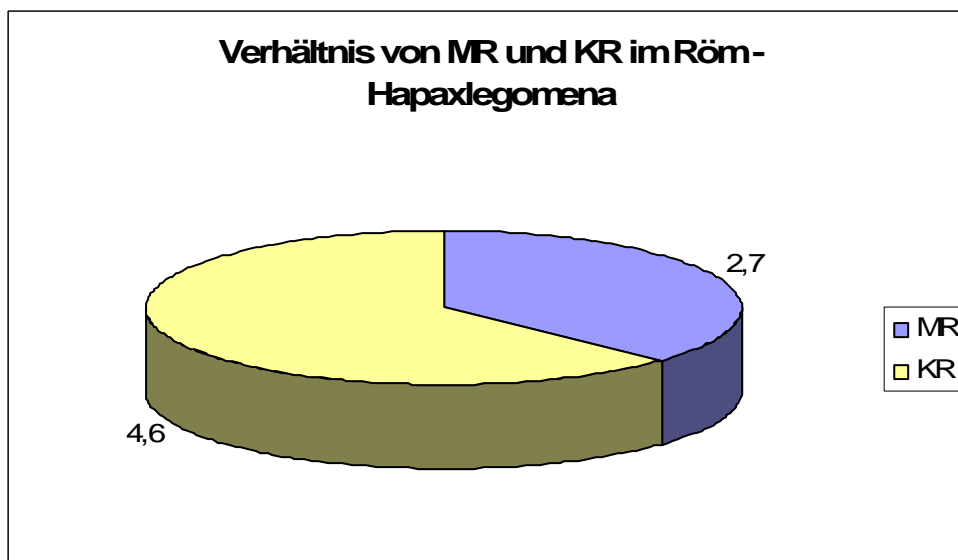


MR und KRed – unterschiedlicher Sprachgebrauch

Das Gesamtvokabular der KR¹ innerhalb des Röm ist in das Corpus Paulinum sprachlich schlechter integriert als das Gesamtvokabular der ursprünglichen, von der MR gebotenen Version. Unter den 3145 Wörtern der oben rekonstruierten Version der MR befinden sich 84 sogenannte Hapaxlegomena (2,7%), Wörter also, die innerhalb des CP nur hier (ein oder mehrere Male) vorkommen. Dagegen befinden sich unter den 3001 Wörtern der KR wesentlich mehr, nämlich 138 (4,6 %). Auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die übrigen Briefe ebenfalls redaktionell überarbeitet wurden (wenngleich nicht im selben Umfang wie der Röm), ist das ein recht hoher Prozentsatz, der die sprachliche Eigentümlichkeit der KR im Vergleich zum ursprünglichen Brief demonstrieren kann.



¹ **KR** = Katholische Redaktion/Katholische(r) Redaktor(en). Die KR-Wortliste (im Anhang) umfaßt 3001 Wörter und enthält keine alttestamentlichen Zitate, da diese angesichts ihrer großen Häufigkeit das Ergebnis allzu stark verändern würden (atl. Zitate nach Nestle/Aland). Die Zitationsformeln (z.B. καθὼς γέγραπται) wurden beibehalten. Kapitel 16.1-23 blieben wegen der Sonderstellung des Abschnitts innerhalb des Briefes ebenfalls unberücksichtigt. – **MR** = Marcionitische Rezension. Die MR-Wortliste (im Anhang) umfaßt 3145 Wörter. Die wenigen, meistens kaum als solche erkennbaren alt. Zitate wurden hinzugezählt. Das Untersuchungsergebnis wird durch sie nicht beeinflusst. Als **CP** gilt hier nur: Röm, I-II Kor, Gal, Eph bzw. Laod., Phil, Kol, I-II Thess, Phlm. Die Pastoralabriefe sowie der Hebr bleiben unberücksichtigt.

Wörter der MR, die nicht in den vom KR interpolierten Texten vorkommen (öfter als 2x)

ζάω 19	περιπατέω 5	διδάσκω 3
ἐσθίω 13	ἀγαπάω 4	ἐκεῖνος 3
μέλος 10	βλέπω 4	ἐνώπιον 3
οὔτε 10	εἶτε 4	εὐάρεστος 3
ἀνὴρ 7	κυριεύω 4	θανατόω 3
δουλεύω 7	οὐδεὶς 4	κοινός 3
παρίστημι 7	φρόνημα 4	μηδεὶς 3
καλός 5	ἀποκαλύπτω 3	ὄπλον 3
καυχάομαι 5	βρῶμα 3	χαίρω 3
οἰκέω 5	γράμμα 3	

Das Wort ζάω begegnet vor allem in den Kapiteln 6-8 und 14 und wird überwiegend im Zusammenhang mit der sog. *Christusmystik* des Apostels gebraucht, steht also häufig im Kontrast zu Verben wie ἀποθνήσκω (6,2.10; 7,2f; 8,13; 14,7ff), νεκρός (6,11.13; 14,9) oder auch θανατόω (Röm 8,13, 2x). In das Umfeld „Innewohnen (in Christus)“, „Wandeln (in Christus)“ etc. gehören auch μέλος, παρίστημι, οἰκέω, περιπατέω.

Die mystische Begrifflichkeit sowie der damit verbundene Gedankenkreis fehlt in der KR übrigens fast vollständig. Die Wendung ἐν Χριστῷ begegnet im Römerbrief innerhalb der MR 7 mal² – in der KR dagegen nur zweimal³, und zwar in floskelhaftem Sinn⁴.

Mit der Vorliebe für das Verb ζάω korreliert – wohl nicht ganz zufällig – der *dynamische Stil*, der den Verfasser des ursprünglichen Briefes im Gegensatz zum teilweise unklaren und umständlichen⁵ Stil des katholischen Redaktors auszeichnet. Der Autor des ursprünglichen Briefes benutzt

- mehr Verben,
- mehr Aktiv- und weniger Passivkonstruktionen
- (geringfügig) weniger Nomina

² Röm 3,24; 6,11.23; 8,1.2. 39; 12:5; 14:18 [MR Gal 2,4; 3,28]

³ Röm 9,1; 15,17 [Gal 1,22; 5:6 – 2,17; 3,14. 26 können nicht mitgezählt werden, da das ἐν hier im Sinne von „durch“ gebraucht wird]

⁴ Siehe das ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ von 9,1; auch 15,17: ἔχω οὖν [τὴν] καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ klingt wie eine unbeholfene Nachahmung paulinischer Terminologie.

⁵ Vgl. z.B. 3,1-8.9a und SCHMITHALS' Urteil darüber, 104.

- sowie weniger Präpositionen, weniger bestimmte Artikel und weniger Pronomen

als der katholische Redaktor (siehe Anhang); Seine Ausdrucksweise ist direkter, freier, souveräner, autoritativer. Dem entspricht die größere Anzahl an Verben in der ersten Person (Sg. und Pl.) , insgesamt 3,62 % zu 1,6 % in der KR. Im Galaterbrief ist diese Tendenz ebenfalls zu beobachten: 4,6 % MR zu 3,5 % KR. Das Personalpronomen ἐγὼ (bzw. καὶγὼ καί+ἐγὼ) begegnet in der MR des Röm 9 mal (das atl. Zitat 12,8 nicht mitgerechnet), in der KR 5 mal. Auch hier verstärkt sich die Tendenz im Galaterbrief: 11 mal in der MR, 0 mal in der KR.

Der Eindruck größerer stilistischer Lebendigkeit hat u.a. mit der Vorliebe des Autors für Zuspitzungen und antithetischen Formulierungen zu tun, die dem katholischen Redaktor im Großen und Ganzen fremd ist⁶. Leben und Tod, πνεῦμα und γράμμα, καινότης und παλαιότης (7,6), *Freiheit und Knechtschaft* werden dialektisch miteinander verknüpft.

Siehe das folgende Gegensatzpaar:

Knechte der Sünde → *Freiheit von der Gerechtigkeit* (6,20) → *Tod* (6,21)

Freiheit von der Sünde → *Knechte der Gerechtigkeit* (6,18) → *Leben* (6,22)

Der Knechtung, δουλεύω, durch die Sünde, stehen Freiheit und Geist gegenüber (Röm 6,18.20.22; 7,3; 8,2.21). Von pneumatischer Freiheit weiß der katholische Redaktor wenig. Der Begriff πνεῦμα findet sich bei ihm nur 6 mal⁷, 27mal dagegen beim ursprünglichen Verfasser des Briefes.

Dagegen zeigt sich die stärkere hellenistische Prägung des Autors der ursprünglichen Briefversion auch in der Sprache. Das Wort καλός, das zu den Favoriten des hellenistischen Verfassers der Pastoralbriefe gehört und dort 24 mal begegnet⁸ (in der Apokalypse des Johannes fehlt es vollständig), erscheint in der MR des Römerbriefes 5 mal. Der katholische Redaktor kennt es nicht. Dem entspricht, daß das Wort auch an anderen Stellen des CP nirgendwo an katholisch überarbeiteten Stellen begegnet (I Kor 5,6; 7,1, 8, 26; 9,15; II Kor 8,21; 13,7; Gal 4,18; 6,9; I Thess 5,21). Auch das Wort καυχάομαι wird vom Redaktor im Römerbrief nicht verwendet, er spricht allerdings zweimal

⁶ Stellen wie z.B. Röm 11,5.18.30 die auf das Konto des KR gehen, sind unbeholfene Imitate.

⁷ In 1,4; 9,1; 15,13.16.19.30 – meistens in Verbindung mit ἅγιος (3mal) bzw. mit ἀγιωσύνη (1mal)

⁸ Tim 1,8. 18; 2,3; 3,1, 7, 13; 4,4. 6; 5,10. 25; 6,12f. 18f; II Tim 1,14; 2,3; 4,7; Tit 2,7. 14; 3,8, 14

(11,18) von κατακαυχᾶσαι sowie von καύχημα (4,2) und καύχησις (15,17). Der formelhafte Ton, in dem das geschieht, zeigt, daß er das in Anlehnung an paulinische Formulierungen tut. Ἀγαπ- Wörter sind dem Redaktor nicht unbekannt, zählen aber nicht zu seinem Lieblingsvokabular (11,28; 12,19; 13,10; 15,30; vgl. Gal 2,20; 5,6). Ἀγαπάω fehlt ganz. Anders der Verfasser der ursprünglichen Briefversion, bei dem ἀγαπ -Wortverbindungen 14 mal vorkommen. Auch verbreitete griechische Worte wie βλέπω, εὐάρεστος, κοινός fehlen in der KR. Dagegen verwendet der ursprüngliche Verfasser des Briefes/der Briefe das Wort βλέπω ausgesprochen gern, nicht nur Röm 7,23; 8,24f sondern vermutlich auch I Kor 1,26; 3,10; 8,9; 10,12, 18; 13,12; 16,10; II Kor 4,18; 7,8; 10,7; 12,6; Gal 5,15; Eph 5,15; Phil 3,2; Kol 2,5. 8; 4,17; vgl. auch den hellenisierenden Heb 2,9; 3,12. 19; 10,25; 11,1, 3. 7; 12,25. In der KR habe ich das Wort nicht gefunden. Allgemein kann man sagen: Der katholische Redaktor ist kein (griechischer) Augen-, sondern ein in jüdisch-alttestamentlichen Traditionen wurzelnder „Ohrenmensch“, dem es nicht um das Sehen, sondern um das Hören, 10,14 2x; 10,18 (auf das Wort) geht⁹.

Das Wort φρόνημα begegnet innerhalb des CP nur hier (Röm 8:6f, 27) und hat nur innerhalb des alttestamentlich apokryphen Schrifttums Parallelen in 2Makk 7,21 und 13,9.

Essen: ἐσθίω und βρώμα bestimmen die Thematik des 14 Kapitels. Deren Fehlen in der KR ist wohl eher zufällig.

Wörter der KR, die nicht in der MR vorkommen (öfter als 2x)¹⁰

Auf der folgenden Seite eine Liste von Vokabeln, die in der marcionitischen Rezension nicht vorkommen:

⁹ Allein bei Jesaja und Jeremia begegnet das Verb ἀκούω 224 mal, beim ntl. Apokalyptiker 46.

¹⁰ KR_Worte

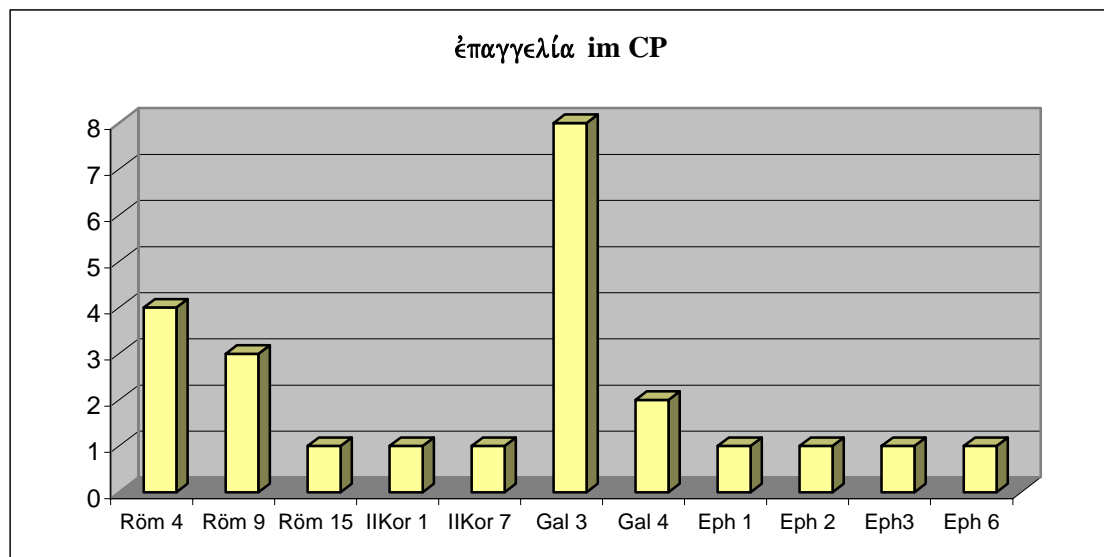
γράφω 20	σκευός 3	μακαρισμός 2	ἐκκλάω 3
ἐπαγγελία 8	τοιούτος 3	μακροθυμία 2	φόρος 3
ἀβραάμ 7	φοβέω 3	μενοῦνγε 2	ἀγριέλαιος 2
γραφή 7	ἀδάμ 2	μέχρι 2	ἀναπολόγητος
διό 6	ἀκοή 2	παραζηλώω 2	2
σπέρμα 6	ἀπείθεια 2	πορεύομαι 2	ἀνοχή 2
δυνατός 5	ἀτιμία 2	πόσος 2	ἀποτομία 2
ἐξουσία 5	βαστάζω 2	προφήτης 2	ἀπωθέω 2
ἐκλογή 4	διαστολή 2	ῥῆμα 2	ἀσύνητος 2
ἐργάζομαι 4	δώρεά 2	σημείον 2	δικαίωσις 2
ἱερουσαλήμ 4	εἰσέρχομαι 2	τόπος 2	ἐλαία 2
μωϋσῆς 4	ἐκκόπτω 2	φύραμα 2	ἐπιτυχάνω 2
πλήρωμα 4	ἐμός 2	ψυχή 2	καθίστημι 2
χρηστότης 4	ἔνδειξις 2	<i>Nur im Röm,</i>	κατακαυχάομαι 2
ἀκούω 3	ἐπικαλέω 2	<i>nicht im übrigen</i>	
ἀνθίστημι 3	εὐδοκέω 2	<i>CP:</i>	μεστός 2
ἄρσην 3	εὐλογητός 2	ἐγκεντρίζω 6	μεταλλάσσω
διάκονος 3	εὐπρόσδεκτος	ἡσαΐας 5	2
ἔλεος 3	2	κλάδος 5	ὁμολογέω 2
ἐπί 3	θῆλυς 2	ἀπειθέω 4	σπανία 2
μέρος 3 [ἀπὸ	ἰσραηλίτης 2	ἀπιστία 4	φυσικός 2
μέρους]	λαός 2	ρίζα 4	
περισσεύω 3	λειτουργός 2	δαυίδ 3	
χρήσις 2			

Das an der Spitze der Liste stehende *γράφω* und das ebenfalls häufig verwendete *γραφή* zeigen die alttestamentliche Ausrichtung des KR. Auch die übrigen Begriffe: *ἐπαγγελία*, *ἐγκεντρίζω*, *σπέρμα*, *κλάδος*, *ἐκλογή*, *πλήρωμα*, *ρίζα*, *ἐκκλάω*, *περισσεύω*, *ἀνοχή*, *ἀπείθεια*, *ἀποτομία*, *ἀπωθέω*, *ἐκκόπτω*, *ἐλαία*, *ἰσραηλίτης*, *λαός*, *λειτουργός*, *μακροθυμία*, *ὁμολογέω*, *προφήτης*, *ῥῆμα*, dazu alttestamentliche Namen *Ἀδάμ*, *Δαυίδ*, *Ἀβραάμ*, *Ἡσαΐας*, *Μωϋσῆς*, belegen, daß sich die Gedankenwelt des Redaktors ganz im Rahmen alttestamentlicher Vorstellungen bewegt. Außer *ἀγριέλαιος*, *ἀναπολόγητος*, *ἀποτομία*, *ἔνδειξις*, *εὐπρόσδεκτος*, *μακαρισμός*, *μενοῦνγε*, *φυσικός* lassen sich sämtliche Wörter im Vokabular der LXX wiederfinden.

Da die *γραφή* für den KR vor allem unter ihrem *Verheißungsaspekt* wichtig ist, versteht sich das häufige Vorkommen von *ἐπαγγελία* von selbst ist. Wie schon im Gal (Kap. 3+4) gehen auch im Röm sämtliche Stellen, an denen dieser Begriff vorkommt, auf das Konto der Redaktion.

Dennoch scheinen sie in der MR der Paulusbriefe keineswegs völlig gefehlt zu haben. Die Abbildung unten zeigt, daß der Begriff im marcionitischen Apostolikon an einigen Stellen enthalten war. Der Wortlaut von Eph bzw.

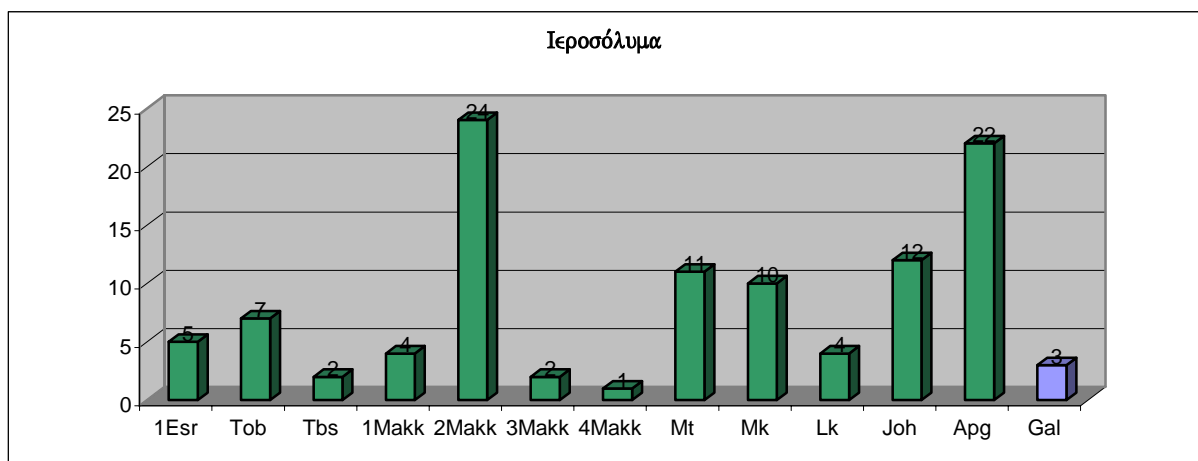
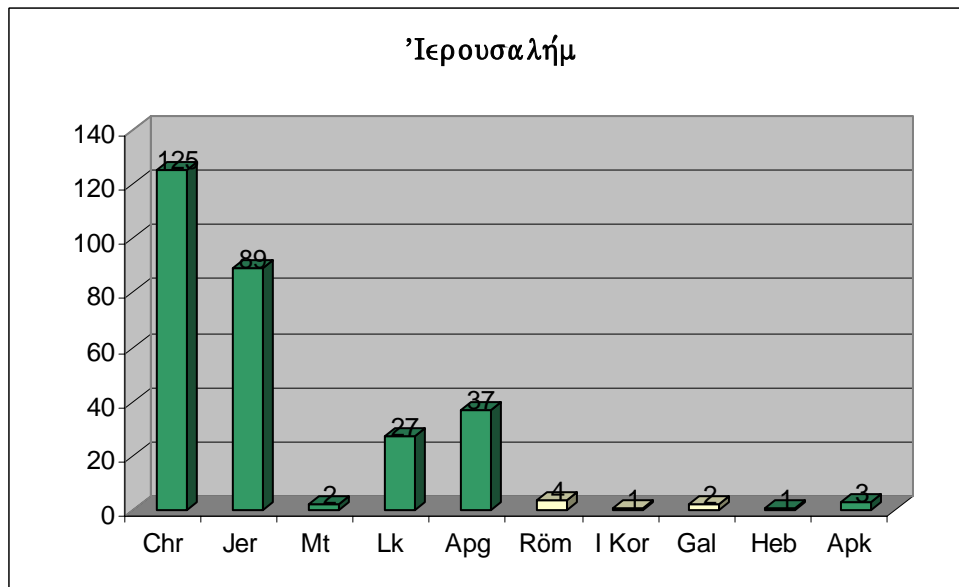
Laod 2,12 wird von Tertullian bezeugt und läßt keinen Zweifel daran, daß auch „Marcions Paulus“ vom διαθήκη τῆς ἐπαγγελίας sprechen konnte – von einer Bestätigung der Verheißungen, die Gott den Vätern gegeben hat (Röm 15,8), ist allerdings nicht die Rede. Im Gegenteil, Eph 2,20 (ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν) werden die Propheten in der MR nicht erwähnt (siehe HARNACK 117*f)!



Der Redaktor benutzt häufig διό, das in der MR des Römerbriefs gar nicht vorkommt (und in der MR des Gal nur ein einziges Mal, 4,31). Das könnte Zufall sein. An anderen Stellen des CP (vor allem in den Korintherbriefen und im Epheserbrief) treffen wir die Konjunktion häufiger.

Die alttestamentliche Ausrichtung des KR erweist sich auch im mehrmaligen Gebrauch des Wortes Ἱερουσαλήμ (statt Ἱεροσόλυμα) – nicht nur innerhalb des Römerbriefs, sondern auch im übrigen CP. Die Stellen im Galaterbrief (4,25.26) sind interpoliert (siehe: *Der Galaterbrief in seiner ursprünglichen Gestalt*); auch I Kor 16,3 handelt es sich wahrscheinlich um einen späteren Einschub (für eine etwaige MR des 16. Kapitels gibt es keine Textzeugen). Die untenstehende Abbildung kann zeigen, daß der Begriff vor allem in der LXX anzutreffen ist (am häufigsten in II Chronik und bei Jeremia)¹¹.

¹¹ Ἱερουσαλήμ auch im I Clem 41,2 ; Justin Dial 83,2.



Einem anderen sprachlichen Umfeld entstammt das in der MR gebrauchte Ἱεροσόλυμα, das 3mal im Gal begegnet (1,17.18; 2,1). Aus der obigen Abbildung geht hervor, daß das Wort ausschließlich in außerkanonischen Schriften (Tobit, I Esra, Makkabäerbücher) anzutreffen ist. In den übrigen Büchern des AT fehlt der Begriff (in dieser Schreibweise) völlig.

Das zweimalige Ἰσραηλίτης (9,4; 11,1) kommt innerhalb des CP nur noch II Kor 11,22 vor, eine Stelle, die, wie oben schon festgestellt wurde, höchstwahrscheinlich interpoliert ist. Der Begriff ist ebenfalls Septuaginta-sprache und steht für *יִשְׂרָאֵלִי* (auch Ἰεζραηλίτης, II Sam. 17,25).

Das Röm 3,3; 4,20; 11,20. 23 vom KR verwendete ἀπιστία begegnet innerhalb des CP nur hier; besonders 3,3, wo der Begriff mit „Untreue (Israels)“ wiedergegeben werden muß, zeigt, daß der KR darin immer noch

die alttestamentliche Bedeutung mithört¹². Inwieweit das auch für den Begriff πίστις gilt, s.u.

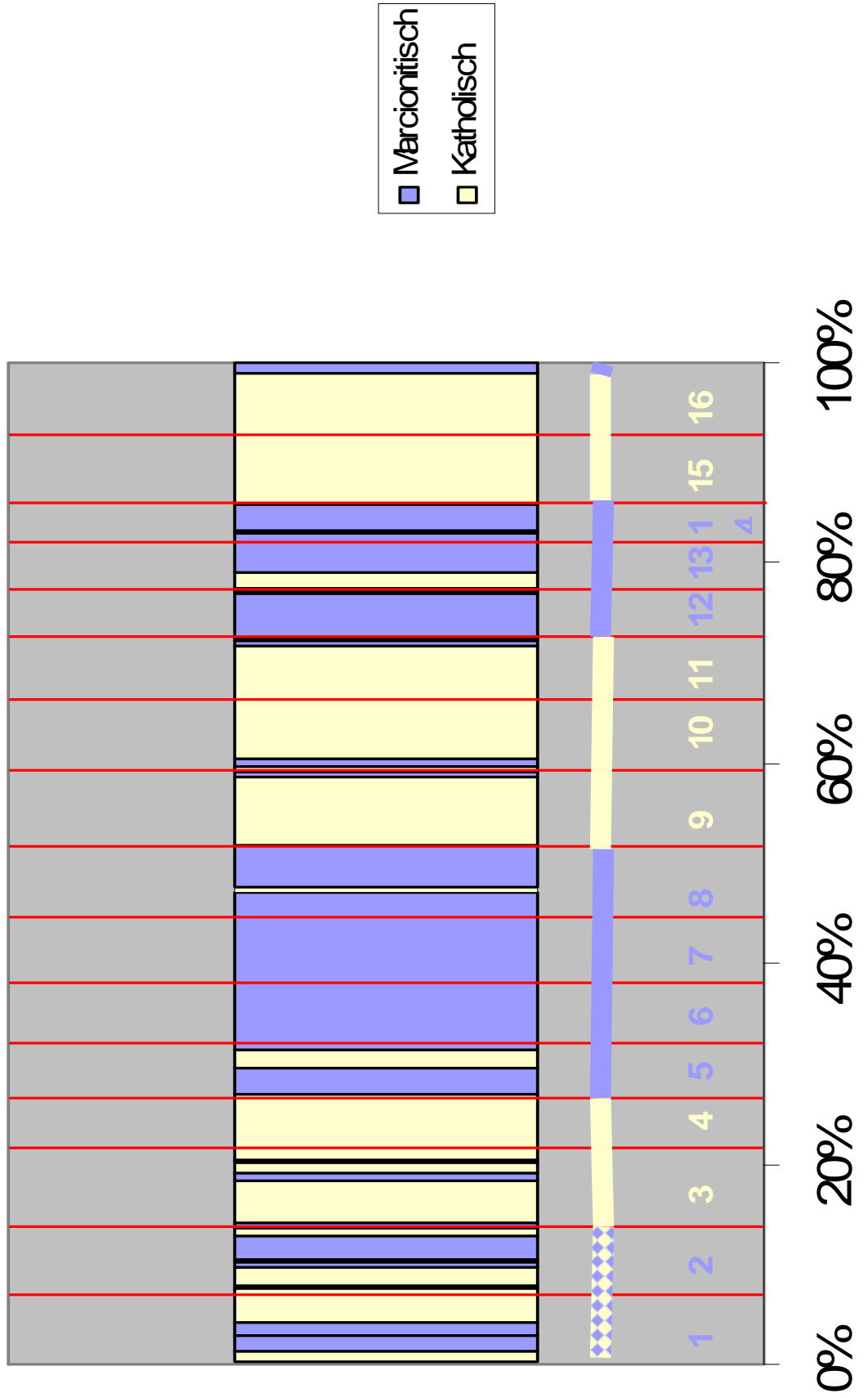
Während das vom Redaktor verwendete ἀπειθέω innerhalb des CP nur im Röm begegnet, könnte das damit zusammenhängende Substantiv ἀπίθεια auch an anderen Stellen innerhalb des CP vom ursprünglichen Verfasser verwendet worden sein. Eph 2,2; 5,6; Kol 3,6.

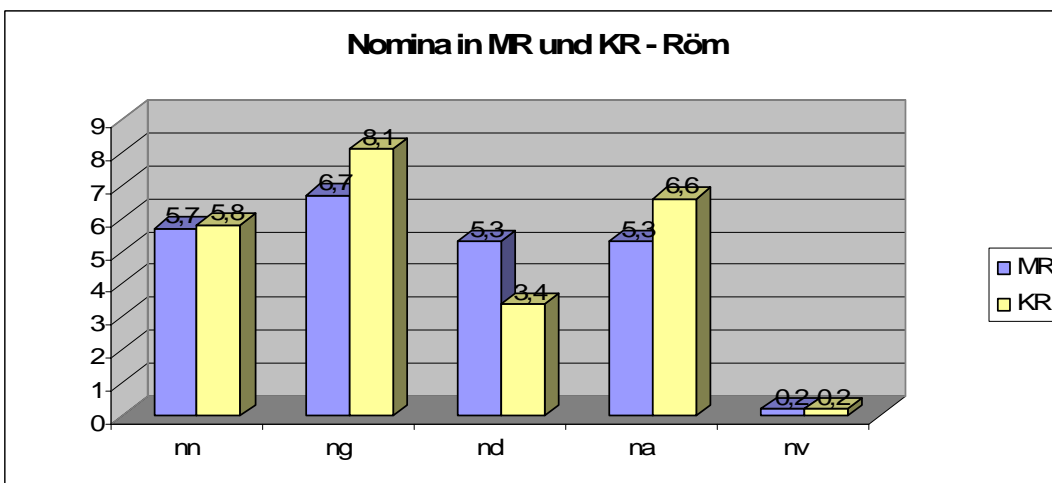
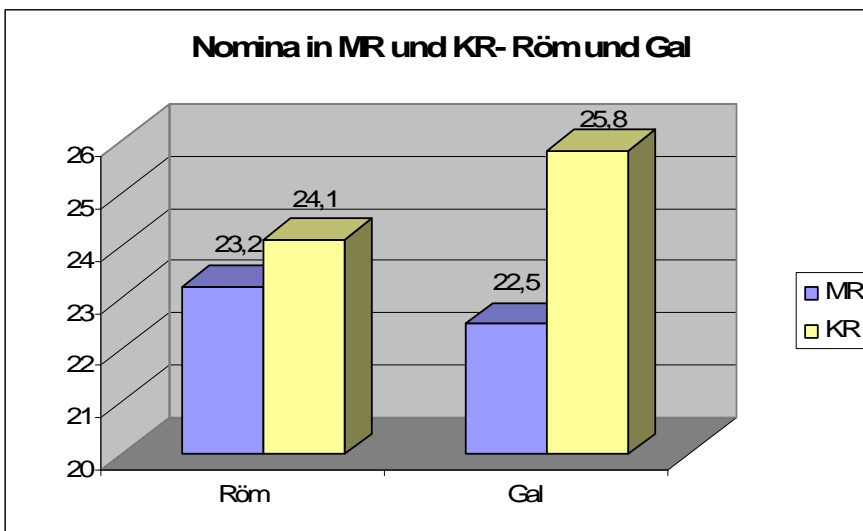
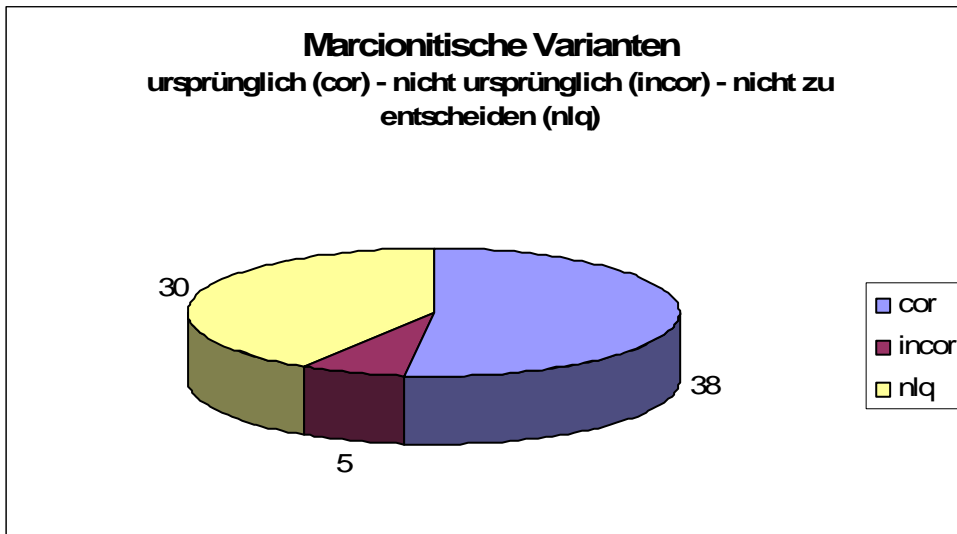
Das zweimal vom Redaktor verwendete λαός geht auf alttestamentliche Zitate zurück und begegnet innerhalb des CP I Kor 10,7; 14,21; II Kor 6:16 – dabei handelt es sich überall um alttestamentliche Zitate, die in der MR nicht enthalten waren.

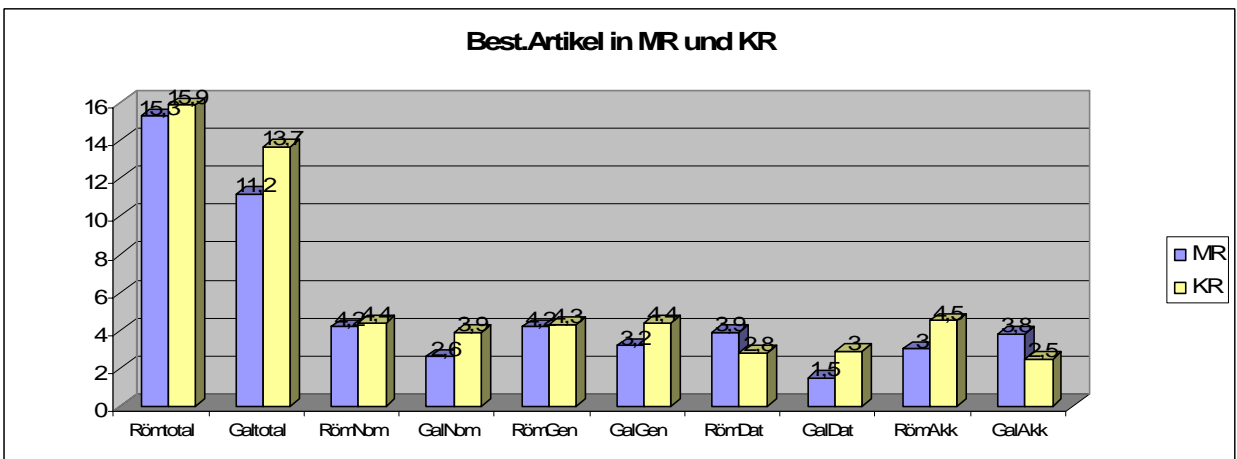
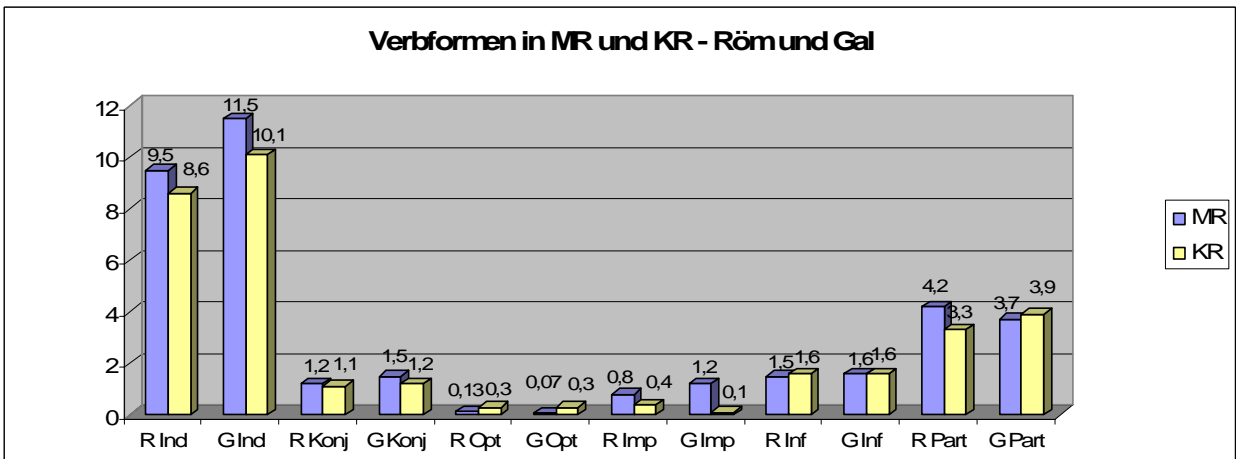
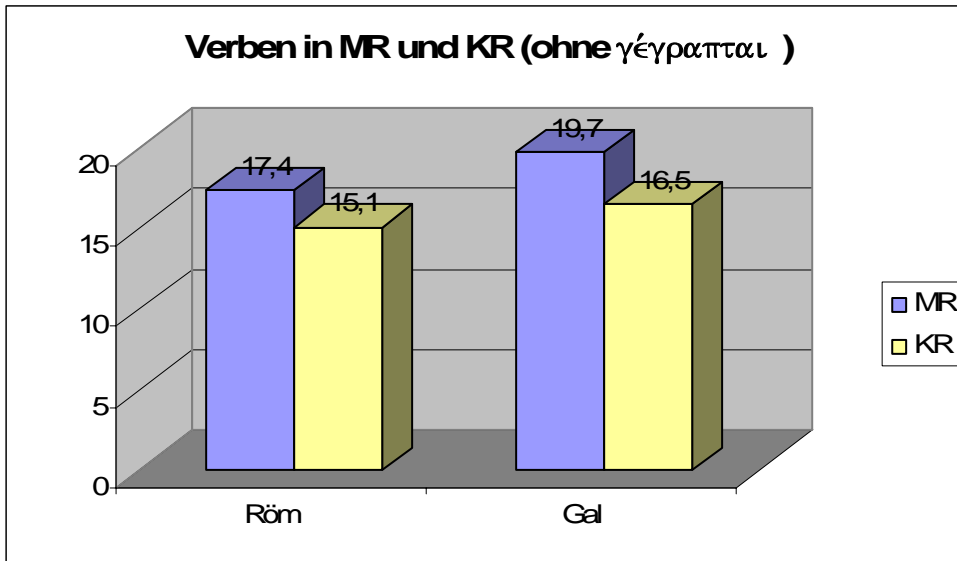
¹² SCHMITHALS, 106 spricht davon, daß Paulus hier „die synagogale Sprachebene nicht verläßt“. Das ist m.E. richtig beobachtet, nur anders interpretiert.

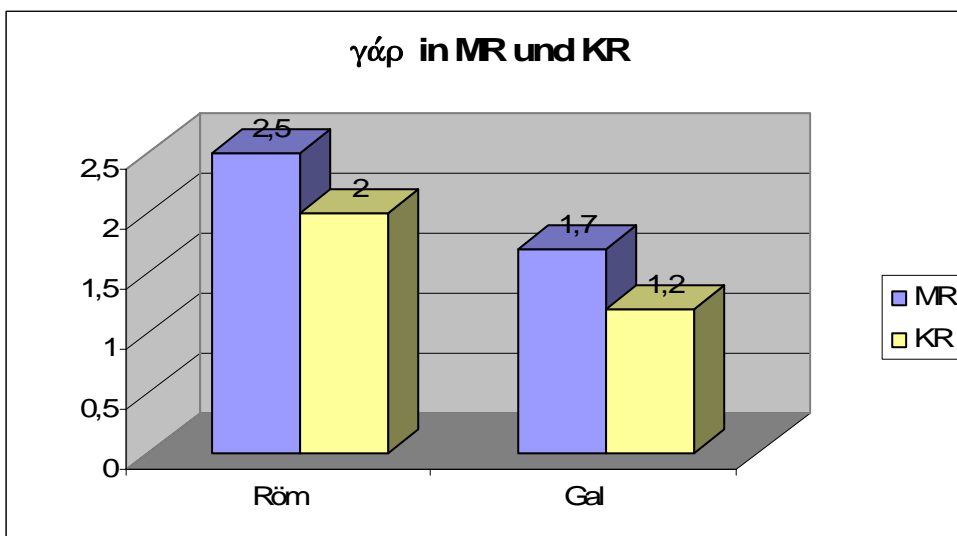
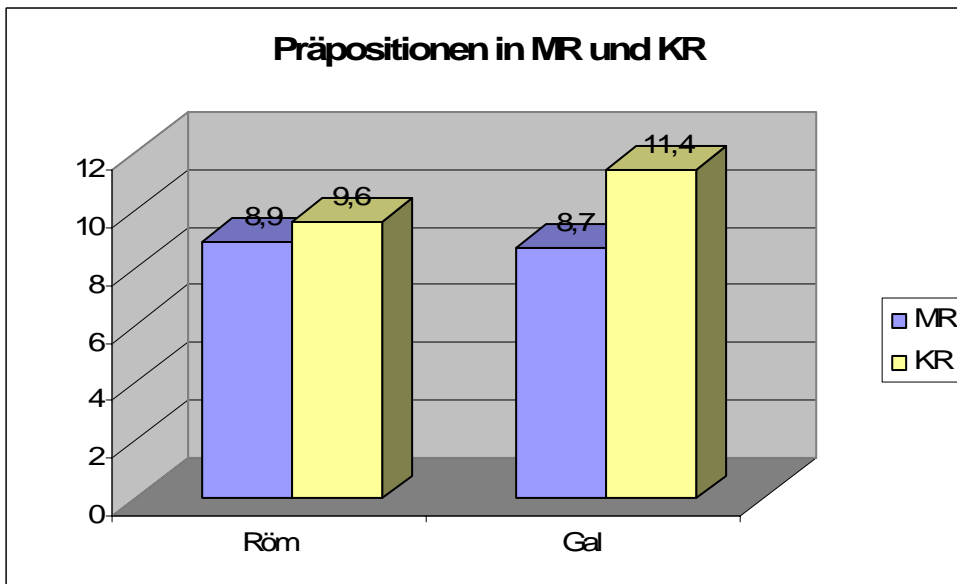
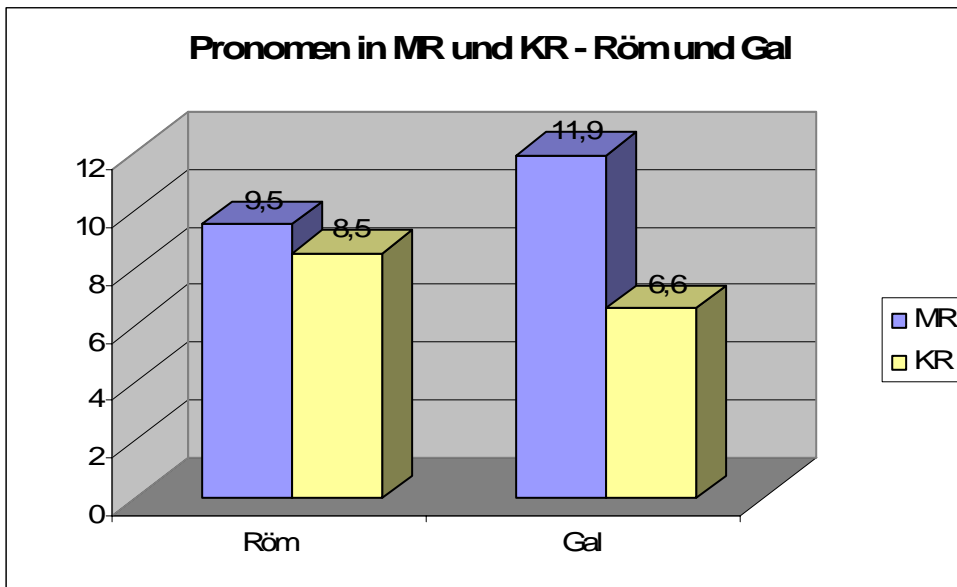
Anhang – Tabellen:

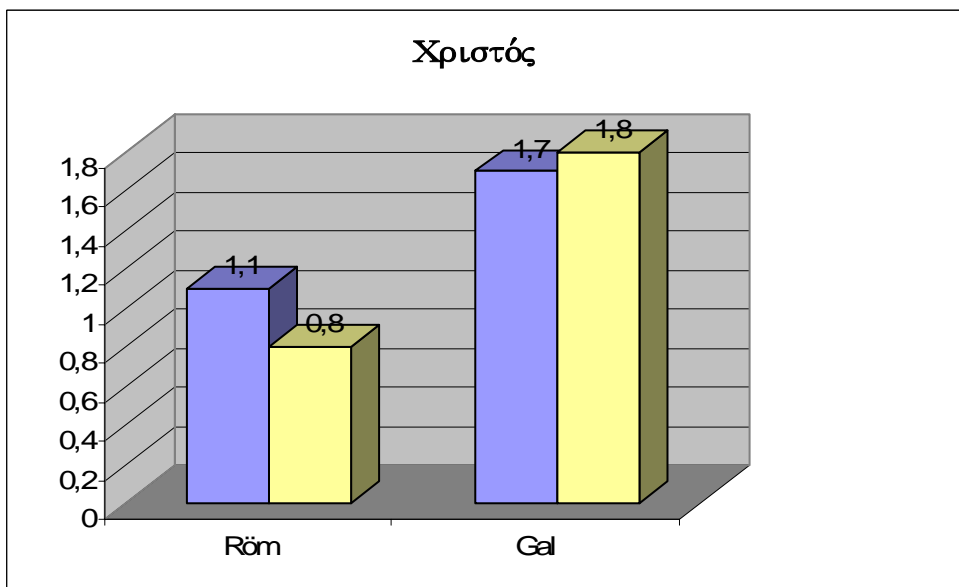
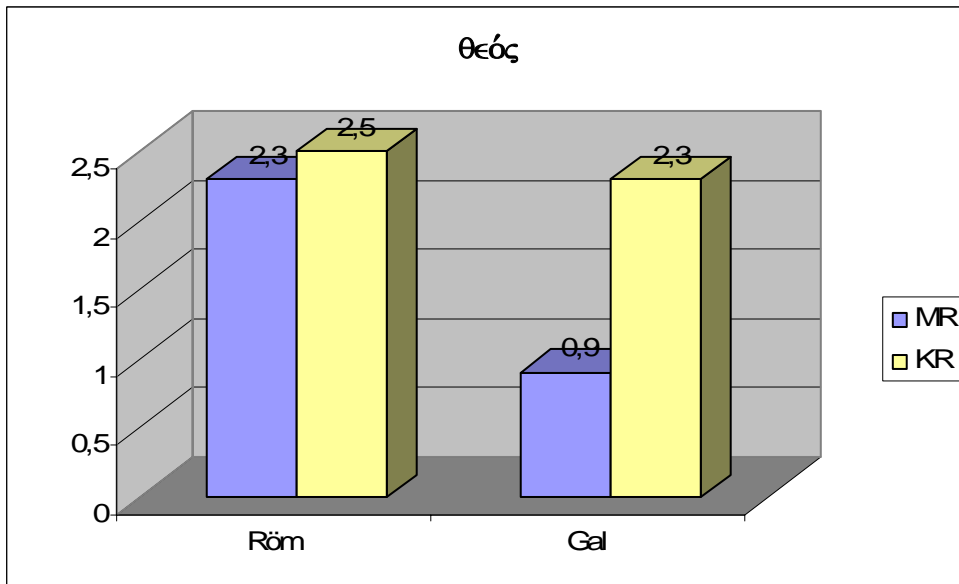
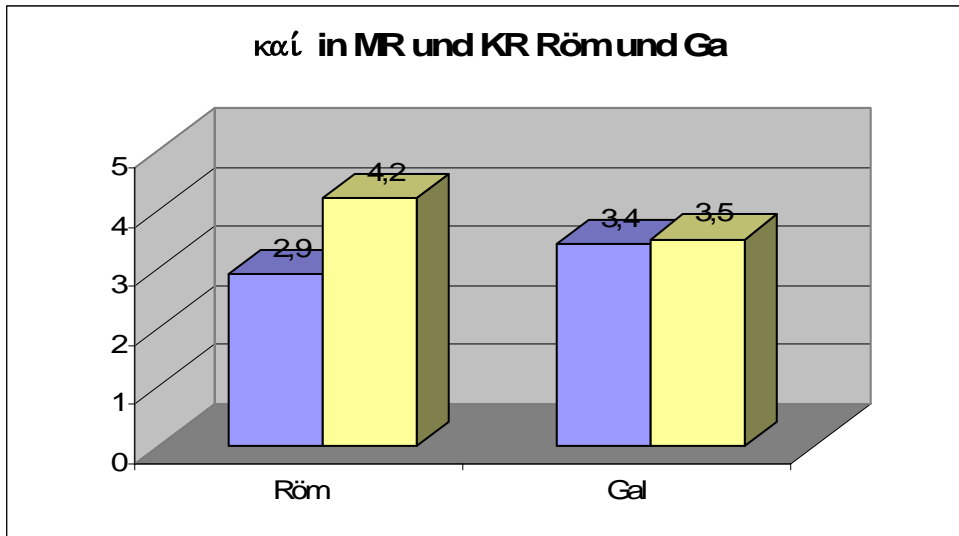
Marcionitische und katholische Schicht im Römerbrief

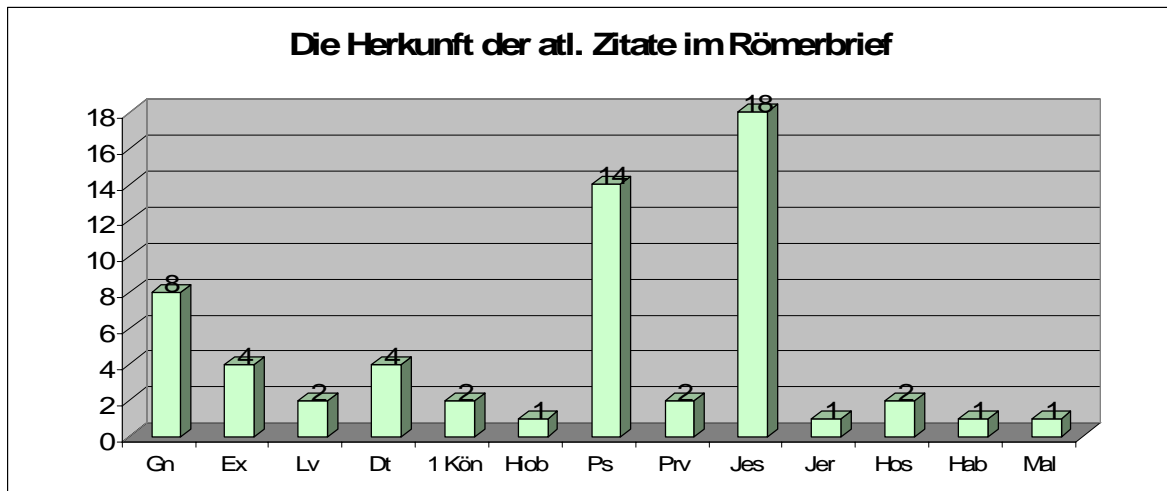




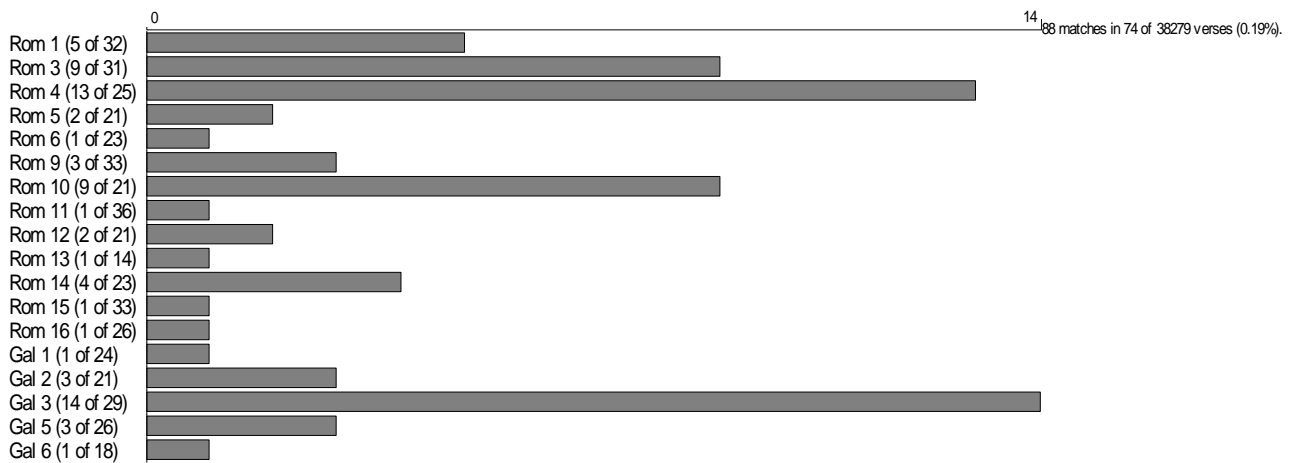
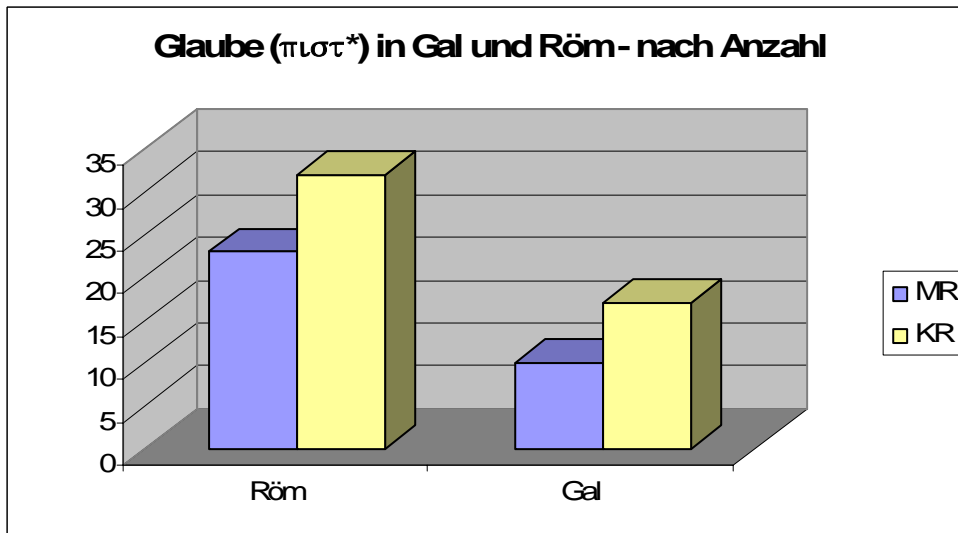








πιστ* im Röm und Gal (Nestle-Aland²⁷)



Marcionitische und Katholische Rezension des Römerbriefs – ein Vergleich

Theologische Profile - Differenzen – Retuschen

Nach der Rekonstruktion der Kürzeren Rezension (**MR**) und der Feststellung des vom katholischen Bearbeiter stammenden redaktionellen Anteils (**Kred**) soll im folgenden der unterschiedliche *theologische Charakter beider* Textschichten näher bestimmt werden. Zum Teil mußte bereits bei der literarkritischen Analyse auf die jeweiligen theologischen Besonderheiten der einen oder der anderen Schicht eingegangen werden. Nach Abschluß des vorangehenden Kapitels ist es nun möglich, einen Gesamtüberblick zu geben. Ausgangspunkt für die Bestimmung des theologischen Profils bilden die oben abgedruckten und nach Art einer Synopse einander gegenübergestellten Rezensionen des Römerbriefs (siehe auch die Variantenliste).

Revelatio generalis: Es gibt keinen Hinweis darauf, daß der Verfasser des Briefes die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis bejaht hätte. Der Abschnitt 1,19-2,1 der bis heute gerne zum Beleg dafür herangezogen wird, fehlte in der ursprünglichen Version des Briefes. In dem Abschnitt 2,12-2,16 spricht der Autor nicht von einer vorgängigen natürlichen Gotteserkenntnis *durch die Schöpfung (revelatio generalis)*, sondern von dem sich im Gewissen offenbarenden natürlichen Sittengesetz (*lex naturalis*) – zwei ganz unterschiedliche Dinge. Der Verfasser vertritt offenbar keinen anderen Standpunkt als an den übrigen Stellen des Corpus Paulinum: I Kor 1,21 sagt er, daß die Welt Gott in ihrer Weisheit nicht erkannt habe; Gal 4,8 heißt es, daß die Heiden Göttern dienten, weil sie Gott nicht kannten; I Thess 4,5 (ähnlich II Thess 1,8) spricht Paulus wiederum von den Heiden, die von Gott nichts wissen; auch Eph 4,17-19 ist davon die Rede, daß der Verstand der Heiden verfinstert sei und sie dem Leben aus Gott durch ihre Unwissenheit entfremdet seien. In der ursprünglichen Ausgabe des Römerbriefes findet sich kein Hinweis darauf, daß Paulus anders gedacht und damit einen anderen Standpunkt vertreten haben könnte, als ihn Marcion vertrat.

Für Marcion war der Gedanke einer natürlichen Gottesoffenbarung unmöglich, weil ihm der Blick in die Schöpfung nichts anderes zeigte als die Fratze ihres inferioren Urhebers, des verhaßten Schöpfergottes, der mit dem Guten, dem Vater Jesu Christi und dem Gott der Liebe nichts gemein hatte.

Vermutlich war es diese Nähe zur marcionitischen Theologie, die den katholischen Redaktor zu seinem Einschub veranlaßte, in dem er traditionelles Material aus Sap 13-15 zu einer theologischen Betrachtung über Gottes Offenbarsein in seiner Schöpfung verarbeitete. Sprache und Theologie des Abschnitts weisen weiterhin auf Bekanntschaft mit stoischem Gedankengut und auf das Umfeld der Synagoge – welcher der Verfasser des ursprünglichen Briefes vermutlich ferne stand. Auch die Polemik gegen die homosexuellen Praktiken der Heidenwelt, 1,26, ist aus der jüdischen Literatur der Zeit belegt¹³. Wie der ursprüngliche Verfasser des Briefes zur Homosexualität stand, wissen wir nicht. Möglich, daß er diese für das geringere Übel hielt im Vergleich zu dem weitaus schlimmeren (weil das Werk des Demiurgen prolongierenden): der Ehe (vgl. das καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι, I Kor 7,1).

Revelatio specialis: Von den insgesamt ca. 60 atl. Zitaten des Briefes sind nur 6 in der MR enthalten (2,24; 7,7; 8,36; 11,34; 12,18; 13,9). Daß Marcion die atl. Zitate stehen ließ, zeigt, daß seine Haltung zum AT keine rein ablehnende gewesen sein kann, sondern differenzierter beurteilt werden muß¹⁴. Trotz einiger Zitierungen scheidet das Alte Testament als göttliche Offenbarungsurkunde für den Verfasser des Briefes aus. Er bezeichnet es niemals als γραφή sondern nur in abwertendem Sinn als γράμμα (Röm 2,27, 29; 7,6; vgl. II Kor 3,6.7). Die atl. Zitate sind nie als solche erkenntlich und werden – evt. abgesehen von 12,18 – stets ohne Zitationsformel (γέγραπται) eingeleitet (vgl. noch Gal 3,13; II Kor 4,13). Wenn beides, wie GOPPELT behauptet, nach jüdischem Sprachgebrauch das AT als Kanon kennzeichnet¹⁵, so bleibt der Verfasser des ursprünglichen Briefes diese Reverenz den von ihm zitierten Schriften schuldig.

Ganz anders der Redaktor, der alle Zitate aus der γραφή oder den γραφαῖς ἀγίαις (1,2) mit einem καθὼς γέγραπται (1,17; 2,24; 3,4. 10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8. 26; 12,19; 14,11; 15,3, 9. 21) oder mit einem λέγει (ἢ γραφή / Ἡσαΐας / Μωϋσῆς κτλ. λέγει) einführt und die Zitationsformel dort, wo er sie vermißt, nachträglich einfügt (2,24). Bisweilen kann er, wenn es ihm nötig erscheint, längere Schriftzitate in den Text einarbeiten, um auf diese Weise die alttestamentliche Verankerung der paulinischen Botschaft deutlich

¹³ Vgl. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, 81

¹⁴ Vgl. JOSEPH HOFFMANN, *HARNACK, Marcion*, 108

¹⁵ GOPPELT, *Theologie*, 377

zu machen und dem Eindruck zu wehren, die Verkündigung des Apostel habe sich gegen Gesetz und Propheten gerichtet (ebenso bemüht sich der Verfasser der Apostelgeschichte, seinen Paulus gegen derartige Vorwürfe zu schützen, Apg 18,13; 21,26; 25,8; 28,23). Daß die vom Apostel verkündete Rechtfertigungsbotschaft bereits alttestamentlich verwurzelt ist, soll das vom Redaktor hinzugefügte Habakukzitat 1,17 belegen; 12,18.19 hat er die logische Folge umgedreht, um ein weiteres Bibelzitat anzubringen¹⁶. Anders als der ursprüngliche Autor, der die wenigen Bibelzitate beiläufig und ohne argumentierende Absicht einstreut (weswegen er die Zitationsformel beiseite lassen kann), geht es dem Redaktor um echte Schriftauslegung, wobei er hier und da die Methoden rabbinischer Exegese übernimmt¹⁷. Daß auch er nicht den Wortlaut des hebräischen Textes zitiert, sondern sich an der LXX orientiert bzw. in mehr als ein Drittel der von ihm verwendeten Zitate von „jedem verifizierbaren Text“ entfernt¹⁸, paßt jedoch schlecht zu den hermeneutischen Prinzipien rabbinischer Exegese und weist wohl eher auf das Umfeld des von Justin oder den Apostolischen Vätern (vor allem I Cl) repräsentierten katholischen Christentums in Rom.

Der Autor des ursprünglichen Briefes hegt weder Sympathien für die heiligen Schriften noch das Volk des Alten Bundes. Deren Vertreter bezeichnet er stets als Ἰουδαῖος (2,9f; 3,1.9.29), während der katholische Redaktor, der diesen Begriff auch verwendet, bisweilen vom Ἰσραηλίτης spricht – ein Begriff, den der ursprüngliche Autor im Römerbrief nie gebraucht. Der Verfasser weiß von dem Anspruch „Führer der Blinden, Licht in der Finsternis“ (2,19) sein zu wollen, aber er kritisiert, daß die Vertreter des Judentums hinter diesem Anspruch zurückbleiben, selber stehlen, die Ehe brechen, den Tempel berauben und die Gebote übertreten. An dieser Stelle berührt sich seine Polemik mit derjenigen Marcions, der besonders gern bei der Auslegung von 2,19ff verweilte und den Vorwurf des Diebstahls auf den Raub der goldenen und silbernen ägyptischen Gefäße bezog¹⁹. Am Ende zitiert der Verfasser in freier Verwendung eine Stelle aus Jesaja 52,2, die belegen soll, daß schon der Gott Israels Klage über sein störrisches und untreues Volk hielt („Denn euret wegen wird Gottes Name gelästert unter den Heiden“).

¹⁶ Vgl. COUCHOUD, *La Première Édition de Saint Paul*, 30

¹⁷ GOPPELT, *Theologie*, 380

¹⁸ GOPPELT, *Theologie*, 380

¹⁹ HARNACK, *Marcion*, 107

Die Polemik gegen Israel gipfelt in 9,30 ff, wo ihm vorgeworfen wird, die Gerechtigkeit aus Glauben nicht erlangt zu haben, weil es *Gott* nicht kannte (θεὸν γὰρ ἀγνοοῦντες) und statt dessen die eigene Gerechtigkeit geltend zu machen suchte (10,3). An dieser Stelle, die später vom aufmerksamen Redaktor in ein ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην korrigiert wurde, wird deutlich, was unten noch ausführlicher zu erörtern ist, daß der Verfasser nicht an den Gott des alttestamentlichen Bundes denkt, der sich in den Prophetenschriften und im Gesetz hinreichend offenbart hatte und über den sich Israel kaum in Unkenntnis befinden konnte, sondern an einen ganz anderen.

Die antijüdische Tendenz des Briefautors teilt der Redaktor nicht. Er ist durchgehend bestrebt, die Sonderstellung Israels und der jüdischen Gemeinde hervorzuheben: dazu dient das eingestreute πρῶτον (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον, 1,16, 2,9.10); ebenso die Bezeichnung Jesu als „Diener der Beschneidung“, mit welcher der judenchristlichen Gemeinde eine Vorrangstellung zugewiesen wird (15,8), sowie die Bemerkung, daß die Heiden, die an den geistlichen Gütern Anteil bekommen haben, als Schuldner dazu verpflichtet seien, den Heiligen in Jerusalem in den leiblichen Gütern zu dienen (15,27). In allem folgt der Redaktor einer von der Apostelgeschichte vorgegebenen Tendenz; deren Verfasser läßt den Apostel auf seinen Missionsreisen immer zuerst die Synagogengemeinden besuchen, weil ihnen das Wort πρῶτον gesagt werden müsse, 13,14, vgl. auch 13,46; 14,11; 17,1.10.17; 18,14.19.26; 19,8; 29,17.

Eine Reihe umfangreicher Interpolationen, die in Kap. 3-4 und Kap. 9-11 den Charakter eigenständiger Abhandlungen angenommen haben, tragen dazu bei, der radikal antijüdischen Tendenz des Autors entgegenzusteuern. In Kap. 3-4, 9-11 beschäftigt sich der Redaktor mit der Frage nach Israels Prärogativen, der Gültigkeit der alttestamentlichen Verheißungen und Israels Rolle im göttlichen Heilsplan. Mit dem Ölbaumgleichnis, 11,17ff stellt er die heilsgeschichtliche Priorität Israels gegenüber allen radikal heidenchristlichen (marcionitischen) Versuchen, daran zu rütteln, unmißverständlich klar (11,18).

Ein weiteres Anliegen des Redaktors ist es, das Bild des Apostels als eines antijüdischen, antinomistischen Apostaten zu korrigieren, das ihm – ebenso wie dem Verfasser der Apostelgeschichte – vermutlich aus antipaulinischen Quellen bekannt war. Aus diesem Grund läßt er Paulus gleich zu Beginn des großen Einschubs 9-11 in warmen Worten von der Liebe zu seinem Volk und dessen Traditionen sprechen. Indem der Redaktor den Apostel die Bereitschaft bekunden läßt, für die Verwandten nach dem Fleisch von Christus weg verflucht zu werden, bringt er jeden Zweifel an der Verbundenheit des Paulus

mit seinem Volk zum Verstummen. Darüberhinaus zeigt er 3,2ff²⁰ daß auch der Apostel um die Prärogativen Israels weiß. 9,6ff läßt er ihn erklären, daß die Verheißungen Gottes an Israel nicht hinfällig geworden seien.

Neben den Verheißungen, zählt der Redaktor in einer *captatio benevolentiae* die „Gotteskindschaft“, die „Herrlichkeit“, die Bundesschließungen, den Gottesdienst und vor allem die Gesetzgebung (νομοθεσία) als weitere Heilsgaben auf, durch die sich Israel vor der Völkerwelt auszeichnet. Die positive Erwähnung des Gesetzes steht im harten Gegensatz zum Gesetzesverständnis des Verfassers. BULTMANN hat behauptet, daß das Gesetz für Paulus nur eine „minderwertige Offenbarung“ darstelle, die ein nur „beschränktes oder gar falsches Wissen von Gott vermittelt“²¹. Im Hinblick auf den ursprünglichen Verfasser – nicht auf den Redaktor – hat er damit zweifellos recht. Das Gesetz an sich ist zwar, wie dieser mit dialektischer Hintersinnigkeit sagen kann, „geistlich“, 7,14, bzw. „heilig und auch das Gebot heilig und gerecht und gut“ 7,12; aber da es immer nur in Verbindung mit der sich seiner bemächtigenden Sünde existiert, offenbart sich in ihm allein die abgrundtiefe Sündhaftigkeit des Menschen (7,7): „Ich hätte die Sünde nie kennengelernt außer durch das Gesetz“. So wird das Gesetz geradezu zum Eintrittstor der Sünde, der Mensch wird durch das Gesetz ins Sündigen und damit in den Tod geführt. Ohne Gesetz wäre die Sünde tot (7,8).

Darum stehen Gesetz und Evangelium/Glaube für den Verfasser des Briefes in einander ausschließendem, *antithetischem* Gegensatz; das zeigt besonders 3,20.21: τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ. „Das Gesetz war früher – nun aber ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus“. Das Gesetz gehört für den Verfasser zu den Mächten des alten Äon und ist durch Christus hinfällig geworden; vgl. 10,4, Christus als „Ende des Gesetzes“; das nachdrücklich vorangestellte τέλος schließt den alttestamentlichen Heilsweg des Toragehorsams definitiv und ein für allemal aus²².

Von einer derartigen *separatio legis et evangelii* will aber der Redaktor des Briefes nichts wissen. Aus diesem Grund hat er 3,21 um den Hinweis ergänzt, daß die δικαιοσύνη θεοῦ bereits durch Gesetz und Propheten bezeugt wurde:

²⁰ Was haben dann die Juden für einen Vorzug, oder was nützt die Beschneidung? Viel in jeder Weise!

²¹ BULTMANN, Theologie, 263

²² SCHMITHALS, Der Römerbrief, 370

μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Damit ist sichergestellt, daß die Verkündigung des Paulus keinen Bruch mit der Überlieferung darstellt, sondern sich in Kontinuität mit den Schriften des Alten Testaments befindet. Nichts anderes soll 10,5 demonstrieren, wo der Redaktor unmittelbar auf die Feststellung, Christus sei das Ende des Gesetzes, die Gerechtigkeit aus Glauben mit den Worten des Deuteronomisten (Dtn 30,11-14) sprechen läßt. Auch hier wird die durch den Verfasser aufgerissene Kluft zwischen Altem und Neuem vom Redaktor geschickt zugeschüttet.

Da das Gesetz für den Verfasser des Römerbriefes keinesfalls als vollgültige göttliche Willensmanifestation anerkannt werden kann, bleibt die Frage, worin sich ihm der göttliche Wille kundtut. Er weist dabei auf kein vergangenes Ereignis, weder auf Gesetz noch Propheten, auch nicht auf das zurückliegende Wirken Christi, sondern auf *seine eigene Gegenwart* und die Verkündigung des Evangeliums, dem er im Geist dient (1,9). Offenbarung geschieht nach dem Verständnis des Verfassers durch die gegenwärtige Predigt seines εὐαγγέλιόν (1,17), zu dessen Einsicht er mittels des πνεῦμα gelangt ist. Der Begriff des Pneuma spielt für ihn eine zentrale Rolle: er gebraucht ihn allein im Römerbrief 27 mal²³, davon 21 mal im 8. Kapitel, das eine ausführliche Pneumatologie enthält. Auch die nachdrückliche Feststellung, ein *eigenes* Evangelium, εὐαγγέλιόν μου, zu besitzen, ist dem Verfasser wichtig; von ihm spricht er bzw. ein späterer, aus seinem geistigen Umfeld stammender Redaktor abgesehen von 2,16 noch in 16,25 sowie in der MR des Galaterbriefs (1,7). Möglich, daß er sich damit gegen andere Evangelien, die ihm bekannt waren, abgrenzen oder die Sonderstellung seines Evangeliums betonen möchte. Dem katholischen Redaktor behagte die Formulierung nicht. Während er sie im Römerbrief durchgehen ließ, hat er das μου im Galaterbrief gestrichen. Doch auch im Römerbrief bemüht er sich um die Klarstellung, daß der Verfasser, also Paulus, sein Evangelium nicht etwa als einziger, sondern in der Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln empfangen habe (ἐλάβομεν, 1,5; vgl. die katholische Überarbeitung des Galaterbriefs, die eingefügte Jerusalemreise 1,18ff) – das entspricht der von G. KLEIN in der Apostelgeschichte beobachteten Tendenz, Paulus der Autorität der Zwölf zu subordinieren. Dem πνεῦμα mißt der Redaktor offenbar nicht dieselbe große Bedeutung bei wie der Verfasser. Nur 6 mal verwendet er den Begriff, zumeist in Verbindung mit dem Wörtchen ἅγιος (siehe die Bemerkungen zur Sprache in MR und KRed)²⁴.

²³ Im Galaterbrief begegnet der Begriff bei ihm 17 mal, beim katholischen Redaktor dagegen 1 mal.

²⁴ Von den 22 Stellen, an denen πνεῦμα im I Cl gebraucht wird, verbindet sich der Begriff 9 mal mit ἅγιος.

Da der Verfasser des Briefes von keiner vorangehenden göttlichen Offenbarung weiß, kann er enthusiastisch die *Neuheit* des von seinem Evangelium bestimmten Lebens (6,4) und Wandels (7,6; vgl. II Kor 5,17; Gal 6,15) preisen. Für ihn bzw. für den ersten Bearbeiter des Briefes, dem wir die Schlußdoxologie (16,25-27) verdanken, ist das Evangelium selber *Neuheit*. „Ewige Zeiten hindurch“ ist es als Geheimnis verborgen gewesen und erst *jetzt* (φανερωθέντος δὲ νῦν) ans Licht gekommen (vgl. Eph 3,9).

Dieser Gedanke ist dem katholischen Redaktor, dem es (ebenso wie dem Verfasser der Apostelgeschichte) um heilsgeschichtliche Kontinuität zu tun ist, verdächtig. In der Schlußdoxologie hat er die Offenbarung, die sich nach der Auffassung des Verfassers/ersten Redaktors „jetzt“, d.h. in der Gegenwart vollzieht, ohne Rücksicht auf den dadurch entstehenden Widersinn durch den Zusatz „durch prophetische Schriften“ ergänzt, womit nur die Prophetenschriften des Alten Testaments gemeint sein können. Im Epheserbrief ist er noch geschickter vorgegangen, indem er das *dem Gott* verborgene Geheimnis τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων τῷ θεῷ durch bloße Hinzufügung eines ἐν zu einem *in/durch* Gott verborgenen Geheimnis veränderte – womit jedes marcionitische oder gnostische Verständnis der Stelle ausgeschlossen wird.

Auch in der *Gotteslehre* vertritt der Verfasser, wie wir bereits sahen, einen *dualistischen Standpunkt*. Er spricht zwar – von einer möglichen Ausnahme abgesehen – nie ausdrücklich von zwei Göttern (anders II Kor 4,4, „der Gott dieser Welt“; Eph 2,2; I Kor 2,6.8 „die Herrscher dieser Welt“). Aber die Logik seiner Argumentation läuft immer wieder auf eine dualistischen Position hinaus. Die Feststellung, daß Israel Gott nicht kannte (10,3), ist nur verständlich, wenn wir berücksichtigen, daß der Verfasser dabei an einen anderen als den alttestamentlichen Gott denkt, der sich ja in den Schriften der Propheten und dem Gesetz genugsam offenbart hatte (auch die soeben zitierte Stelle aus dem Epheserbrief entspricht dieser Logik).

Nur 5,7 könnte der Verfasser, der sich im allgemeinen mit diskreten Andeutungen begnügt, seine übliche Zurückhaltung aufgeben haben: die Unterscheidung von ἀγαθός, *dem Guten*, für den es sich zu sterben lohnt, und δίκαιος, *dem Gerechten*, für den kaum jemand sterben wird, ist, wie oben gezeigt wurde, sicher nicht auf Menschen, sondern auf Gott bzw. auf zwei Götter zu beziehen, den Guten und den Gerechten. Der Verfasser prägte bzw. übernahm damit marcionitische Terminologie, denn auch Marcion unterschied zwischen dem Gerechten, d.h. dem Schöpfer- und Gesetzgott des Alten Testaments, und dem unbekanntem Guten, dem Vater Jesu Christi, dessen Wesen im Gegensatz zum ersten nicht Gerechtigkeit, sondern Liebe ist. Für den Verfasser des Römerbriefes ist Gott ebenfalls nichts als lautere Liebe,

5,5.8; 8,39. Vor diesem Hintergrund ist es ihm nicht möglich, von Gottes Zorn zu sprechen. 5,9 gebraucht er daher nur das Wort ὀργή, ohne es auf Gott zu beziehen. 1,18 spricht er von der am Himmel sich offenbarenden ὀργή, wobei er an den Himmel des niederen Gottes, d.h. des Demiurgen, denken könnte, der dem des Guten untergeordnet ist²⁵. Wie bei Marcion könnte auch hier nach Auffassung des Verfassers dem demiurgischen Gott die Aufgabe des Strafgerichts über die Menschheit überlassen bleiben²⁶.

Wie für Marcion steht Gott auch für ihn in diametralem Gegensatz zur sarkischen Welt (der Schöpfung); alle fleischliche Gesinnung, alles „Im-Fleisch-sein“ bedeutet Feindschaft wider Gott (8,7) und führt zum Tode: „Die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen“ (8,8). Vor allem aber steht dieser Gott im Gegensatz zum Gesetz, das nicht von ihm stammt und auch keinen Zugang zu ihm zu vermitteln vermag (9,30f).

Der dualistische Gegensatz von Gutem und Gerechtem, dem niederen Demiurgen des Alten Testaments, leuchtet rätselhaft verklausuliert auch in dem Begriff des ὑποτάξαντα 8,20 auf. Der Verfasser versagt dem alttestamentlichen Schöpfergott, der an dieser Stelle zweifellos gemeint ist (Gen 3,17-19), die Ehre, ihn zu nennen. Statt dessen spricht er in eigentümlicher und fast abfälliger Weise von ihm als jemand, „durch den die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen wurde“. Begreiflicherweise hatten viele Exegeten Schwierigkeiten, in diesem dunklen „Unterwerfer“ den Gott des Alten Testaments wiederzuerkennen und haben darum nicht selten geglaubt, in ihm eine andere dämonische Macht (z.B. Satan) angedeutet zu finden.

Der katholische Redaktor ließ diese Ketzereien nicht ohne Korrekturen durchgehen. In der oben zitierten Stelle Röm 19-22 hat er einen Vers eingefügt, der deutlich machen soll, daß die *ganze* Schöpfung (also nicht nur die Gottessöhne) der Erlösung und Erneuerung teilhaftig werden soll. Gegen den Dualismus des Verfassers setzt er seinen klaren monotheistischen Standpunkt: Er kennt nur *einen* Gott, εἷς ὁ θεός, 3,30 (vgl. das nachdrücklich hervorgehobene ὁ δὲ θεός εἷς ἐστίν in Gal 3,20, KR), der sich als Schöpfer durch und in seiner Schöpfung (1,19-21) kundgetan hat und dem er in zahlreichen eingefügten Doxologien, 1,25; 9,5; 11,36 Ehre erweist. Dieser Gott hat sich auch in den Schriften des Alten Testaments offenbart, 3,21; 9,4f. 20f; 16,26, und zeichnet sich nicht nur durch Liebe und Güte, sondern auch durch *Strenge* aus, 11,22. Auch an anderer Stelle außerhalb des Römerbriefs

²⁵ Wie Marcion (und im Gegensatz zur jüdischen Überlieferung, die 7 Himmel kennt) weiß auch Paulus nur von *drei* Himmeln, II Kor 12,2.

²⁶ HARNACK, Marcion, 139

sah sich der Redaktor veranlaßt, den dualistischen Standpunkt des Verfassers zu korrigieren, z.B. I Kor 10,26 oder 11,12. Im Galaterbrief, 4,8, hat er aus den „Naturgöttern“ (τοῖς ἐν τῇ φύσει οὐσίσι θεοῖς), Göttern also, die nach Ansicht des Verfassers noch der sarkischen Sphäre der στοιχεῖα angehören, solche gemacht, die „der Natur nach keine sind“, τοῖς φύσει μὴ οὐσίσι θεοῖς – und auf diese Weise die eigentliche Pointe zerstört, die darin besteht, daß die Hinkehr der Galater zum Gesetz und dessen Gott – für den Verfasser kein anderer als der Demiurg – sich nicht von der vormaligen Verehrung der Naturgötter unterscheidet.

Kol 1,16, wo ursprünglich nur die Rede war von Christus, „der das Abbild des unsichtbaren Gottes ist und der vor allem war“ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, fügt der Redaktor die Verse 15-17 hinzu, um eine Schöpfungsmittlerschaft Christi anzudeuten und, wie COUCHOUD es ausgedrückt hat, den Vers auf diese Weise in einer Gedankenflut von Worten „ertrinken“ zu lassen²⁷.

Den Begriff ὀργή hat er 1,18 zur Klarstellung auf Gott bezogen; auch 9,22 betont er, daß Gott es ist, der seinen Zorn offenbart. Zwar spricht er selber 2,5.8; 3,5; 4,15 (ein Vers, bei dem nicht ganz klar ist, ob er nicht in der MR enthalten war); 12,9 und 13,4.5 ohne die Bestimmung (τοῦ) θεοῦ von der ὀργή; in fast allen Fällen (mit Ausnahme von 4,15) ist jedoch der Bezug auf Gott so klar, daß eine Verdeutlichung sich hier erübrigte.

In der *Kosmologie* vertritt der Verfasser einen extrem weltpessimistischen Standpunkt. Kosmologie ist ihm im Grunde nichts anderes als Dämonologie, der κόσμος gottferne Sphäre und Tummelplatz gegengöttlicher, die Menschheit bedrohender Mächte. Unter apokalyptisch verhangenem Zorneshimmel seufzt, leidet und ängstet sich die Schöpfung wie eine Gebärende in den Wehen (8,22). Kosmische Mächte, Engel, Gewalten und andere Kreaturen, die erst durch Christus überwunden werden, trennen den Menschen von Gott und Gottes Liebe (8,38f). Dazu vergleiche man, was in den anderen paulinischen Briefen gesagt ist über: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου II Kor 4,4; ἄρχοντες I Kor 2,6.8, 15,24; Eph 2,2; στοιχεῖα Gal 4,3.9; Kol 2,8, 20.

Der katholische Redaktor hat dieses düstere apokalyptische Szenario nicht wesentlich aufgehellt. Von dem griechisch stoischen Weltoptimismus eines Clemens (1 Cl 20ff) scheint auch er weit entfernt. Aber die vielen eingestreuten Doxologien lassen erkennen, daß die Schöpfung – als Anstoß zum Lobpreis des Schöpfers – für ihn im wesentlichen gute Schöpfung ist.

²⁷ Vgl. COUCHOUD, , *La Première Édition de Saint Paul*, 19; HARNACK 122*

Entsprechend der sonstigen Grundposition vertritt der Verfasser des Römerbriefs auch in der *Anthropologie* einen *Dualismus*. Zu Recht nimmt man allgemein eine anthropologische Trichotomie von σάρξ, ψυχή und πνεῦμα an. Da aber auch die ψυχή für den Verfasser zum Bereich des irdisch Vorfindlichen (d.h. demiurgischen Sphäre der στοιχεῖα) gehört, spricht das nicht gegen das Vorhandensein eines grundsätzlichen Leib-Geist-Dualismus. Stellen wie 6,12; 7,18.24.25; 8,4.5.13. 8,19ff belegen, daß zwischen der sarkischen, das Somatische wie das Psychische gleichermaßen umfassenden Sphäre und der geistig pneumatischen in den Augen des Verfassers eine unüberwindliche Kluft besteht. So wie er II Kor 5,8 von dem Wunsch erfüllt wird, „den Leib zu verlassen, um daheimzusein bei dem Herrn“ und Phil 1,23 Lust hat, „aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein“, sehnt er er sich 7,24 nach der Erlösung von seinem todverfallenen Leib, ganz wie 8,23, das wohl von dieser Stelle her (gen. sep.) zu interpretieren ist und nicht als „Erlösung des Leibes“ (gen. obi.) verstanden werden darf (wie in der KR von I Kor 15,51).

Der Redaktor denkt nicht dualistisch. Da er den Pneuma-Begriff nie absolut, sondern immer nur im Zusammenhang mit dem Wörtchen ἅγιος verwendet oder aber mit deutlicher Beziehung auf Gott, scheidet dieser für ihn – anders als für den Verfasser des Briefes, der ihn anstelle von „Ich“ gebrauchen kann, 1,9; 8,16 – als anthropologische Konstante (wenigstens im Römerbrief) aus. Manchmal verwendet er neben dem an alttestamentliche Ausdrucksweise anknüpfenden Begriff σάρξ oder πᾶσα σὰρξ (3,20, vgl. I Kor 1,29; 15,39; Gal 2,16, alle Stellen interpoliert) noch das ebenfalls aus dem AT bekannte πᾶσα ψυχή im Sinne von „jedermann“ 2,9; 13,1; 16,4. Mit dieser monistischen anthropologischen Ausrichtung könnte das Interesse des Redaktors an der *resurrectio carnis* zusammenhängen, das sich im Römerbrief jedoch – abgesehen von 8,23, wo nicht sicher ist, ob es sich bei der „Erlösung unsres Leibes“ um einen redaktionellen Eintrag handelt (s.o.) – kaum bekundet – wohl aber in I Kor 15. BULTMANN glaubte, Paulus abstraktes Denken absprechen zu müssen, weil dieser angeblich nicht zwischen menschlichem Seinscharakter und materiellem Körper habe unterscheiden können²⁸. Das könnte sich als Verwechslung des Paulus mit seinem katholischen Redaktor herausstellen.

In der *Sündenlehre* legt der Verfasser den Akzent auf das *peccatum habituale*, d. h. auf die Sündenmacht, der der Mensch hoffnungslos verfallen ist (7,14.18) und die geradezu wie ein persönliches Wesen vorgestellt werden

²⁸ BULTMANN, *Theologie*, 199. Ähnlich LOHSE, *Grundriß*, 88 : „Weil es Mensch-Sein ohne σῶμα nicht geben kann, ist für Paulus die Auferstehung der Toten Auferweckung der σώματα“.

kann (7,8f.11.13.17.20)²⁹. Insgesamt begegnet der diese Macht bezeichnende Begriff ἁμαρτία allein im Römerbrief 33 mal, der die einzelne Todsünde kennzeichnende Begriff παράβασις dagegen nur 1mal, 2,23, offenbar in bewußter Übernahme jüdischer Terminologie.

Dagegen ist die Sünde für den Überarbeiter des Briefes in erster Linie Todsünde, *peccatum actuale*; den Begriff ἁμαρτία gebraucht er nur 6mal (davon allein 5 mal in Röm 5,12-20); er spricht 9mal von παράπτωμα (4,25; 5,15ff. 20; 11,11f) und 2mal von παράβασις (4,15; 5,14). Da der Redaktor in erster Linie an konkrete Todsünden dachte, erklärt es sich, daß er zum ἐπὶ ἀσέβειαν, 1,18, noch ein πᾶσαν hinzugefügte. Eine für sein Sündenverständnis zentrale Stelle ist zweifellos 1,19-2,1. Im Hinblick auf diesen Abschnitt ist BULTMANNS im Recht, wenn er feststellt³⁰: „Als die eigentliche Sünde offenbart sich also der Wahn, das Leben nicht als Geschenk des Schöpfers zu empfangen.“ Für den ursprünglichen Paulus gilt dies jedoch nicht. So befremdlich es klingen mag: für ihn besteht die eigentliche Sünde gerade darin, daß der Mensch dem Schöpfer, dem ὑποτάξαντα, Röm 8,20, dem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, II Kor 4,4, keine Absage erteilt.

Trotz seiner Lehre von der Allgemeinheit und Universalität der Sündenmacht weiß der Verfasser des Briefes nichts von einem *peccatum originale*, der Erbsünde. Die Erbsündenvorstellung bzw. deren Ansätze in 5,12-19 gehen auf das Konto des katholischen Redaktors, der seine Gedanken in Anlehnung an Vorstellungen aus der jüdischen Apokalyptik (4. Ezra) entwickelte. Der Verfasser kennt aber die Vorstellung vom *Erbtod*, die an verschiedenen Stellen hindurchscheint (5,12; 6,16.21.23; 7,5 vgl. I Kor 15,22.45).

In der *Christologie* vertritt der Verfasser ausschließlich die Präexistenz- und Inkarnationslehre. Christus ist der Sohn Gottes, der ihn „in der Gleichgestalt des sündigen Fleisches“ zur Erlösung der Menschheit auf die Erde sandte (8,3). Auch 1,9; 5,10; 5,10; 8:3, 29, 32 wird Christus als Sohn bezeichnet und als überweltliches Wesen gesehen (8,29; vgl. I Kor 15,47 ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ). Ganz anders der Redaktor, der die menschliche Herkunft Christi mit Nachdruck betont. Christus ist nicht nur Gottes Sohn,

²⁹ Das trifft im Prinzip auch auf den Abschnitt 5,12-19 zu, der hier dem Redaktor zugerechnet wird. Tatsächlich begegnet auch der Begriff ἁμαρτία innerhalb der KRed hier am häufigsten, nämlich 5mal (insgesamt 6mal !). Daß der Abschnitt interpoliert ist, kann nach der literarkritischen Untersuchung (s.o.) m.E. nicht zweifelhaft sein. Möglicherweise stammt aber der Abschnitt nicht von derselben Hand wie die übrigen Interpolationen. Insgesamt ist eine größere Nähe zur paulinischen Theologie als beim katholischen Redktor erkennbar.

³⁰ Theologie, 233

sondern auch Davidsson (1,3.4) und Israelit κατὰ σάρκα (vgl. die interpolierte Stelle Gal 4,4, in der der Redaktor das in der MR noch fehlende γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον hinzufügte). Neben die Inkarnationschristologie stellt der Redaktor eine Adoptions- bzw. eine sogenannte *Zweistufen-christologie*. Christus ist nicht von Ewigkeit her Gottes Sohn gewesen, sondern er ist es erst durch und aufgrund der Auferstehung von den Toten geworden, die für den Redaktor (stärker als Christi Tod) zu den zentralen heilsgeschichtlichen christologischen Daten gehört.

Mit der ausschließlichen Betonung der göttlichen Seite Christi geht beim Verfasser – ebenso wie bei Marcion – eine *modalistische* Christologie einher, die allerdings im Römerbrief nur an *einer* Stelle anklingt. 6,9 ὁ δὲ Χριστὸς ἀναστὰς wird eine Selbsterweckung Christi angedeutet, wie sie sich auch in der MR des Galaterbriefs (vgl. Gal 1,1 in der MR) und bei Ignatius (ISmyr2) findet. II Kor 4,10 gebraucht der Verfasser die patripassianisch klingende Formulierung vom “Tod Gottes” τὴν νέκρωσιν τοῦ θεοῦ. Kein Modalismus, aber eine damit verbundene stärkere Positionierung Christi im Verhältnis zu Gott zeigt sich Röm 4,10, wo nicht Gott, sondern Christus das Amt des eschatologischen Richters innehat.

Anders als der Verfasser unterscheidet der Redaktor scharf zwischen Christus und Gott. Aus diesem Grunde kann er modalistisch klingende Aussagen wie die in Röm 6,9 nicht unkorrigiert stehen lassen; er läßt Christus (von Gott) erweckt werden, Χριστὸς ἐγερθεὶς. Ebenso ist er Gal 1,1 vorgegangen, wo er τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν statt αὐτὸν las. Aus I Kor 15, 20: „Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten (ἀναστῆναι)“ macht er: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt (ἐγήγεγερται). Auch II Kor 4,10 wurde von ihm geändert, so daß der Apostel nicht mehr den “Tod Gottes” an seinem Leib trägt, sondern den “Tod Jesu”. 4,10 ist in der KR nicht mehr vom “Richterstuhl Christi” die Rede, sondern vom “Richterstuhl Gottes”.

Die einseitige Bejahung der göttlichen Natur Christi mündet beim Verfasser in Verbindung mit der dualistischen Grundstruktur seiner Theologie konsequenterweise in einen *Doketismus*. Er vertritt diese auch von Marcion propagierte christologische Lehre in 8,3, wo es heißt, daß Gott seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας sandte, um die Sünde im Fleisch zu verdammen. Die irdische Erscheinungsweise des Sohnes ist für den Verfasser, der anderswo sagt, daß der Gottessohn keine Sünde gekannt habe, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν (II Kor 5,21), offenbar nur Hülle und Maske, mit deren Hilfe die göttliche Herkunft und der irdische Auftrag des Sohnes (vor dem Demiurgen bzw. seinen Archonten, I Kor 2,8) verschleiert werden soll, um sein heilsgeschichtliches Werk (den Loskauf, s.u.) nicht zu behindern. Darauf deutet der Ausdruck ὁμοίωμα, der eben keine

Identität, sondern menschliches Abbild, *imago*, meint, wie niemand besser erkannte als Marcion, der Phil 2,7 (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) zur Begründung seines Dokerismus verwendete³¹.

Der Redaktor hat die doketischen Züge des Christusbildes stehen gelassen, aber daneben auch die menschliche Seite Christi durch Betonung der Geburt aus dem Geschlecht Davids κατὰ σάρκα, 1,3 (und 9,5), nachdrücklich hervorgehoben. Ebenso hat er Gal 4,4 in den Text der ursprünglichen MR, der ursprünglich nur von der Sendung des Sohns sprach, die Worte γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον eingetragen, um jede gnostische bzw. marcionitische Leugung der Menschheit Christi auszuschließen. Auffallend ist, daß der Redaktor, der offensichtlich in der ersten Hälfte bzw Mitte des 2. Jahrhunderts schrieb (*terminus a quo* ist Israels endgültige Niederschlagung durch die Römer in den Jahren 132-135, wegen 11,11), zur Vervollständigung seines menschlichen Christusbildes kein Material aus den Evangelien verwendet (auch 15,3 zeigt noch keinen Einfluß der Evangelien).

Die *Soteriologie* des Verfassers bewegt sich in den Vorstellungskreisen *Loskauf/Versöhnung/ Preisgabe/Stellvertretung*. Der klassische Gedanke des Loskaufs begegnet innerhalb des Römerbriefs nämlich 3,24, wo der Verfasser den Begriff der ἀπολύτρωσις verwendet; eventuell noch 5,10. Im I Korintherbrief wird der Loskaufgedanke gleich zweimal hintereinander in aller Deutlichkeit ausgesprochen: 6,20: „Denn ihr seid teuer erkauft (ἡγοράσθητε) darum preist Gott mit eurem Leibe“. und 7,23: „Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte“. Von der ἀπολύτρωσις ist Kor 1,30 die Rede. Der Epheserbrief bzw. Laod kennt die ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος (Blut als Lösegeld), Eph 1,7 und die Auslösung zur Eigentumsübergabe εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως; Kol 1,14 spricht einfach nur davon, daß wir τὴν ἀπολύτρωσιν in Christus haben und präzisiert dann: τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν — aber diese Präzisierung klingt bereits nach katholischem Zusatz (s.u.). Auch Gal 3,13 und 4,15 gehört in diesen Zusammenhang. 2,20 ist in der marcionitischen Version die Rede von „Gott, der mich losgekauft hat“, τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγοράσαντός με, was der katholische Redaktor, der, wie wir unten sehen werden, ein anderes soteriologisches Konzept vertritt, durch Änderung von nur drei Buchstaben in ein τοῦ ἀγαπήσαντός με verwandelt hat und damit vor marcionitischem „Mißverständnis“ zu schützen glaubte.

Daß der Loskauf in den Augen des ursprünglichen Verfassers das eigentliche Ziel der irdischen Mission Christi darstellte, ist offensichtlich.

³¹ HARNACK, Marcion, 286*

Dabei bleibt allerdings immer offen, *wem* die τιμή, also das Blut Christi als Lösegeld erstattet wird. BULTMANNs Antwort, 297: „... den Mächten, die Anspruch auf den ihnen verfallenen Menschen erheben, vornehmlich dem Gesetz.“ Nach BULTMANN liegt der „mythologische Gedanke eines Handels mit dem Teufel“ fern. Aber Paulus kennt nicht nur solche mythologischen Wesen, ἄρχοντες, sondern auch das mit dem Loskauf-Motiv verbundene der Kreuzigung des Gottessohnes, die den Archonten verborgen blieb, I Kor 2,8.

Während bei Paulus an diesem Punkt eine Unklarheit festgestellt werden muß, steht der Empfänger des Kaufpreises bei Marcion, der im wesentlichen der paulinischen Loskauftheorie folgt, fest und wird klar beim Namen genannt, es ist der δίκαιος, *der Gerechte*: Esnik „Jesus sandte Paulus zu predigen, daß wir um den Preis erkaufte seien, und jeder, welcher glaubt an Jesus, wurde verkauft von dem, Gerechten (= δίκαιος) dem Guten (= ἀγαθός)“.³²

Neben dem Loskaufgedanken und sicherlich mit ihm verbunden kennt der Verfasser des ursprünglichen Briefes – ebenso wie Marcion – noch den der καταλλαγή. Von Versöhnung aufgrund des Wirkens Christi ist die Rede 5,11f νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

Der Gedanke, daß Gott seinen Sohn ὑπὲρ ἡμῶν preisgibt, 8,32, muß m.E. ebenfalls von dieser Gesamtkonzeption her begriffen werden. Nach BULTMANN und anderen soll Paulus mit den sog. ὑπὲρ-Formeln (vgl. noch 5,6.8;14,15) sowie Vers 5,9, δικαιοθέτες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, den Sühnopfergedanken zum Ausdruck gebracht haben³³. Aber das ist ein Vorurteil des Exegeten. Warum sollte mit der Formel (Sterben *für*) nicht ebensogut die soteriologische Dimension des Loskaufgeschehens beschrieben werden können?

Die Loskauftheorie suchen wir beim Redaktor des Briefes vergebens. Statt dessen bewegt sich seine Soteriologie in alttestamentlichen Vorstellungskreisen: die heilsgeschichtliche Bedeutung von Christi Tod wird von ihm in alttestamentlicher Begrifflichkeit als Sühnopfer ἱλαστήριον gedeutet, 3,25. Wie Israel durch das auf den „Gnadenthron“ gesprengte Blut entsühnt und mit Gott versöhnt wird (Lev 16,15 ff), so wird Gott durch Christi Blut versöhnt und die Menschheit entsündigt. Das Blut Christi wird hier als *Sühnemittel* und nicht als Loskaufpreis aufgefaßt. Infolgedessen versteht es sich, daß für den Redaktor stärker die Vergebung einzelner (Tat-)Sünden (statt der Befreiung aus der Macht der Sünde, 6,18.20) in das Blickfeld tritt, 4,25 ὅς

³² HARNACK, Marcion, 85*

³³ BULTMANN, Theologie, 295

παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν (vgl. Eph 1,7; Kol 1,14 τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν).

Wie oben erwähnt, scheint der Redaktor dem Loskaufgedanken, wohl wegen seiner marcionitischen Implikationen, nicht gewogen. Er geht bei seinen Änderungen jedoch weit weniger systematisch vor als an anderen, dogmatisch sensibleren Punkten; siehe Gal 2,20.

Das Ergebnis des Heilswerks Christi ist in den Augen des ursprünglichen Verfassers die im *Glauben* angeeignete (und das Heil begründende) δικαιοσύνη als gegenwärtige, 5,1 (und zugleich zukünftige, 5,9; 8,24) Heilsgabe, die vor dem gegenwärtigen (und künftigen) Zorn Gottes bewahrt und in der Predigt verkündigt wird.

Dabei wird die δικαιοσύνη vom Verfasser als göttliche δύναμις (1,16) gedacht, durch welche die alte Sündenmacht im Menschen besiegt (6,7; 8,30; vgl. I Kor 6,11) und der Mensch aus seiner ausweglosen Verfallenheit an die Sünde (und dem mit ihr zusammenhängenden Gesetz) befreit wird (7,14-20). Die Radikalität dieses Bruchs, der Unterschied von Einst und Jetzt beschreibt eindrucksvoll 3,27: τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ vgl. 6,14; der Gläubige steht jetzt nicht mehr ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν (7,5.6.10,4). Dieses neue Dasein ist ganz und gar von Gottes Liebe bestimmt (5,5), von der nun nichts mehr zu trennen vermag (8,35ff); die Mächte des alten Aön, Sünde, Gesetz, Furcht, Tod, 8,15.39, sind im Glauben überwunden und haben ihre Geltung verloren. Der Mensch tritt aus der alten, ihn total beherrschenden Sphäre der Sünde in die neue, ihn ebenfalls in ihrer Totalität beanspruchenden Sphäre der δικαιοσύνη (5,21; 6,13. 16.18ff; 10,3)³⁴. Ein solches Verständnis ermöglicht dem Verfasser Aussagen über das neue Leben und Sein ἐν Χριστῷ 3,24; 6,11. 23; 8,1f. 39, 12,5, das ein Sein ἐν πνεύματι, 8,9; 14,17, und ein Sein als υἰοθεσία 8,23, ist und sich von dem bisherigen Sünden- und Todesdasein in *qualitativem* Sinn unterscheidet. Das vom Verfasser vertretene „mystische“ Verständnis der δικαιοσύνη entspricht seiner oben beschriebenen Auffassung vom Tod Christi als Loskauf und einer ganzheitlichen Übereignung an Gott.

Solche „mystisch“ klingenden Aussagen wird man beim Redaktor vergeblich suchen. Von ihm wird die δικαιοσύνη nüchtern als als ein *forensisch-juridischer* Akt aufgefaßt (2,13; 3,25f). Gottes Erweis seiner δικαιοσύνη versetzt den Menschen nicht in ein neues Dasein oder in eine andere Daseinssphäre, sondern in eine neue *Relation* zu Gott. Zu dieser

³⁴ Die Alternative : Christumystik oder Rechtfertigungslehre, wie sie von der religionsgeschichtlichen Schule gestellt wurde, ist m.E. falsch gestellt.

forensischen Auffassung paßt die juridische Sprache des λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην spricht, 4,4.5.6.11.22.24. In der Bedeutung des „Anrechnens“ treffen wir den Begriff λογίζεσθαι nirgendwo beim ursprünglichen Verfasser an (vgl. 2,26; 3,28; 6,11; 8,18; 14,14).

Ebenso entspricht die vom Redaktor vertretene forensische Auffassung der δικαιοσύνη seiner oben beschriebenen soteriologischen Konzeption vom Sühnetod Christi (besonders eng ist der Zusammenhang an der schon erwähnten Stelle 3,25).

Wenn der Redaktor vom Sein ἐν Χριστῷ spricht (9,1; 15,17), so geschieht dies floskelhaft. Ebenso wenig wie die paulinische „Mystik“ dürfte er den paulinischen Sinn der υἰοθεσία (8,15.23) erfaßt haben, da er sie ohne jede Einschränkung schon zu den Prärogativen des *alten* Gottesvolkes zählen kann, 9,4.

Der Gedanke einer durch Offenbarung der δικαιοσύνη herbeigeführten radikalen Wende ist dem katholischen Redaktor suspekt. Seine Bemühungen, eine Kontinuität zwischen Evangelium und Gesetz, Altem und Neuem Gottesvolk herzustellen, wurden oben bereits ausführlicher dargestellt. Für den Redaktor haben auch in der Zeit *nach* der Offenbarung der δικαιοσύνη jene Mächte, die der Verfasser für endgültig überwunden erklärte, ihre Geltung nicht völlig verloren: das Gesetz hat seine Schuldigkeit offenbar noch nicht ganz getan, νόμον ἰστάνομεν (3,31), er ermahnt 11,20 (φοβοῦ) weiter zur Furcht, mit der es doch nach 8,15 ein Ende hat (kein πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον mehr; vgl. Gal 4,6 MR; dagegen vgl. ebenfalls die Überarbeitung von Phil 2,12, μετὰ φόβου καὶ τρόμου); neben dem Glauben scheinen auch die *Werke* für den Redaktor im letzten Gericht keine unwesentliche Bedeutung zu haben (2,13).

Der *Glaube* beschäftigt den Verfasser des Briefes weniger als den Bearbeiter: Statistisch gesehen begegnen die Begriffe πίστις und πιστεύω wesentlich häufiger in Kap. 3-4 als in 5-8, wo vom Glauben nur 3mal die Rede ist (siehe die beiden Tabellen im Anhang). Dies erklärt sich vermutlich daraus, daß die Offenbarung des durch die δικαιοσύνη geschenkten neuen Seins für den Verfasser – anders als für den Redaktor – auch in anderen „mystischen“ Termini dargestellt werden kann. Der Verfasser gebraucht das Wort πιστεύω in der Regel mit der Präposition εἰς, die vom Redaktor benutzten, der Septuaginta-Sprache entliehenden bzw. an den Wortgebrauch der Apg anlehenden Verbindungen πιστεύω ἐπὶ +Dat (LXX, Gen 15,5; Jes 28,16) πιστεύω ἐπὶ +Akk (Apg 9,42; 11,17; 16,31) begegnen bei ihm nirgenwo.

Für den Bearbeiter hat der Glaubensbegriff vor allem in Kap. 3-4 eine zentrale Bedeutung. Er redet von ihm wie auch von der δικαιοσύνη in erster Linie in juridischer Begrifflichkeit (Glaube wird „angerechnet“, s.o.). Auch

die alttestamentliche Bedeutung des Glaubens als „(Bundes-)Treue“ klingt bei ihm bisweilen an, 3,3. Anders als der Verfasser, für den Kreuz und Auferstehung im Glauben unmittelbar zusammengehören (6,3ff) und der an derer Stelle das *Kreuz* zum Zentrum seiner Verkündigung erklärt (I Kor 1,23; 2,2, 8, II Kor 13,4; Gal 3,1; 5,24; 6,14). scheint der Glaube des Redaktors – ebenso wie für den Verfasser der Apg, der ihm auch sonst theologisch nahezustehen scheint – stärker an der *Auferstehung* orientiert; 1,4 kann er Kreuz und Tod Christi unerwähnt lassen; 10,9 ist der Auferstehungsglaube neben dem Bekenntnis zum „Herrn Jesus“ für ihn die einzige Voraussetzung für den Empfang des Heils. Das in diesem Zusammenhang von ihm gebrauchte Verb *ὁμολογέω* begegnet sonst nur noch I Tim 6,12; Tit 1,16; Heb 11,13; 13,15.

Die kurze, schematische Übersicht über die Grundlinien der Theologie des ursprünglichen Verfassers des Römerbriefes und seines Redaktors wären an vielen Punkten (z.B. hinsichtlich des Sakramentsverständnisses) noch weiter zu vervollständigen. Ohne der Frage nach dem historischen Paulus und der Herkunft seiner Briefe an dieser Stelle weiter nachzugehen, hat sich gezeigt, daß sich seine Theologie, der wir authentisch nur in der Kürzeren Rezension des Briefes begegnen, kaum von derjenigen Marcions unterscheidet. Der „Paulinismus“ der Briefe dagegen, die bis heute unter dem Namen des Apostels im Kanon enthalten sind, ist kein Gebilde aus einem Guß, sondern eine komplexes Konglomerat zweier heterogener theologischer Strömungen, des Marcionitismus und des Katholizismus. Die vielen einander widersprechenden Paulusinterpretationen haben nicht zuletzt in dieser „Doppelgesichtigkeit“ des Paulus, die auf zwei verschiedene literarische Schichten mit je unterschiedlichen Theologien zurückzuführen ist, ihre Wurzeln. Zusammengehalten wurden die beiden sich widersprechenden, ergänzenden, korrigierenden oder gegenseitig in Schach haltenden Tendenzen durch die Autorität des Kanons und der Kirche, welche die Längere Rezension nicht aber die Kürzere des Marcion als den authentischen Römerbrief bzw. als die authentische Gestalt der Briefe des Apostels Paulus herausgab.