

Der Römerbrief. Ein neuer Kommentar von Beverly Roberts Gaventa, gelesen aus einer deutschsprachigen exegetischen Perspektive

Oda Wischmeyer

Translated by
Wayne Coppins

Beverly Roberts Gaventa, *Romans: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2024).

1. Die Kommentarwelt des Römerbriefs

Die bereits sehr umfangreiche Römerbrief-Kommentarszene, die unseres Wissens mit Origenes beginnt¹, ist um eine weitere gewichtige Neuerscheinung bereichert worden: den knapp 500 Seiten umfassenden Kommentar von Beverly Gaventa. Gaventa legt von vornherein Wert darauf, den Text selbstständig durchgearbeitet zu haben. Der Kommentar ist das Ergebnis ihrer Lektüre. Sie versteht ihn nicht als „reference commentary“ (S. 2) und bezieht sich nur dort auf exegetische Diskussionen, wo sie es für unbedingt notwendig hält (S. 1). In ihrer klaren Einführung (S. 1-19) macht sie die Leserschaft mit ihren exegetischen Prämissen und den Grundzügen ihres Textverständnisses bekannt. Sie liest den Römerbrief (Röm) als „inherently theological“ (S. 1) im Sinne eines „talk about God and God’s doings in the world“ (S. 1). Das impliziert, dass es für Paulus in Röm um „matters of life and death“ geht und dass diese Dimension auch für heutige Christen Bedeutung hat (S. 1). Gaventa hat also einen „theologischen“ Römerbriefkommentar geschrieben, der ihre eigene Auseinandersetzung mit dem Text wiedergibt. Sie bewegt sich im Rahmen der Kommentarreihe „The New Testament Library“ bei Westminster John Knox.

In welche größeren Zusammenhänge hinein hat Gaventa ihren Kommentar geschrieben? In der deutschsprachigen Kommentarliteratur wurde ein „theologischer“ Römerbriefkommentar prominent von Karl Barth vorgelegt (1919, ²1922). Gaventa bezieht sich häufiger auf Barth. Adolf Schlatter ist dieser systematisch-praktisch-theologischen Linie mit seinem Kommentar „Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief“ (Stuttgart 1935; ⁵1975) gefolgt.

Andere deutsche Kommentare wie die einflussreichen exegetischen Reihenkommentare von

¹Ausgaben: Caroline Hammond Bammel: *Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*. Herder, Freiburg / Basel / Wien: Buch 1–3. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1990; Buch 4–6. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1997; Buch 7–10. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1998.

Commentarii in epistolam ad Romanos: Lateinischer Text, griechische Fragmente und deutsche Übersetzung. 6 Bände, hrsg. von Theresia Heither. *Liber primus, liber secundus*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1990; *Liber tertius, liber quartus*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1992; *Liber quintus, liber sextus*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1993; *Liber septimus, liber octavus*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1994; *Liber nonus, liber decimus*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1996; *Fragmenta*. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1999.

Ernst Käsemann (HNT, Tübingen 1973; 41980), Peter Stuhlmacher (NTD, Göttingen 1989) oder Eduard Lohse (KEK, Göttingen 2003) verstehen den Römerbrief ebenfalls als theologische Hauptschrift oder als theologisches Testament des Paulus, erklären den Text aber ausschließlich mit philologisch-historischen Mitteln und deuten die allgemeine theologische Dimension des Briefes und seine Bedeutung für die Kirche und für ihre Biographie nur in ihren Einleitungen an. Diesen hermeneutischen Hintergrund hat Ernst Käsemann in seiner unnachahmlich persönlich-radikalen Diktion im ersten Satz seines Kommentars besonders akzentuiert:

Als ich am dritten Tag meines ersten Semesters im Mai 1925 neugierig in Erik Petersons Vorlesung über den Römerbrief geriet, wurde damit über den Weg meines Studiums und, wie es einem Theologen ziemt, in gewisser Weise auch meines Lebens entschieden: *Das grundlegende Problem war gestellt*. In den nächsten Semestern habe ich dann H. v. Sodens und R. Bultmanns Auslegung gehört, in vielfachen Anläufen diejenige von K. Barth, A. Schlatter, Luther und Calvin hingerissen und kritisch studiert und mich von ihnen in alte und neue Interpretation einweisen lassen. Kein literarisches Dokument ist mir wichtiger geworden. So schließt sich folgerichtig der Kreis meiner theologischen Arbeit, wenn ich in meinem eigenen Kommentar darstelle, was ich mir vom Apostel habe sagen lassen und was das Ergebnis meiner Beschäftigung mit der sich zu Bergen türmenden wissenschaftlichen Produktion war.²

Hier findet sich der existentiell betroffene Ton, den diejenigen Exegeten und Exegetinnen – auch die Rezensentin – noch kennen, die bei neutestamentlichen Lehrern aus der Bultmannschule studiert haben: „der Text und ich“. Zugleich arbeitet sich Käsemann wie alle genannten Kommentatoren gemäß ihren Reihenvorgaben durch die wissenschaftliche Literatur hindurch und stellt die eigenen Interpretationen jeweils in den Zusammenhang der Breite der exegetischen Interpretationsmöglichkeiten. Die grundlegende theologische und anthropologische Bedeutung des Textes wird in diesen Kommentaren vorausgesetzt, nicht systematisch-theologisch diskutiert. Die mehrbändigen Kommentare von Ulrich Wilckens (EKK 3 Bde., 1978–2003) und zuletzt von Michael Wolter (EKK 2 Bde., 2019–2022) haben dieses Konzept vor allem nach der wissenschaftlichen Dokumentationsseite hin ausgeweitet. Besonders Wolter hat die Tradition des umfangreichen „reference commentary“ fortgeführt und durch gewichtige Exkurse vertieft. Der Vorgänger-Kommentar von Wilckens war dagegen in besonderer Weise der Dokumentation der Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte verpflichtet.

Blicken wir aus der Perspektive der deutschsprachigen Exegese auf das anglo-amerikanische Feld, so ragen der zweibändige Kommentar von James D. G. Dunn (WBC 1988) sowie die großen Kommentare von Joseph Fitzmyer (AB 1993) und Robert Jewett (Hermeneia 2007) aus der Vielzahl der Kommentare heraus. Während Fitzmyer einen klassischen historisch-philologischen „reference commentary“ vorgelegt hat, ohne den jede Weiterarbeit am Römerbrief der Rezensentin nicht sinnvoll erscheint – Fitzmyer sollte in jedem denkbaren neuen Kommentarformat eine notwendige Referenzgröße bleiben –, sind die Kommentare von Dunn und später von Jewett bestimmten Interpretationskonzepten, der „new perspective on Paul“ und der rhetorischen Lektüre des Römerbriefes, verpflichtet, die zu Neuansätzen der Interpretation führten und ein erhebliches, nicht zu vernachlässigendes innovatives Potential in die Auslegung des Römerbriefes eingebracht haben, gleichzeitig aber auch eine gewisse methodische Einschränkung der exegetischen Textwahrnehmung darstellen. Dasselbe gilt für den sozialgeschichtlichen Kommentar von Ben Witherington III und Darlene Hyatt, „Paul’s Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary“ (2004). Gerd Theißen und Petra von Gemünden haben in ihrem Kommentar: „Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators“ (Göttingen 2016), auf die Vielfalt der interpretatorischen Ansätze mit einem eigenen Kommentarformat reagiert: Auf eine kursorische „textimmanente Lektüre“ (S. 59–88) folgen verschiedene methodisch fokussierte Lektüreformen: die historische, bildsemantische, theologische, sozialgeschichtliche und psychologische Lektüre.

²Käsemann, Römer, iii (Hervorhebung von O.W.)

Den Abschluss bildet eine psychologisch-mythisch unterlegte Einordnung des Briefes und ihres Verfassers in die Religions- und Theologiegeschichte. Der durchlaufende philologisch-historische Kommentar ist aufgegeben.

2. Beverly Gaventas Kommentar

In diesem hier nur grob skizzierten Feld nimmt Gaventa eine vermittelnde, methodisch vorsichtig konservative Position ein. Sie hält sich von einer dogmatisch fokussierten Hermeneutik ebenso fern wie von einer theoretisch determinierten Methodenwahl, die den Text im Sinne bestimmter kulturwissenschaftlicher Hermeneutiken für gegenwärtige kulturhermeneutische Modelle anschlussfähig machen will, indem entweder historische Parameter wie das antike Judentum, die Sozialgeschichte des antiken Mittelmeerraumes, die griechisch-römische Religions- und Kulturwelt und das Imperium Romanum als dominierende Interpretationsmodelle gewählt werden oder der Text hermeneutisch für antiimperiale, feministische oder postkoloniale Theorien adaptiert wird.

Stattdessen bekennt sie sich zu einer „hermeneutic of generosity“, und erläutert: „put directly, I attempt to read as I would wish to be read“, oder anders gesagt: Sie hat Freude an der Lektüre des Römerbriefes und möchte diese Lesehaltung weitergeben:

To be quite honest, I do not think I could have labored so long to teach and understand a text in which I did not take delight (S. 3).

Aus deutscher Sicht befindet sich Gaventa damit in sachlicher Nähe zur Hermeneutik des Einverständnisses, die prominent von Peter Stuhlmacher vertreten wurde („Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik“, 1979; ²1986). Diese positive Lesehaltung unterscheidet sich von einer rein philologisch-historisch basierten Interpretation, die den Texten gegenüber immer distanziert bleibt und auf eigene Resonanzen verzichtet, ebenso wie von der hermeneutisch verstandenen materialen Sachkritik Rudolf Bultmanns. Dass die Hermeneutik Gaventas dennoch einen anderen Ton hat, weniger theoretisch pointiert ist und einen persönlichen und humanen Zug zeigt, macht die Widmung des Kommentars deutlich: „With gratitude for Phoebe of Cenchreae and all her sisters“. Gaventa verzichtet im Rahmen ihres Kommentars auf eine theoretische Explikation ihrer Hermeneutik, wie sie Stuhlmacher vornimmt:

Wir werden unserer Verantwortung gegenüber den biblischen Texten angesichts der Tradition, in der wir stehen, und inmitten des Wahrheitsbewußtseins der Gegenwart dann am besten gerecht, wenn wir uns bemühen, *eine methodologisch und wirkungsgeschichtlich reflektierte Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten* zu praktizieren.³

Sie befindet sich eher in der Nähe zu Joseph Ratzinger, der für seine Jesustrilogie lediglich um ein Maß an vorlaufender Sympathie gebeten hat (Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 2007–2012):

Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.⁴

Allerdings bezieht Gaventa die Sympathie in einer deutlichen Bescheidenheit nicht auf ihren eigenen Kommentar, sondern auf den Text, den sie kommentiert.

³Stuhlmacher, Verstehen, ²1986, 222 (Hervorhebung im Original).

⁴Ratzinger, Jesus, Bd. 1, 22 (Hervorhebung von O.W.).

Angesichts der enormen Gelehrsamkeit, die auf die Kommentierung des Römerbriefes verwendet worden ist – Michael Wolters Kommentar ist das jüngste beeindruckende Beispiel –, ist eine gewisse allgemeine Zurückhaltung im Ton und im Umfang der Exegese äußerst angebracht. Gaventa übt diese Zurückhaltung in hohem Maße, ohne unklar oder ungenau zu werden. Ihr Kommentarstil macht deutlich, dass es zumal bei einem Römerbriefkommentar nicht um ultimative Lösungen, sondern „nur“ um gut begründete Vorschläge gehen kann. Mehr noch: Der Römerbrief ist immer wieder als Schlüsseltext der paulinischen Theologie und damit auch der Person des Paulus gelesen worden. Gaventa versucht nicht, über den Text hinauszugehen und dem Brief kategoriale Lösungen für die Fragen nach der Person des Paulus, nach seiner Religion, seiner Theologie und seiner Psychologie zu entnehmen wie Gerd Theißen, sondern bleibt ganz *im* Text. Diese doppelte Zurückhaltung verdient besondere Anerkennung. Der Kommentar belehrt nicht über Paulus, sondern erklärt den Text des Römerbriefes sorgfältig und verantwortungsvoll. Das macht die Lektüre angenehm, da die Leser und Leserinnen nicht argumentativ oder sogar geschichtsideologisch bedrängt werden und die Fairness und Freiheit der Kommentatorin gegenüber verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten nachvollziehen können. Hermeneutisch besonders wichtig ist der Hinweis Gaventas (S. 3):

However important the letter is for many of us, it was not originally written for us.

In der knappen, konzentrierten Einführung (1–19) weist Gaventa zunächst auf charakteristische Merkmale des Röm hin: (1) die „distinctiveness“ des Briefes (Länge des Schreibens, fremde Adressatenschaft, umfangreiche Schriftzitate, Diatribenstil, rhetorische Elemente), (2) „The Gospel as Intrusion“ („an unexpected event“). Gaventa schließt an diese Charakteristik des Evangeliums eine wichtige Bestimmung des umstrittenen Verhältnisses des Paulus zum Judentum an (S. 5):

Insisting that Paul remained a Jew is and should be utterly noncontroversial. At the same time, it is crucial to understand that this particular Jew had experienced an event and that event has left nothing untouched. It has not made him something other than a Jew, but it has produced a new way of thinking, assessing, and evaluating [...] He has been grasped by Jesus Christ.

Die sogenannten Einleitungsfragen („Circumstances“) behandelt Gaventa moderat im Sinne der exegetischen Mehrheitsmeinung. Bemerkungen zum Schriftgebrauch und zu Stil und Rhetorik schließen die Einleitung ab. Im Zentrum der Kommentierung steht nicht die umfangreiche Liste der Einleitungsfragen, sondern der Text des Briefes.

3. Einzelfragen

Es empfiehlt sich, sich bei der kritischen Lektüre der Kommentierung auf einige besonders wichtige und kontroverse Texte zu konzentrieren. Die Fülle exegetischer Einsichten und wertvoller Einzelurteile kann hier ebenso wenig dokumentiert werden wie alle Anfragen der Rezensentin. Die Auswahl entspricht den Interessen der Rezensentin. Fangen wir mit **Röm 1** an: Gaventa kommt zu dem sehr klaren Urteil, dass Paulus hier weibliche (ungewöhnlicherweise zuerst) und männliche Homosexualität verurteilt, und spricht von der „ferocity of Paul’s argument“ (S. 72), fügt aber sogleich aus der Hörerperspektive den wichtigen Hinweis hinzu, dass Paulus in Kap. 2 noch sehr viel umfassender über die Sünde sprechen werde. Falls also die römische christusgläubige Hörerschaft der sexuell aufgeladenen Heidenschelte von Kap. 1 zustimmen würde und sich nicht betroffen fühlen sollte, würde sich das mit Kap. 2 grundsätzlich ändern. Denn in Kap. 2 ist nach Gaventa der Unterschied zwischen Beschneidung und Nicht-Beschneidung untergraben (S. 72): Alle, Nichtjuden, wie Juden sind vor Gott schuldig. Dementsprechend behandelt Gaventa die umstrittene Frage, wer der Interlokutor von **2,17–24** sei, überzeugend von der Textlogik des gesamten Kapitels her als nachrangig (S. 85 und 87):

Whether Jews by birth or by affiliation, Paul addresses those who assume they have the law and who understand themselves accountable to it (unlike the „lawless“ in 2:12). [...] The final verses further destabilize the categories of Jew and gentile.

Besonders wichtig ist demgegenüber die Betonung der anthropologischen Perspektive für die beiden ersten Kapitel (89):

Both Jews and gentiles participate in the *anthrōpos* of 1:18, not because of some inherent flaw in Judaism [...] Together they are alike subjects of territory occupied by Sin and Death.

Die Frage nach urchristlichen Traditionen in 3,24–26 beantwortet Gaventa negativ. Sie liest den Abschnitt als „Paul’s own composition“ (S. 105). Das *bilastērion* in 3,25 versteht Gaventa überzeugend als Übersetzung von Hebräisch *kapporet* wie in LXX. Sie diskutiert diese Übersetzung ausführlich in pro und contra. Ausschlaggebend für sie ist zweierlei: Die kultische Metapher ist „powerful“ (S. 114) und stellt Jesus an den heiligsten Platz (S. 114):

Given the emphasis in the early chapters of Romans on the glory of God and of humanity’s refusal to acknowledge that glory, this reference to Jesus as the center of the holy of holies is significant.

In dem kleinen Exkurs „The Faith of Christ“ zu 3,26 (*pistis Iēsou*) plädiert Gaventa dafür, über die Alternative des Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus hinauszugehen, und schlägt die englische Übersetzung „Jesus [Christ] faith“ vor, indem sie den Genitiv als Genitiv des Ursprungs bestimmt (S. 118f.) – eine Übersetzung, die lutherisch basierte Interpretationen herausfordert.

Für die Kapitel 5–8 des Briefes stellt Gaventa eine entscheidende Weiche. Anders als Dunn und Fitzmyer stellt sie die kosmische Dimension des Wirkens Christi heraus und formuliert in der Überschrift: „Romans 5:1–8:39: Christ, Cosmos, and Consequences“. Sie kommentiert diese Überschrift folgendermaßen (S. 137):

Now he returns to interpret the consequences of Christ’s death in ch. 5 by casting the problem in cosmic terms. The powers of Sin and Death had invaded the entire human cosmos and were defeated only through Jesus Christ and his life-giving work (6:1–7:6). Not even the holy law of God remained exempt from the enslaving grasp of Sin (7:7–25).

Dies ist eine entscheidende Interpretationsperspektive, die Kap. 5 (Adam) und die Themen Tod, Sünde und Gesetz als kosmologisch-anthropologische Größen versteht und zugleich die Kapitel 5–7 von der Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungsperspektive in Kap. 8 her verständlich macht. Gaventa betont besonders die Macht der Sünde, die Paulus schon in 3,9 und dann in 5,12–21 als adamitisches Erbe für die Menschheit dargestellt hat (S. 214). Für **Kap. 8** gilt:

the cosmic – that is to say, the world-encompassing – character of the letter comes into clear view (S. 234).

Seit der *new perspective on Paul* und vor allem seit der *radical perspective/Paul within Judaism* konzentriert sich besonderes exegetisches Interesse auf **Kap. 9–11**. Gaventa gibt eine sorgfältige Einleitung in Stellung und Bedeutung der Kapitel im Gesamtbrief. Sie bezieht sich dabei nicht auf die religionsgeschichtlich kategorisierenden *perspectives* und die ihnen unterliegenden Rekonstruktionen des frühkaiserzeitlichen Judentums und der Biographie des Paulus, sondern beschränkt sich auf den exegetischen Hinweis (S. 265):

In more recent decades the tendency has been to attach an outsize importance to this passage, as when it is identified as the climax of the whole argument [...] or „the very center“ of the letter [...]. Neither extreme accounts adequately for the letter as a whole.

Röm 9,5 hat die Kommentatoren immer vor besondere Schwierigkeiten gestellt. Soll die Phrase *ho ōn epi pantōn theos* auf Christus bezogen werden („Christ who is God over all“) oder zum letzten Teil des Satzes gezogen werden („May God who is over all be blessed forever“). Gaventa stellt die Problematik beider Möglichkeiten dar und wählt eine bemerkenswerte Zwischenposition „from them is the Christ, physically speaking, the one who is over all – God be blessed forever. Amen“ (S. 267). Sie erläutert diese Übersetzung so (S. 273):

The translation above seeks middle ground by inserting a dash between „the one who is over all“ and „God,“ leaving interpretation to the ear of the audience.

Die Rezensentin neigt weiterhin zu der syntaktischen Auflösung „May God who is over all be blessed forever“, hält aber auch Gaventas Vorschlag für möglich. Die gesamte Wendung bleibt schwierig, wie auch immer sie aufgelöst wird.

Für ein sachgemäßes Verständnis der drei Kapitel, besonders aber des 11. Kapitels, weist Gaventa mehrfach darauf hin, dass Paulus vor allem die nichtjüdischen Christusgläubigen anspricht und sich emphatisch als Apostel der Heiden in 11,13 bezeichnet (S. 311, Hervorhebung im Original):

Despite multitudinous depictions of Rom 9–11 as concerned with „God and Israel“ or even „Israel’s unbelief“ or some such, this direct address to gentiles [11,13] prompts the suspicion that Paul’s discussion about God and Israel has an immediate cause in gentile believers [...]. Here [11,13b] the concern is not with *Jewish* resistance to gentile mission, however, but with *gentile* misunderstanding of Israel’s future.

Es geht dabei nach Gaventa um den Respekt, den der Heidenapostel Paulus von den vormals paganen Christusgläubigen in Rom für die Juden einfordert. Dass Paulus schließlich in Form eines apokalyptisch gefärbten *mystērion*-Wortes die Rettung aller, Nichtjuden wie Juden, verkündet, liegt für Gaventa auf dieser Linie (S. 330):

vv. 33–36 draw a veil across all of that, reminding all Paul’s readers – both ancient and modern – that no one knows God’s mind.

Die Rezensentin würde dieser wichtigen texthermeneutischen Perspektive – Paulus als jüdischer Heidenmissionar spricht die früher paganen christusgläubigen Römer auf das richtige Verhältnis zu den Juden an –, ausgedrückt vor allem in dem Ölbaumgleichnis und in dem Schlusspassus von der Rettung „aller“ (11,32) –, gern noch zwei weitere Interpretamente hinzufügen. Erstens steht neben der römischen Adresse auch bereits in Kap. 9–11 Jerusalem als nächstes Reiseziel des Paulus im Hintergrund und damit auch das Schicksal Israels, nicht nur der Juden in Rom. Damit hängt zweitens das Thema der relativ erfolglosen Judenmission der Jerusalemer Apostel und der Jerusalemer christusgläubigen Gemeinde unter Jakobus im Gegensatz zu der eigenen erfolgreichen Heidenmission des Paulus zusammen. Dabei konstruiert Paulus eine *heilsgeschichtliche* Logik in Gottes Handeln: Die Heidenmission muss *zeitlich* der Mission Israels vorangehen. Hätte sich ganz Israel sogleich zum Kyrios Jesus Christus bekehrt, hätte es keine Heidenmission gegeben. Jetzt aber kann Paulus sogar sein Amt als Heidenapostel preisen, weil er auch Juden zum Glauben an Christus bringt (11,13). Gaventa weist auf die Apostelgeschichte als historischen Referenztext hin (S. 310), bleibt dem Argument gegenüber aber eher skeptisch. Der Rezensentin scheint diese heilsgeschichtliche Konstruktion in 11,11–16 dagegen gerade auf den historischen Augenblick hinzuweisen, in dem sich Paulus selbst vor seiner Jerusalemreise sieht.

Für die Interpretation von **Röm 13,1–7** weicht Gaventa von der Regel ab, die Auslegungsgeschichte nicht eigens zu thematisieren (S. 355). Sie gibt einen ganz knappen Abriss der Interpretationen seit Polykarp von Smyrna bis in die aktuelle Gegenwart. Sehr wichtig ist dann ihre eigene texthermeneutische Weichenstellung (S. 357):

His [Paul's] instructions aim to shape the behavior of the addressees, who are believers, rather than their rulers. That means this is not a treatise on rulership, as is Seneca's *De Clementia*, which purports to advise the emperor Nero on the differences between a tyrant and a good ruler [...] far from providing rulers with unrestricted authority, however, Paul's assertion that God puts authority in place means that all their authority is derivative.

Und sie stellt klar (S. 366):

While Paul is not writing about „Rome“ as such or about „the empire,“ these authorities are agents of Rome, put in place by Rome, or more generally in service of Rome [...] for Paul, they are God's [agents].

Im Einzelnen betont sie zurecht das Thema der Steuern und Zölle, obgleich sie vor einer zu genauen sozialgeschichtlichen Konkretisierung warnt. Allerdings wäre hier (S. 367) noch einmal ein Hinweis auf die Bedeutung der Steuerproblematik in Judäa/Jerusalem zusätzlich hilfreich gewesen. Das Gesamturteil aber kann man nur unterstützen (S. 368):

This passage poses a significant challenge to anti-imperial interpretations of the letter. That is not to say that the gospel supports the empire, whether the empire of Rome or any other [...] But the emperor and his cronies remain God's creation.

Zum Verhältnis von Gesetz und Liebe in 13,8–14 macht Gaventa eine entscheidende Aussage (S. 380), die den faktischen Wechsel in der Begründung der Ethik bei Paulus formuliert:

Love fulfills the law, and that is good; nothing Paul writes here critiques the law. Nonetheless, the law does not shape Paul's instruction. To the contrary, it is Christ who shapes it [...] And when he writes that the „reign of God“ is not about diet, because the one who serves Christ pleases God, the law appears to have been eclipsed.

Schließlich **16,1,3 und 7**. Zu Phöbe bemerkt Gaventa (S. 428f.):

When Paul introduces Phoebe, he provides her with the most elaborate introduction found in any NT epistle [...] She requires this introduction, since she is the only one charged with delivering the letter, an action that is of utmost importance to Paul [...] Phoebe is the representative or emissary of the church in Cenchreae.

Des Weiteren zeichnet Gaventa das Bild von Phöbe als Wohltäterin, als diejenige, die den Paulusbrief in den römischen Versammlungen vorlas und wohl auch Auskünfte zum Verstehen des Briefes gab. Gaventa verortet sie sozialgeschichtlich nicht in der Elite, wohl aber in einem gesicherten Leben „above subsistence“ (S. 431).

Bei Aquila und Priska weist Gaventa besonders darauf hin, dass das jüdische Ehepaar Dank von allen nichtjüdischen Gemeinden empfängt: eine ungewöhnliche Auszeichnung. Auch Andronikus und Junia sind jüdische Christusgläubige, die von Paulus besonders hervorgehoben werden: Als Apostelpaar analog zu 1Kor 15,7 und als Mitgefangene, wobei Gaventa besonders auf das schwere Schicksal gefangener Frauen hinweist (S. 436). Gaventa hätte auch diskutieren können, ob beide aus der frühesten *Jerusalem* Gemeinde stammen, da Paulus sie mit dem Aposteltitel auszeichnet.

Die Schlussdoxologie in 16,25–27 gehört nicht zum ursprünglichen Brief, der mit 16,24 schloss, wie Gaventa mit den meisten Exegeten vermutet (S. 444f.).

4. Fazit

Beverly Gaventa hat, soweit die Rezensentin sieht, als erste Frau einen umfassenden wissenschaftlichen Römerbriefkommentar geschrieben. Der Kommentar ist eine große Leistung und eine philologisch-hermeneutische Bereicherung der eingangs skizzierten Kommentarlanschaft zum Römerbrief. Gaventa setzt einen eigenen Ton und viele eigene Akzente, ist auf den Text konzentriert, philologisch genau, besonders sorgfältig in der Nachzeichnung der Argumentation, sicher im exegetischen Urteil, weder einseitig einer Ideologie noch einer theologischen Richtung verpflichtet, sympathisch in der Vermeidung übergroßer demonstrativer Gelehrsamkeit, die den Text zuschüttet, statt ihn zu erläutern. Ihr Akzent auf Phöbe ist nicht Ausdruck eines bemühten Feminismus, sondern Ergebnis einer klugen, sensiblen und dialogischen Lektüre. Die Rezensentin hat den Kommentar bis zum Schluss mit Spannung gelesen und hätte gern viele Texte mit Beverly Gaventa diskutiert. Der Kommentar sei nachdrücklich *allen* zur Lektüre empfohlen, denen, die bisher den Römerbrief noch nicht verstanden haben, und denen, die meinten, ihn schon zu kennen.