem „Bande und Drangsal auf ihn warten“ (Apg. 20, 23) und dass er für sein Leben zu fürchten hat (25 ff.). Eine solche Warnung erhielt er auch in *Tyrus* (21, 4), die eindringlichste aber in *Cäsarea* (21, 11 ff.), wo ihm Agabus, der von *Judäa* hergekommen war, in alttestamentlicher prophetischer Form ankündigte, welchem Schicksale er in Jerusalem entgegengehe. (Vgl. m. Abhandlung „Gefangennehmung des Apostels Paulus“, Intern. theol. Zeitschrift, 1905, S. 193—224.) Besser als in diesen Städten und Gegenden konnte man in der Welthauptstadt über das Verhältnis unterrichtet sein, in welchem sich Paulus zu Jerusalem und zu der dortigen höchsten Repräsentation des Judentums befand. Er braucht seinen Lesern gar nicht erst zu sagen, was er fürchtet, sondern, seinen Blick wieder von Rom abwendend und nach Jerusalem richtend, fährt er in tiefer Erregung fort zu diktieren: „Ich ermahne euch, ihr Brüder, durch unsern Herrn Jesus Christus und die Liebe des Geistes, mit mir zu ringen in den Gebeten für mich zu Gott, dass ich befreit werde *(ῥυσθῶ)* aus der Gewalt der Ungläubigen in Judäa“. Der Apostel legt auf die Fürbitte auch sonst grossen Wert (vgl. 2. Kor. 1, 11; Phil. 1, 19; Philem. 22 usw.); aber niemals beschwört er seine Leser so eindringlich, ihm mit ihren Gebeten beizustehen. Er macht ihnen das zur unerlässlichen Christenpflicht, indem er sich auf die Mitverantwortlichkeit beruft, die sie als Christgläubige für Christi Sache und Christi Diener haben, und auf die Liebe, die der hl. Geist in den Herzen der Christgläubigen weckt und durch die auch die Leser mit dem Apostel verbunden sind. Er selbst „ringt“ in heissem Gebet mit Gott, um die Gnade zu erlangen, dass

sein gefährliches Unternehmen von Gott gebilligt werde und er darob nicht seinen Feinden erliegen müsse. Aber die Leser sollen mit ihm ringen *(συναγωνίσασθαι)*. Die Feinde werden echt paulinisch als *ἀπειθοῦντες* bezeichnet, denn der Glaube an Christus ist *ὑπακοή*, Gehorsam gegen den im Evangelium geoffenbarten göttlichen Ratschluss (1, 5; 6, 16; 15, 18; 16, 19); wer den Glauben versagt, ist ungehorsam (2, 8; 10, 21; 11, 30 f.). Ungläubige, wider den Apostel aufs äusserste ergrimmte Juden gibt es nicht bloss in Jerusalem, sondern in ganz Judäa. Wenn der Apostel trotzdem auf seinem Plan beharrt, so darf man in Rom glauben, er sei von der Notwendigkeit und grossen Bedeutung dieser Reise überzeugt.

Aber die Leser sollen zum Gegenstand ihrer Fürbitte auch das machen, dass die grosse Gabe, mit der der Apostel nach Jerusalem reisen will, den dortigen Gläubigen *(τοῖς ἁγίοις)* angenehm sei *(εὐπρόσδεκτος*, V. 21). Er ist also auch von der Furcht belastet, dass das nicht der Fall sein könnte. Das ist begreiflich, denn der „Dienst" *(διακονία)*, den der Apostel der hl. Stadt *(εἰς Ἱερουσαλήμ)* leisten will, ist ja eine „Frucht" *(καρπός*, V. 28) seiner heidenchristlichen Tätigkeit und soll als solche auch erklärt werden *(σφραγισάμενος)*: erregt er damit sogar bei den Christgläubigen in Jerusalem nur Widerwillen, so ist sein Unternehmen nicht bloss nutzlos, sondern schädlich. In diesem Falle könnte der Apostel, auch wenn er nicht ein Opfer seines Glaubens und seines Mutes wird, nur mit Trauer nach Rom kommen. Wird aber seine Absicht erreicht, so erlebt er eine Freude *(ἐν χαρᾷ*, V. 32), wie sie nur dem zuteil wird, dem die heisse Sehnsucht in Erfüllung gegangen und dessen Lebenswerk mit Erfolg gekrönt worden ist. Er weiss zum voraus, dass auch die heidenchristliche Gemeinde zu Rom an dieser Freude teilnehmen wird: mit ihr kann er sich dann der frohen Genugtuung über den gelungenen grossen Plan, der ihm nach 2. Kor. 8 u. 9 so unendlich am Herzen lag, überlassen *(συναναπαύσωμαι*, das Wort nur hier im N. T.) und sein Tagwerk segensreich fortsetzen (V. 29). Damit hat der Apostel gesagt, was ihm am Schluss seines Briefes noch besonders am Herzen lag und er darf für einstweilen mit einem üblichen Segenswunsch von der angeredeten Gemeinde *(μετὰ πάντων ὑμῶν)* Abschied nehmen. Nur klingt auch noch in diesem Segenswunsch der grosse Gedanke durch, der ihn beseelt: „Der Gott

des Friedens", dem er mit seiner Jerusalemreise dienen will, möge auch mit allen Mitgliedern der römischen, aus Heiden- und Judenchristen bestehenden Gemeinde sein!

V. 16, 1 u. 2: *Empfehlung der Diakonissin Phöbe.* — Das lange und an Gedanken so unerschöpflich reiche Schreiben ist nicht in einer Stunde und nicht an einem Tage diktiert worden. Der Apostel hatte Zeit und Gelegenheit, persönliche Bemerkungen nachzutragen, die ihm von Wichtigkeit schienen und die geeignet waren, ihm in Rom eine gute Aufnahme zu sichern.

Zunächst empfiehlt er die Überbringerin des Briefes, die Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä, einer Hafenstadt von Korinth. Volkmar, der im allgemeinen die zwei letzten Kapitel des Briefes für spätere Zutaten hält, nimmt doch an, dass diese zwei Verse ursprüngliche Bestandteile des Römerbriefes seien. Er hätte sich dafür auch auf den Umstand berufen können, dass sonst in unserm Schreiben nirgendwo vom Übermittler die Rede sei, während doch Paulus es liebt, für die betreffenden Vertrauenspersonen ein freundliches Wort miteinfliessen zu lassen. (Vgl. 1. Kor. 16, 15—18; 2. Kor. 8, 6; 7, 13—16; Ephes. 6, 21; Kol. 4, 7; Phil. 2, 25—30; Philem. 12.) Die Diakonissin Phöbe stand in Kenchreä im Dienst der Gemeinde *(διάκονον τῆς ἐκκλησίας)*, war also nicht bloss in privater Eigenschaft tätig. Damit stimmt überein, dass ihr der Apostel den Titel einer *προστάτις* gibt, woraus zu schliessen ist, dass sie als „Vorsteherin" irgendeine wohltätige Anstalt leitete, die vielen und auch dem Apostel selbst *(καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ)* von Nutzen war. Es könnte sich in der Hafenstadt um ein Haus gehandelt haben, in dem ankommende „Brüder" und „Schwestern" freundliche Aufnahme fanden. Sie reist eines Geschäftes wegen *(πράγματι)* nach Rom. Die Mahnung des Apostels, sie nicht nur gastfreundlich aufzunehmen, sondern ihr auch zu ihrer Angelegenheit Beistand zu leisten *(παραστῆτε)*, scheint darauf hinzudeuten, dass sie in Rom zu verweilen gedenkt und nicht bloss einen vorübergehenden Besuch machen will. Vielleicht hatte sie die Absicht und den Auftrag, auch in Rom Anstalten zu treffen, um dem Apostel und seinen Genossen bei ihrer dortigen Ankunft die Dienste zu leisten, die sie bisher in Kenchreä geleistet hatte. Sie würde so in ihrer Art dem Titus gleichen, der nach 2. Kor. 8, 6 in einem andern Geschäft dem Apostel in Korinth vorzuarbeiten hatte. Auf jeden Fall ist das wahrscheinlicher als die aus der

Luft gegriffene Vermutung, mit 16, 1 beginne ein neues Briefchen, das eigentlich an die Gemeinde von Ephesus gerichtet war, aber — man weiss nicht, wann und wo und warum — dem Römerbrief angefügt wurde und angefügt blieb, ohne dass sich irgendwo die ursprüngliche Form des grossen Römerbriefes und des vermuteten kleinen Epheserbriefes erhalten hätte.

VI. 16, 3—16. *Empfehlung der (judenchristlichen)* Freunde des *Apostels in Rom.* — Dass die Grüsse, welche die angeredete *Gemeinde* im Namen des Apostels in der gottesdienstlichen Versammlung einzelnen *Gemeindemitgliedern* melden soll, keineswegs die Vermutung rechtfertigen, dieser Abschnitt habe ursprünglich der Gemeinde in Ephesus gegolten, habe ich in dem oben (S. 213) zitierten Aufsatz „Persönliche Beziehungen ...“ zu zeigen gesucht. Die genannten Personen sind vielleicht ohne Ausnahme Judenchristen. Die Gemeinde in Ephesus war aber, wie sich das von selbst versteht und wie sich mit Gewissheit aus Apg. 19, 9, 26 ff. ergibt, eine überwiegend heidenchristliche. Es wäre auffällig, wenn der Apostel in einem an diese Gemeinde gerichteten „Billet“ nur Judenchristen zu nennen gewusst hätte. Dagegen hatte er im Verlauf von mehr als zwei Jahrzehnten, die seit seiner Bekehrung verflossen sind, in den Städten Syriens, Kleinasiens, Mazedoniens, Achajas oft genug Gelegenheit, geborne Juden kennen zu lernen, die in Geschäften nach Rom reisten, bzw. wieder dorthin zurückkehrten und sich mit dem Apostel in Beziehung gesetzt hatten, weil sie der römischen Gemeinde beitreten wollten oder bereits angehörten. Indem er die *Gemeinde* auffordert, diese Leute zu grüssen, sagte er ihr zugleich, für welche Personen er die in seinem Schreiben (14, 1 ff.; 13 ff.) so angelegentlich empfohlene Schonung besonders in Anspruch nahm. Gerade von diesen Leuten konnte er wissen, was in Rom viele Leute abhielt, sich förmlich der Christengemeinde anzuschliessen oder sie sogar bewog, sich wieder von ihr zurückzuziehen.

VII. 16, 17—20. *Warnung vor jüdischen Zudringlichkeiten.* — Von der indirekten Mahnung zum brüderlichen Verhalten gegenüber judenchristlichen Gemeindemitgliedern geht der Apostel über zu dem, was sich auf die Stellung der Gemeinde gegenüber jüdischen Gegnern bezieht. Der Abschnitt 16, 17—20 ist nicht ein späteres Einschiebsel, das aus irgendeiner andern Quelle genommen wäre, sondern auch ein ursprünglicher Be-

standteil des Briefes an die Römer und schliesst sich sehr natürlich an das unmittelbar Vorhergehende an. Die Einwendung, der Apostel habe ja in seinem Schreiben von Irrlehrern und Irrlehren gar nicht gesprochen und die hier eingefügte Warnung sei daher unmotiviert, ist grundlos. Von Irrlehrern im gewöhnlichen Sinne ist ja auch hier gar keine Rede. An Gegner aber, die vor nichts zurückschreckten, um die verhassten „Sektierer“ (vgl. Apg. 28, 22) zu unterdrücken und ihre Gemeinde auseinanderzusprengen, hatte Paulus 15, 30—32 deutlich genug erinnert. Wie dort, so leitet er hier (16, 17) wieder die ihnen geltende Äusserung mit den Worten ein *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*, „ich ermahne euch aber, ihr Brüder“. Diesmal aber redet er nicht von dem, was er persönlich von der Gegnerschaft zu fürchten hat, sondern von dem, wovor sich die Gemeinde in acht nehmen muss. Sie soll sich *vorsehen (σκοπεῖν)* vor Leuten, „die Spaltungen und Ärgernisse verursachen“ zuwider der Lehre, die sie erhalten haben und den Betreffenden „aus dem Wege gehen“ *(ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν)*. Es handelt sich nicht um Gemeindemitglieder, die irrige Lehren vortrugen, also Häretiker waren; in diesem Falle wären ja gerade durch das einfache „Ausweichen“ Spaltungen entstanden, die doch der Apostel verhindern möchte. Er redet von Leuten, die sich allgemein in Widerspruch setzen „mit der Lehre“, die die Gemeinde gelernt hat und die also die christliche Gemeinde als solche kennzeichnet *(παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε)*. Es ist die spezifisch christliche Lehre gemeint, deren Grundzüge der Apostel in seinem Schreiben vorgetragen hat und von der er voraussetzt, dass sich die angeredete Gemeinde zu ihr bekenne. Wenn nun von den Gegnern nachdrücklich gesagt wird: „Solche dienen unserm Herrn Christus nicht, sondern dem eigenen Bauche“ (V. 18), so könnte sich das an und für sich freilich auch auf Namenchristen beziehen, die nach ihrer Geistesrichtung und ihrem Verhalten tatsächlich *nicht* Diener Christi sind, sondern nur das eigene irdische und persönliche Interesse massgebend sein lassen. In diesem Sinne ist ohne Zweifel die Klage Phil. 3, 18 zu verstehen, wo Paulus unter Tränen von Leuten redet, die sich als „Feinde des Kreuzes Christi“ erweisen und dem Bauche dienen, weil sie nur auf Irdisches sinnen. So würde der Apostel voraussetzen, dass in der römischen Gemeinde Leute seien, die ihre heidnische Lebensweise fortsetzen und

damit den übrigen Gemeindegenossen Ärgernis geben. Allein in diesem Falle könnte er (V. 18) nicht wohl von einem Trug reden, dem Arglose leicht zum Opfer fallen. Es scheint überhaupt nicht von Gefahren die Rede zu sein, die von heidnischer Sittenlosigkeit her drohten; solche würden kaum zu „Spaltungen“ (*διχοστασίας*, V. 17) Anlass gegeben haben. Auch Tacitus bestätigt (An. 15, 44), dass zu Neros Zeit, in die ja der Römerbrief fällt, der *Hauptvorwurf*, der den Christen gemacht wurde, der war, dass sie Feinde des menschlichen Geschlechtes seien (odio generis humani convicti), ein Vorwurf, der freilich auch schon den Juden, die die heidnischen Lustbarkeiten ebenso streng mieden, gemacht worden ist (adversus omnes alios hostile odium, Tac. Hist. 5, 5). Ist aber nicht an Leute zu denken, die die Christgläubigen zu grobem Sinnengenuss zu verleiten suchten, und überhaupt nicht an Gemeindemitglieder, so könnten Judaisten gemeint sein, die auch nach Rom kamen, um die dortigen Christen zur Annahme der Beschneidung zu bewegen. So würde es sich dem Apostel um eine Warnung handeln, gleich derjenigen, welcher der Galaterbrief gewidmet ist. Dagegen dürfte jedoch der Umstand sprechen, dass der Apostel hier mit keiner Silbe vor einem Abfall zur mosaischen Gesetzesordnung warnt, sondern nur allgemein von der Bedrohung der empfangenen christlichen Lehre spricht, und sonst die Leute in Schutz nimmt, die an mosaischen Übungen festhalten. Ich glaube darum, Paulus warne einfach vor Juden, die immer noch wie die, von denen er in Judäa das Schlimmste zu befürchten hatte, zu den *ἀπειθοῦντες* (15, 31) gehörten. In Rom standen diesen nicht die Gewaltmittel zur Verfügung, mit denen sie in Jerusalem den Heidenapostel bedrängen konnten. Aber es musste doch auch dort den zahlreichen, sich wenigstens auf neun Synagogen verteilenden Juden äusserst widerwärtig sein, dass ein Teil ihrer Volksgenossen einer „Sekte“ (Apg. 28, 22) beitrat, die ihrer Mehrheit nach aus Heidenchristen bestand. In der Synagoge sah man „gottesfürchtige“ Heiden nicht ungern; denn diese kamen zu den Juden. Wenn sich aber ein Jude der Christengemeinde anschloss, *so ging er zu den Heiden.* Das wird schon zu den heftigen Unruhen Veranlassung gegeben haben, denen Klaudius durch Vertreibung der Judenschaft aus Rom ein Ende gemacht und von denen Paulus seinerzeit durch Aquila und Priska und vielleicht auch noch durch andere

Flüchtlinge Kenntnis erhalten hatte (Apg. 18, 2). Die sehr alte, von *Belser* (Einleitung, S. 494) wiederholte Auslegung, nach welcher Suetonius mit seiner bekannten Notiz (Vita Claud., c. 25) nur von jüdischer Auflehnung wider die öffentliche Ordnung spräche, lässt sich ohne Zweifel mit dem Text vereinigen, bleibt aber doch äusserst unwahrscheinlich: es sind Unruhen gemeint, die der Geschichtschreiber, wie die römischen Behörden, auf einen vermeintlichen Agitator mit Namen „Christus" zurückführte. Auch in Rom fand das Evangelium bei heidnischen Proselyten mehr Anklang als bei den Juden. Diese suchten mit Leidenschaft, wie das in Jerusalem selbst der Fall war, den Anfängen zu wehren. Darob kam es zu Gewalttätigkeiten, die Klaudius mit der energischen Massregel der Vertreibung der Juden unterdrückte. Einem solchen Missgeschick, das nach einem Jahrzehnt noch nicht vergessen war, durften sich die römischen Juden nicht ein zweites Mal aussetzen. Der Apostel fürchtete nicht, dass es zu neuen Bedrängnissen der Christgläubigen kommen könnte, sondern nur, dass es den Gegnern gelinge, mit süssen Worten *(χρηστολογίας)* und geschickter Zurede *(εὐλογίας)* arglose Leute irre zu führen. Das geschah, wenn sich Gemeindemitglieder überreden liessen, die Predigt von Christus dem Gekreuzigten sei eine Torheit oder geradezu ein „Ärgernis" (1. Kor. 1, 23). Vor solchen Zureden sollen sich die römischen Christen sorgfältig in acht nehmen und den Leuten „ausweichen", die ihnen damit entgegenkommen; denn diese würden in die Gemeinde Spaltung und Ärgernis bringen. Was nämlich den Heiden eine „Torheit" und den Juden ein „Ärgernis" ist, das ist gerade die „Lehre", zu der sich die Gemeinde bekennt, und für diese gäbe es gar kein grösseres „Ärgernis", als wenn sich wieder ein Teil vom Christentum abwendig machen liesse.

Die Mahnung, auf der Hut zu sein *(σκοπεῖν)*, schliesst das Zugeständnis in sich, dass die Verführer bisher keinen nennenswerten Erfolg gehabt haben. Der Apostel möchte nicht missverstanden werden; er bestätigt darum das indirekte Zugeständnis mit dem förmlichen Zeugnis: „*Euer* Gehorsam nämlich ist zu allen gelangt" *(ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή)*. Der „Gehorsam" ist wieder wie 1, 5 die *ὑπακοὴ πίστεως*, zu deren Erweckung „unter allen Heiden" Paulus „ausgesöndert" worden war und die er schon 1, 8 den Römern nachgerühmt hatte. Darum

kann der Apostel nur mit Freude an die römischen Christen denken. Hatte er sie vor den Verführern gewarnt, so geschah es nicht, weil er üble Nachrichten über sie erhalten hätte, sondern nur in der Absicht, sie weise in der Richtung auf das Gute (*εἰς τὸ ἀγαθόν*), lauter (*ἀκεραίους*, Vg. simplices) in der Richtung auf das Böse (*εἰς τὸ κακόν*) zu machen; das eine sind sie, wenn sie nie vergessen, was sie zu tun haben, um ihrer Bestimmung als „Heilige" treu zu bleiben, das andere, wenn sie sich von allem Gottwidrigen freihalten. Damit verbindet der Apostel (V. 20) die tröstliche Zusicherung, der Gott des Friedens, dem sie als Christgläubige dienen (vgl. V. 18), werde ihnen über die Versuchung den Sieg verleihen. Er spielt dabei an auf die Verheissung Gen. 3, 15, der Sohn Evas werde der Schlange den Kopf zertreten. Ohne dass es eines langen Kampfes bedarf (*ἐν τάχει*), werde der Gott des Friedens den Satan unter ihren Füssen zermalmen und sie so vor den sonst drohenden Spaltungen bewahren. — An diese Zusicherung fügt sich sehr passend der gewöhnliche Segenswunsch, mit dem Paulus seine Briefe definitiv zu schliessen pflegt. Vgl 1. Kor. 16, 23; 2. Kor. 13, 13; Ephes. 6, 24; Phil. 4, 23; Philem. 25; 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18. Der Apostel hatte also in dem Momente, in welchem er diesen Segenswunsch diktierte, nicht im Sinn, seinem Schreiben an die Römer noch weitere Bemerkungen beizufügen.

VIII. 16, 21—27: **Das Postskriptum.** — Die moderne Bibelwissenschaft, die die zwei letzten Kapitel des Römerbriefes nach mannigfaltigem Massstabe in Stücke zerschnitten, diese wieder anderswo eingefügt oder zu grössern oder kleinern Ganzen verbunden und an verschiedene Adressen geschickt oder auch als apokryph verächtlich beiseite geworfen hat, erfreute sich bei ihrer Arbeit einer so blühenden Phantasie, dass der Exeget, der trotz allem den seltsamen Mut findet, einfach den textkritisch festgestellten Wortlaut als ursprünglich hinzunehmen, notwendig selbst auch ein wenig Phantasie walten lassen muss, um nicht als gar zu rückständig zu erscheinen. So bilde ich mir denn von den Vorgängen, die zu den letzten Versen des Römerbriefes Veranlassung gegeben haben, die folgende Vorstellung:

Als Paulus auf der dritten Missionsreise zum zweiten Male nach Korinth gekommen war, brauchte er nicht mehr bei einem Genossen seines Handwerks Wohnung zu nehmen (vgl.

Apg. 18, 3), sondern er fand für die drei Monate, die er dablieb (Apg. 20, 3), gastfreundliche Aufnahme bei einem begüterten und wohltätigen Gemeindemitgliede, wie er das nach Jahren von seinem Freunde Philemon in Kolossä hoffte (Philem. 22). In Korinth war es *Gajus*, der ihn aufnahm. Mit diesem war Paulus schon während seines ersten Aufenthaltes in dieser Stadt in nahe Beziehung gekommen; während er sonst den Taufakt nicht persönlich vornahm, sondern durch andere vollziehen liess, hatte er ausser dem Synagogenvorsteher Crispus (Apg. 18, 8), der mit Paulus aus der Synagoge ausgezogen war, auch den Gajus und dann noch die Familie des Stephanas getauft (1. Kor. 1, 15. 16). Aus der Synagoge in Korinth vertrieben, hatte er damals seine Predigt zunächst in dem an die Synagoge anstossenden Hause des heidenchristlichen *Titius Justus* fortgesetzt (Apg. 18, 7). Allein inzwischen war die Gemeinde gewachsen und sie bedurfte, wenn sie *als solche* zusammenkam (1. Kor. 11, 18; 14, 23), eines grössern Raumes. Diesen stellte Gajus zur Verfügung. Er wurde der Gastgeber *(ξένος)* nicht nur des Apostels, sondern auch *„der ganzen Gemeinde“ (ὅλης τῆς ἐκκλησίας*, Röm. 16, 23). Letzteres in einem ganz besondern Sinne. Es kam in Korinth vor, dass ärmere Gemeindemitglieder, die zu den Liebesmahlen keine Beiträge mitbringen konnten, dann und wann beschämt wurden (1. Kor. 11, 22). In solchen Fällen gehörte Gajus nicht zu denen, die das „eigene Mahl vorwegnahmen“ (1. Kor. 11, 21), sondern er teilte mit den Dürftigen, und es ist darum sehr ernst gemeint, wenn der Apostel ihm das Lob spendet, er sei auch „der Gastgeber der ganzen Gemeinde“. (Die Übersetzung der Vulgata universa ecclesia statt universae ecclesiae ist ohne Zweifel Korrektur.)

In seinem Hause wurde der Römerbrief geschrieben. Das war eine Arbeit, die Tage erforderte. Im nähern Freundeskreise des Apostels erhielt man davon Kenntnis. Vielleicht hat Paulus, der ja auch aus seinem Reiseplan schon längst kein Hehl gemacht hatte (Apg. 19, 21), sogar in seinen Predigten vor der versammelten Gemeinde davon gesprochen, zumal er in jenen Tagen die Grundlehren, die er seinem Schreiber in die Feder diktierte, gewiss auch zum Gegenstand seiner Ansprachen gemacht hat. Je lebhafter sich jemand um die Gemeinde in der Welthauptstadt interessierte, desto wichtiger

wurde ihm das Schreiben, das jetzt der Apostel an diese Gemeinde richten wollte. *Als es fertig war* und nun der Diakonissin Phöbe übergeben werden sollte, kamen ausser dieser einige hervorragende Gemeindemitglieder und Mitarbeiter des Apostels im Hause des Gajus zusammen, um sich das hochwichtige Dokument vorlesen zu lassen. Es war da der jugendliche *Timotheus*, der dem Apostel „wie einem Vater diente" (Phil. 2, 22) und den Paulus unter Umständen geradezu als Mitverfasser seiner Briefe nennt (2. Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; Kol. 1, 1; 1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 1; Philem. 1). Drei andere, *Lucius, Jason und Sosipatros*, die anwesend waren, besassen eine Eigenschaft, die für die Leser des Römerbriefes von besonderer Wichtigkeit sein konnte: sie waren Volksverwandte des Apostels (*συγγενεῖς*; vgl. 9, 3; 16, 7. 11), also geborene Juden, die der heidenchristlichen Gemeinde in Rom bezeugen konnten, dass es auch unter den gläubig gewordenen Juden in Korinth nicht an warmer Sympathie für die heidenchristliche Mission des Apostels fehlte. Ob Lucius einer der geistbegabten Lehrer der antiochenischen Gemeinde war, die die Missionsreisen in der Heidenwelt als ein gottgefälliges Unternehmen erklärten, (Apg. 13, 1), Jason mit dem Thessalonicher zu identifizieren ist, der den Paulus und seine Genossen auf der zweiten Missionsreise so tapfer aufgenommen hatte (Apg. 17, 5), Sosipatros (Sopater) hingegen zu den Vertrauensmännern gehört, die den Apostel auf der Rückkehr der dritten Missionsreise begleiteten (Apg. 20, 4), muss dahingestellt bleiben. Ich halte es für wahrscheinlich. Auf jeden Fall hätten auch die drei in der Apostelgeschichte namhaft gemachten, am Missionswerk des Apostels so sehr beteiligten gleichnamigen Persönlichkeiten unter den vorausgesetzten Umständen den Römerbrief nicht abgehen lassen, ohne von dessen Inhalt Kenntnis erhalten zu haben. Ganz unzweifelhaft aber waren, als das Schreiben vollendet vorlag und noch einmal durchgelesen wurde, auch anwesend der Schreiber *Tertius*, dem der Apostel den Brief diktiert hatte, und *Gajus*, der Hausbesitzer (V. 22 und 23). Dass nämlich Paulus die Briefe nicht selber schrieb, sondern höchstens noch durch einen eigenhändigen Zusatz oder eine eigenhändige Zwischenbemerkung als authentisch beglaubigte, ergibt sich auch aus Gal. 6, 11; 1. Kor. 16, 21; Kol. 4, 13; 2. Thess. 3, 17; Philem. 19. — Endlich waren anwesend *Erastus* und *Quartus*.

Ersterer könnte der Genosse des Timotheus gewesen sein, den Paulus nach Mazedonien vorausschickte, als er auf der dritten Missionsreise im Begriffe war, von Ephesus aufzubrechen und dann den oft erwähnten Reiseplan auszuführen (Apg. 19, 22). Allein er wird an unserer Stelle als Stadtkämmerer *(οἰκονόμος τῆς πόλεως*, Vg. arcarius civitatis, Allioli: „Stadtrentmeister", Kistem.: „Schatzeinnehmer") bezeichnet, war also ein Mann in hoher öffentlicher Vertrauensstellung, aber doch ohne Zweifel auch ein Gemeindemitglied, wie der mit ihm verbundene Quartus, von dem nur gesagt wird, dass er Christ *(ἀδελφός)* war. — Es darf noch besonders bemerkt werden, dass von den acht genannten Personen nicht weniger als vier lateinische Namen haben und dass gerade der Lateiner *Tertius* den Brief geschrieben hat und voraussetzen darf, er sei den Lesern des von ihm zu Papier gebrachten Briefes so gut bekannt, dass ihnen ein persönlicher Gruss von ihm angenehm sei: „*Ich* Tertius, der ich diesen Brief im Herrn geschrieben habe, grüsse euch." *Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος.* Das sind Dinge, die offenbar sehr gut zu der Vermutung passen, die Genannten hätten von der Entstehung des Briefes an die Römer *gewusst* und den sehr naheliegenden Wunsch gehegt, vom Inhalte des fertig gewordenen Schreibens Kenntnis zu erhalten. Wenn ich aber weiter vermute, sie seien ungefähr in der Zeit, da Paulus das Schreiben an die Phöbe überreichen und so aus der Hand geben wollte, im Hause des Gajus versammelt gewesen, so scheint mir das gerade durch den Gruss, den der Schreiber von sich aus eingeschoben hat, angedeutet zu sein. Sicher ist *Tertius*, „der diesen Brief geschrieben hat" und dann *sich selbst* seinen Lesern vorstellt, anwesend; ebenso daher wohl auch die vier *vorher* genannten und die drei *nachher* genannten Männer, die Paulus seinerseits mit den von ihm *diktierten Grüssen* den Lesern vorstellt *(συνεργός μου, συγγενεῖς μου, ξένος μου)*, zumal zu diesen letztern auch der Hausbesitzer Gajus gehört. Wie ist die Gesellschaft, die, wenn man den Apostel und Phöbe hinzurechnet, aus zehn Personen bestand, aber möglicherweise noch zahlreicher war und die ganze Gemeinde repräsentierte, dazu gekommen, sich nachträglich noch durch Nennung der angeführten Namen der römischen Gemeinde vorzustellen?

Als — vielleicht erst nach wiederholten Zusammenkünften — die Lesung des Briefes beendigt war, knieten die Versammel-

ten nieder (vgl. Apg. 20, 36; 21, 5) und beteten inbrünstig, dass die apostolische Lehrverkündigung williges Gehör finden und den Gläubigen im Aufgang und Niedergang zur Erbauung dienen möge bis zur Wiederkunft des Herrn. Nach einer Weile erhob sich Paulus, breitete seine Arme aus, blickte gen Himmel und sprach mit lauter Stimme: Ich danke Dir, Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, dass Du mich, der ich nicht wert bin, Apostel zu heissen, ausgesondert hast zur Verkündigung des Evangeliums, das da ist eine Kraft, selig zu machen alle, die daran glauben. Zuvor verheissen durch Deine Propheten in heiligen Schriften, blieb es verborgen von Urzeiten an, ist aber nun offenbar geworden in Christo Jesu, Deinem Sohne. Und Du hast Befehl gegeben, dass es soll gepredigt werden unter allen Völkern, damit sie gelangen zur Einheit des Glaubens, zur Erkenntnis Deines Sohnes Christi Jesu. Nun ergeht Dein Wort über die ganze Erde und bis an die Grenzen des Erdkreises dringt sein Schall. Wie unbegreiflich sind Deine Gerichte, wie unerforschlich sind Deine Wege! Denn aus Dir und durch Dich und zu Dir sind alle Dinge. Dir sei die Ehre in Ewigkeit. Amen.

Nachdem der Apostel so gebetet, blieben alle Anwesenden noch eine geraume Zeit in tiefes Schweigen versunken; dann erhoben sie sich und äusserten den Wunsch, dass ihnen gestattet werde, auch ihrerseits die Brüder in Rom mit einem Grusse zu segnen und so den Brief gleichsam auch zu dem ihrigen zu machen. Sodann aber möge der Apostel eigenhändig noch eine dankbare Lobpreisung Gottes beifügen. So geschah es. Wieder setzte sich Tertius an seinen Tisch und Paulus fing an, ihm die Namen der Anwesenden, die zu grüssen wünschten, zu diktieren, nur erwies er dem Schreiber die Ehre und die Liebenswürdigkeit, sich direkt mit einem Gruss an die römische Gemeinde wenden zu dürfen. Dann aber griff er selbst zur Feder und fasste in kurzen Worten, wie nur er es vermochte, die Grundgedanken seines ganzen Schreibens und seiner Gebete in die Form einer Lobpreisung Gottes zusammen. Diese ist schwer so wiederzugeben, dass sie ganz verständlich ist und genügend gewürdigt werden kann. Ich will sie aber nicht mit weitern Auseinandersetzungen entweihen, sondern lasse sie zum Schlusse der vorstehenden Ausführungen nach einer möglichst getreuen Übersetzung hier einfach folgen. Sie lautet:

„Dem aber, der euch zu stärken vermag nach meinem Evangelium und der Predigt Jesu Christi, gemäss der Offenbarung des Geheimnisses, das in den Zeitaltern von Anbeginn an verschwiegen war, nun aber ist geoffenbart und nach dem Auftrag des ewigen Gottes mittels prophetischer Schriften zu Gehorsam des Glaubens an alle Heidenvölker kund getan worden, dem alleinigen weisen Gott, durch Jesus Christus, dem sei die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen“.

E. H.