Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 26 (1970)

Artikel: Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums : Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefs

Autor: Wiefel, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961050

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: 03.07.2025

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

DIE JÜDISCHE GEMEINSCHAFT IM ANTIKEN ROM UND DIE ANFÄNGE DES RÖMISCHEN CHRISTENTUMS

Bemerkungen zu Anlaß und Zweck des Römerbriefs

Von Wolfgang Wiefel, Halle/Saale

Prof. D. Gerhard Delling zum 65. Geburtstag

Die Frage nach dem Verhältnis der ältesten Christengemeinde in Rom zur jüdischen Gemeinschaft in dieser Stadt ist seit Ferdinand Christian Baur immer wieder erörtert worden. Für den Begründer der Tübinger Schule erwuchs sie auch der Bemühung um eine historische Einordnung des bislang fast ausschließlich unter dogmatischen Gesichtspunkten behandelten Römerbriefs des Paulus. In der Geschichte der Auslegung war es ein entscheidender Fortschritt, daß Baur die Frage nach dem Empfängerkreis des Schreibens in den Vordergrund stellte und damit die römische Gemeindesituation zum Ausgangspunkt seiner Erklärung machte. Er hat seine Position allmählich entfaltet. Von Anfang an glaubte er in den Empfängern Judenchristen zu erkennen, die aus der römischen Judengemeinde hervorgegangen waren[1]. Der dort herrschenden

[1] Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tübinger Theologische Zeitschrift 1836, Heft 3, S. 59–178.

Tendenz zum jüdischen Partikularismus gegenüber sieht er die Position des Paulus bestimmt durch die Emanzipation vom Judentum, die Aufhebung des Partikularismus und die Ausrichtung auf einen alle Völker ohne Unterschied umfassenden Universalismus[2]. Von da aus versucht er eine einheitliche Deutung der Gedankenführung des Briefes[3]. Schließlich ordnet er die Gemeinde in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang ein, indem er sie als das Ergebnis «des vielfachen Verkehrs, in welchem sich die längst in Rom sehr zahlreichen Juden mit Judäa und Jerusalem» standen, betrachtete[4]. Baurs These, die römische Gemeinde zur Zeit des Römerbriefs sei rein judenchristlich gewesen, fand in seiner eigenen Schule[5] und darüber hinaus[6] vielfachen Widerspruch und wurde in der Folgezeit erheblich modifiziert[7]. Seitdem liegt offen zutage, daß das Problem der Herkunft der im Römerbrief angeredeten Christen und darüber hinaus die Frage der Anfänge des Christentums in Rom nicht ohne Berücksichtigung der römischen Judenschaft zu klären sind. Dennoch wird in den meisten Erörterungen die Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in Rom nur sehr unzulänglich behandelt. Das gilt auch für die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Arbeiten zu diesem Thema[8]. Der hier vorgelegte Versuch soll die

---

[2] Paulus (1845) 1867[2], 1, S. 344.

[3] Über Zweck und Gedankengang des Römerbriefes, ThJb 16, 1857, S. 66–108, 184–209.

[4] Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 1862 (= Neudruck 1969), S. 62f.

[5] C. von Weizsäcker, Über die älteste römische Christengemeinde, Jb. f. dt. Theologie 21, 1876, S. 248–310. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 1887, S. 117f.

[6] F. Godet, Commentar zum Brief an die Römer, 1, 1881, S. 46–49.

[7] Ed. Grafe, Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881.

[8] H. Preisker, Das historische Problem des Römerbriefs, WZ Jena 1952/53, S. 25–30. G. Harder, Der konkrete Anlaß des Römerbriefs, ThViat 6, 1954–1958, S. 13–24. K. H. Schelkle, Römische Kirche im Römerbrief, ZkTh 81, 1959, S. 393–404 (= Wort und Schrift, 1966, S. 273–281). K. H. Rengstorf, Paulus und die älteste römische Christenheit, StudEv II (TU 87), 1964, S. 450 bis 464. H. W. Bartsch, Die historische Situation des Römerbriefs, StudEv IV, (TU 102, 1968, S. 281–291. Nicht zugänglich war mir: E. A. Judge und G. R. Thomas, The origine of the Church at Rome, Reformed Theological Review (Hawthorn/Austral.) 25, 1966, S. 81–94.

Fruchtbarkeit zeitgeschichtlicher Untersuchungen für ein sachgerechtes Verständnis dieser neutestamentlichen Schrift aufweisen und zugleich den historischen Hintergrund erhellen, von dem aus die Reflexionen des Paulus zur Judenfrage zu verstehen sind.

1.

Gemessen an der langen Geschichte der Diaspora des Ostens ist die jüdische Gemeinschaft in Rom verhältnismäßig jung[9]. Ihre erste Erwähnung bezieht sich auf das Jahr 139 v.Chr. Wie Valerius Maximus[10] berichtet, werden die Juden durch den Prätor Hispalus (= Cn. Cornelius Hispanus[11]) aus Rom ausgewiesen. Die Begründung lautet: *Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant*[12]. Man wird aus dieser Notiz schwerlich schließen dürfen, daß das Judentum in der synkretistischen Gestalt des Sabazioskultes nach Rom gekommen ist[13], vielmehr erscheint die Judenschaft in Rom schon am Anfang ihrer Geschichte von Mißverständnissen umgeben. Die Verwechslung mit den Anhängern des hellenistisch-orientalischen Sabazioskultes mochte daher rühren, daß man die Gottesbezeichnung Sabaoth, die griechische Form von Zebaoth, gehört hatte[14] oder mit dem Sabbat, der auffälligsten religiösen Sitte der Juden in Beziehung stehen[15]. Bedeutsam ist, daß mit den Juden zusammen die *chaldaei*, die asiatischen Astrologen, vertrieben wurden. Die Aktion richtet sich demnach gegen die aus dem Orient stammenden Religionsbräuche schlechthin, so daß von einem spezi-

---

[9] Zu ihren Anfängen vgl. A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, 1893, S. 1–29. H. Vogelstein und P. Rieger, Geschichte der Juden in Rom, 1, 1895, S. 1–21. H. J. Leon, The Jews of ancient Rome, Philadelphia 1960, S. 2–21.

[10] Factorum et dictorum memorabilium I, 3, 3.

[11] Diese Gleichsetzung bei Leon (Anm. 9), S. 2f. (Anm. 3).

[12] Zu dieser Stelle F. Cumont, A propos de Sabazios et du Judaisme, Musée Belge 14, 1910, S. 55–60.

[13] Diese Ansicht vertritt G. Haufe in: Leipoldt-Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 1965, S. 116.

[14] A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 238.

[15] Nach vielen Vorgängern entschied sich zuletzt M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, II², 1961, S. 662f., für diese Deutung.

fischen Antisemitismus nicht gesprochen werden kann. Wir dürfen sie im Zusammenhang mit der gesteigerten Empfindlichkeit der römischen Oberschicht gegen alles Fremde sehen, die für die Zeit der Scipionen und des älteren Cato charakteristisch ist.

Ein knappes Jahrhundert später, zur Zeit Ciceros, stellen die Juden einen zahlenmäßig beträchtlichen Anteil der römischen Bevölkerung. Ihre Zahl hatte sich noch einmal erheblich vermehrt, als Pompeius bei seinem Eingreifen in den Streit der Brüder Aristobul und Hyrkan eine größere Zahl gefangener Juden nach Rom brachte[16], von denen sich ein erheblicher Teil als Freigelassene am linken Tiberufer ansiedelten[17]. Als Gruppe, die wegen ihrer Sonderbräuche und wegen ihres Zusammenhalts auffiel, spielte sie in den innenpolitischen Auseinandersetzungen der ausgehenden Republik eine nicht unbedeutende Rolle. Cicero muß seinen Mandanten, den abgesetzten Proprätor der Provinz Asia Flaccus gegen den Vorwurf verteidigen, er habe sich bei der Behandlung der Geldspenden asiatischer Juden für den Tempel in Jerusalem Vergehen zu schulden kommen lassen[18]. Die Verbindung der Diasporajuden mit ihrem religiösen Zentrum Jerusalem stellte von jeher ein politisches Problem dar. Cicero kann auf einen alten, zuletzt 63 v. Chr. erneuerten Senatsbeschluß verweisen, der die Geldausfuhr untersagte, die Anklage hingegen auf die durch das Vorgehen des Flaccus verletzte Tolerierung der religiösen Kulte in den Provinzen. Am aufschlußreichsten sind Ciceros Ausführungen da, wo er zum Gegenangriff übergeht. Er möchte am liebsten leise sprechen, damit ihn nur die Richter hören, nicht aber die zahlreich anwesenden Juden, die das Verfahren am öffentlichen Ort nutzen, um die Verhandlung zu beeinflussen. So wirft er der Gegenpartei vor, sie spiele mit der jüdischen Gruppe innerhalb der Volksversammlung zusammen und halte deren Wolwollen für wichtiger als das Staatsinteresse. Hier treffen wir bereits

---

[16] Jos., Ant. XIV, 4, 5. B. Jud. I, 7, 7. Den geschichtlichen Zusammenhang beleuchtet E. Bammel, Pompeius und römisch-jüdisches Bündnis, ZDPV 75, 1959, S. 76–82.

[17] Philo, Leg. ad. Gaium 23.

[18] Pro Flacco 67–69. Eine nähere Untersuchung bietet A. Bergmann, Einleitung zu Ciceros Rede für L. Valerius Flaccus (Programm Schneeberg), 1893.

auf eine eindeutig antisemitische Polemik. Sie wird auch kenntlich an den Namen, mit denen er die Judenschaft belegt: *manus, turba, corona;* sie hängen einer *superstitio barbara* an; die Verehrung ihrer *sacra* ist mit dem Glanz des römischen Namens und der Sitte der Ahnen unvereinbar.

Der politische Aspekt dieses Antisemitismus ist unverkennbar. Schwerlich sollen mit solchen Ausführungen die Juden selbst beeindruckt werden, vielmehr will Cicero die Partei der Popularen ob solcher Bundesgenossenschaft öffentlich brandmarken. Daß sich die Juden aufgrund ihrer sozialen und rechtlichen Situation eher zu ihr als zur Senatspartei hingezogen fühlen, zeigt ihre Trauer beim Tode Cäsars, dem sie nicht nur Trauergottesdienste nach eigenem Ritus widmeten, sondern mehrere Nächte lang eine Grabeswache stellten[19]. Sie mochten dazu besonderen Grund haben angesichts der mehrfachen Gunsterweise Cäsars gegenüber den Juden, von denen Josephus berichtet[20], und der in seiner Regierungszeit erfolgten Anerkennung der Synagogengemeinden als von alters her in Rom bestehenden *collegia*, die nicht unter das vom Senat erlassene Verbot fallen[21].

Wir haben Cicero ausführlich zu Worte kommen lassen, obwohl er in das Jahrhundert vor Christi Geburt gehört, weil seine Einstellung repräsentativ ist für das traditionsbewußte Römertum auch der Folgezeit. Die Restauration unter Augustus hat trotz gewandelter innerer Verhältnisse diesem Geist Auftrieb gegeben. Die jüdische Gemeinschaft hat an Zahl eher noch zugenommen[22]. Zwar konnten sich die Juden auch später auf die wohlwollende Duldung durch Augustus berufen[23]; ihre Religion erscheint den Römern als *superstitio barbara* wie die anderen aus dem Orient eingeschleppten Kulte, die ihnen nur Gegenstand spottender Verachtung sein konnten. Typisch für diese Stimmung ist Horaz, der gefeierte Dichter der augusteischen Periode. Er schildert die Juden als eine Sekte, derem

---

[19] Sueton, Caes. 84.

[20] Jos., Ant. XIV, 10, 8–12.

[21] Sueton, Caes. 42. Jos., Ant. XIV, 10, 8.

[22] Nach Jos., Ant. XVII, 4, 1 geben über 8000 römische Juden der nach dem Tode des Herodes in Rom eintreffenden Gesandtschaft das Geleit.

[23] Philo, Leg. ad Gaium 22, Jos., Ant. XVI, 6, 2.

zähen Bekehrungseifer man sich kaum erwehren kann[24]. Die auffallendsten Sitten, der (als Neumond mißverstandene[25]) Sabbat und die Beschneidung, sind so bekannt, daß sich römische Lebemänner ironischerweise untereinander ihrer Einhaltung verdächtigen[26]. Das berühmte *credat Judaeus Apelles* meint vom Kontext aus nichts anderes, als daß die Juden dem unwahrscheinlichsten Aberglauben huldigen[27]. Die mit diesen Zeugnissen charakterisierte soziale und psychologische Situation wirkt sich auch in der rechtlichen Stellung der Juden aus, die zwischen periodischer Tolerierung und zeitweiliger Bekämpfung schwankte[28].

Von diesem Hintergrund aus müssen wir die Judenaustreibung unter Tiberius im Jahre 19 n.Chr. sehen[29]. Sie trifft die Juden zusammen mit den Anhängern der ägyptischen *sacra*, also des Isiskultes. Die Zahl der Betroffenen muß beträchtlich gewesen sein. 4000 waffenfähige junge Männer werden nach Sardinien zur Räuberbekämpfung geschickt in Erwartung, daß ein großer Teil von ihnen dort zugrunde geht. Dieser Vorgang ist auch wegen seines Anlasses interessant: eine Senatorengattin Fulvia war in der Vorliebe für das Judentum einem Betrüger zum Opfer gefallen, der ihr Geldspenden für den Tempel in Jerusalem entlockte, die niemals dorthin gelangten[30]. Die historische Glaubwürdigkeit der Episode ist umstritten[31]. Sie verdeutlicht jedoch die Sympathie der Damen der Oberschicht für die fremdartige Religion, eine Erscheinung, die etwa gleichzeitig Ovid im Auge hat, wenn er den jüdischen Sabbat für Damenbekanntschaften empfiehlt[32].

---

[24] Horat., Serm. I, 4, 143.

[25] I. M. Stowasser und D. Graubart, Tricesima sabbata, Zeitschr. f. d. österr. Gymnas. 40, 1889, S. 289–295.

[26] Horat., Serm. I, 9, 67–72.

[27] Horat., Serm. I, 5, 100.

[28] Dora Askowith, The Toleration and Persecution of the Jews in the Roman Empire, New York 1915. S. L. Guterman, Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome, London 1951.

[29] Tac., Ann. II, 85. Sueton, Tib. 36.

[30] Jos., Ant. XVIII, 3, 5.

[31] Besonders kritisch äußert sich Horst R. Moehring, The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome AD 19. NovTest 3, 1959, S. 293–304.

[32] Ovid., Ars am. I, 76.

Die Verfolgung des Jahres 19 n. Chr. mag die jüdische Gemeinschaft in Rom stark getroffen haben, zerstören konnte sie sie nicht. Günstig dürften sich auch die zeitweise engen Beziehungen ausgewirkt haben, die die Angehörigen der herodianischen Familie mit dem kaiserlichen Hause pflegten[33]. Trotz des Schwankens der amtlichen Judenpolitik unter Tiberius[34], Caligula[35] und zunächst auch unter Claudius[36] konnte sich die Judenschaft in Rom einigermaßen ungehindert entfalten. Damit sind wir in die zeitliche Nähe des Anfangs des Christentums in Rom gelangt. Wie zuvor bei der Ausbreitung des Judentums war Rom die erste Stadt des westlichen Mittelmeerraumes, in der die neue Religion Fuß fassen konnte. Da die urchristliche Mission in der Regel in der Synagoge einsetzte[37], war mit dem Vorhandensein einer größeren jüdischen Gemeinschaft in Rom der Ausgangspunkt für die Entstehung einer christlichen Gemeinde gegeben.

2.

Daß das Christentum in Rom schnell Boden gewann, hängt mit der organisatorischen und rechtlichen Eigenart der römischen Judenschaft zusammen, die zwar schon früh in den Gesichtskreis der Forschung getreten ist[38], aber erst durch die umfängliche Erschließung und Sammlung der jüdischen Inschriften in den letzten Jahrzehnten[39] besser überschaubar wird.

Da grundsätzlich bereits ein Kreis von 10 kultfähigen Männern, ein Minjan, zur Gründung einer Gemeinde ausreicht[40], entstehen in

---

[33] Jos., Ant. XVIII, 6, 6.

[34] Philo, Leg. ad Gaium 24.

[35] Jos., Ant. XVIII, 8, 2–8.

[36] Jos., Ant. XIX, 5, 3.

[37] Act. 13, 42ff., 14, 1–6. 17, 1–5. 18, 4. 19, 8f. Die in der Schilderung des Lukas etwas schematisierte Abfolge dürfte dennoch die frühchristliche Missionspraxis im Prinzip richtig wiedergeben.

[38] E. Schürer, Die Gemeindeverfassung in Rom nach den Inschriften dargestellt, 1879.

[39] Das von J. B. Frey herausgegebene Corpus Inscriptionum Judaicarum bietet in Vol. I (Città del Vaticano 1936), Nr. 1–532, die römischen Inschriften.

[40] Meg. III, 3 = Tos. Meg. IV, 14.

der großen Stadt Rom zahlreiche Synagogen[41]. Sie führen offenbar eigene Namen, von denen einige dank der Inschriften uns erhalten geblieben sind. Es begegnet die Synagoge der Augustesier[42], die wohl aus kaiserlichen Freigelassenen bestand oder von ihnen gegründet wurde. Eine andere nennt sich nach Agrippa[43], dem Freund von Herodes und Feldherrn des Augustus, eine weitere nach Volumnius[44], dem Prokurator der Provinz Syrien zur Zeit Herodes des Großen[45]. Daneben gab es wahrscheinlich auch noch eine Synagoge der Herodianer[46]. Diese Namen weisen sämtlich in das 1. Jahrhundert n. Chr. zurück. In den genannten Fällen scheint es den Juden gelungen zu sein, einflußreiche Männer als Protektoren der Gemeinde zu gewinnen. Andere nennen sich nach den Stadtteilen, in denen ihre Anhänger leben, so die von Sibura[47], die kampesinische[48] und auch die kalkarensische[49], bei der nicht an die Berufsbezeichnung der Kalkbrenner zu denken ist, sondern an einen nach dieser Zunft genannten Stadtteil. Noch interessanter sind die Bezeichnungen Synagoge der Hebräer[50] und der Vernaculi[51]. Sie reichen in eine Zeit zurück, in der sich die alteingesessenen, griechisch sprechenden Juden *(vernaculi)* und die zugewanderten, zunächst noch aramäisch sprechenden gegenüberstanden. Hier wird der Zusammenhang zwischen Einwanderung und Organisation der Synagogen sichtbar. Für größere Einwanderergruppen lag es nahe, sich zunächst in eigenen Synagogen zusammenzuschließen. So finden

---

[41] Auf unseren Inschriften wird als Synagoge in der Regel die Kultgemeinde bezeichnet. Für das Kultgebäude wird die nur auf außerrömischen Inschriften belegbare Benennung Bethaus (Frey Nr. 682, 683, 684) gegolten haben.

[42] Frey Nr. 284, 301, 338, 368, 416, 496.

[43] Frey Nr. 365, 425, 503.

[44] Frey Nr. 343, 502, 517.

[45] Jos., Ant. XVIII, 9, 1, B. Jud. I, 27, 2.

[46] Frey Nr. 173. Der Name ist nur bruchstückhaft zu lesen. Bedenken gegen eine Synagoge der Herodianer äußert H. J. Leon, The Synagogue of the Herodians, JAOS 49, 1929, S. 318–322.

[47] Frey Nr. 18, 22, 37 (?), 146 (?).

[48] Frey Nr. 88, 319, 483 (?), 523 (?).

[49] Frey Nr. 304, 316, 384, 433, 504.

[50] Frey Nr. 291, 317, 510, 535.

[51] Frey Nr. 318, 383, 398, 494.

sich unter den Namen der römischen Synagogen solche, die auf einen Ort außerhalb Roms hinweisen. Juden, die von dort stammten, trafen sich in den Gemeinden von Elaia[52], Tripolis[53], Skina[54], Arca Libanon[55]. Wahrscheinlich ist die sprachliche Assimilation schnell vor sich gegangen. Die Inschriften sind in der Regel griechisch, selten und in später Zeit auch lateinisch; hebräisch kommt nur in religiösen Formeln vor[56]. In den Judengemeinden Roms wird also griechisch gesprochen, jene Sprache, in der auch der Römerbrief verfaßt ist.

Im Unterschied zu der hier in Erscheinung tretenen vielfältigen Gliederung bietet sich uns die innere Struktur der Gemeinden nahezu einheitlich dar. Die häufig wiederkehrenden Bezeichnungen der Institutionen und Ämter lassen einen im wesentlichen gleichen Aufbau erkennen. An der Spitze jeder Gemeinde steht die Versammlung der Ältesten, die *gerousia*. So erscheint auf den römischen Inschriften häufig der Titel des Gerousiarchen[57], den wir als Vorsteher der Gemeinde ansehen können. Daß es sich dabei um ein den Einzelgemeinden zugeordnetes Amt handelt, geht aus deren gelegentlicher Nennung hervor[58]. Während der Titel *presbyteros* von einer Ausnahme abgesehen[59] fehlt, taucht um so öfter der des Archonten auf, die auf den römischen Inschriften am häufigsten begegnende Amtsbezeichnung[60]. Wir haben es hier mit den Mitgliedern des die Gemeinde leitenden Gremiums zu tun. Umstritten ist, ob mit Archonten alle seine Mitglieder bezeichnet werden[61] oder nur die des geschäftsführenden Ausschusses[62]. Auf jeden Fall handelt es sich auch

[52] Frey Nr. 281, 509.

[53] Frey Nr. 390, 408.

[54] Frey Nr. 7.

[55] Frey Nr. 501.

[56] H. J. Leon, The language of the greek inscriptions of the Jewish Catacombs of Rome, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 58, 1927, S. 210–233.

[57] Frey Nr. 9, 95, 106, 119, 147, 189 (?), 301, 353, 368, 405, 435, 511.

[58] Frey Nr. 301 (Augustesier), 425 (Agrippenser), 504 (Kalkarenser).

[59] Frey Nr. 378.

[60] Frey Nr. 4, 85, 88, 95, 120, 140, 277, 289, 304, 343, 380, 384, 390, 394, 503, 505, 538.

[61] Dieser Ansicht ist Frey (Anm. 39), S. LXXXVII.

[62] Dafür sprachen sich E. Schürer (Anm. 38), S. 22, und D. Askowith (Anm. 28), S. 63, aus.

hier um ein Amt der Einzelgemeinde[63]. Daß wir dabei an ein Wahlamt zu denken haben, ergibt sich aus den mehrfach begegnenden Hinweisen auf eine zweimalige Tätigkeit als Archont[64], während in einem Falle die dreimalige Wahrnehmung des Archontenamtes – offenbar eine seltene Ausnahme – vermerkt wird[65]. Schließlich wird auf einer Inschrift auch ein lebensländlicher Archont genannt[66]. Daß die Bezeichnung *grammateus*[67] nicht einen Schriftgelehrten meint, sondern den Träger eines Gemeindeamtes, wohl den Sekretär der Gemeinde, geht aus der in einigen Fällen vorkommenden Erwähnung der Kommunität hervor[68]. Wie bei anderen *collegia* gibt es Patrone, die zum Teil mit Benennung der Gemeinde als Vater[69] bzw. Mutter[70] der Synagoge erscheinen. Daß auch Familien priesterlicher Abkunft (wohl erst nach 70 n.Chr.) nach Rom gekommen sind, wird durch Inschriften bezeugt[71]. Unmittelbar auf die gottesdienstliche Versammlung ist das Amt des *archisynagogos* bezogen[72], während die Funktion des Synagogendieners als zu gering galt, daß man sie auf Inschriften festhielt[73].

So begegnet uns die römische Judenschaft als vielfach gegliederte Gemeinschaft mit zahlreichen Funktionen und Ehrenämtern, die für mannigfache soziale und religiöse Aufgaben Sorge zu tragen hatten. Von einem findet sich jedoch keine Spur: es gibt keine über die Einzelsynagoge hinausgehende organisatorische Spitze wie in Alexandrien, wo ein Ethnarch[74] zusammen mit einem Judenrat die Juden gegenüber der Behörde vertrat[75]. Hier liegt ein

---

[63] Frey Nr. 316 (Kalkarenser), 354 (dsgl.).

[64] Frey Nr. 289, 316, 335, 354, 391.

[65] Frey Nr. 494.

[66] Frey Nr. 503.

[67] Frey Nr. 7, 18, 24, 36, 67, 99, 102, 122, 125, 142, 148, 149, 180, 221, 284, 351, 433, 456.

[68] Frey Nr. 67 (Siburenser), 318 (Vernaculi).

[69] Frey Nr. 319, 494.

[70] Frey Nr. 166 (?), 192 (?), 496, 523.

[71] Frey Nr. 343, 346, 375.

[72] Frey Nr. 265, 287 (?), 336, 504.

[73] Der einzige Fall scheint in Frey Nr. 172 vorzuliegen.

[74] Strabo bei Jos., Ant. XIV, 7, 2.

[75] Ep. Arist. 309f. Philo, in Flacc. 10.

wesentlicher, auch für die Anfänge der christlichen Gemeinden bedeutsamer Unterschied zwischen der Judenschaft in Rom und der in Alexandrien vor[76].

Mit der soeben beschriebenen lockeren Struktur war eine wesentliche Voraussetzung für das frühzeitige Eindringen des Christentums in Rom gegeben. Die Vielzahl der Gemeinden, die demokratische Gemeindeverfassung und das Fehlen einer zentralen jüdischen Oberbehörde machten es den Boten der neuen Lehre leicht, in den Synagogengemeinden zu reden und Anhänger zu gewinnen. In den autonomen Gemeinden konnte ihnen erst dann das Heimatrecht entzogen werden, wenn der Vorstand einen Ausschluß als notwendig und durchsetzbar erachtete[77]. Da aber in der Hauptstadt kein übergeordnetes Gremium vorhanden war, das den Christen in ganz Rom jede Propaganda verbot, konnte man neben- und nacheinander in verschiedenen Synagogen missionierend auftreten. Dies freilich mag auf die Dauer zu einer Zuspitzung zwischen den neugewonnenen Christen und den traditionellen Angehörigen der Synagogengemeinde geführt und eine Reihe von tumultartigen Auseinandersetzungen ausgelöst haben.

3.

Von da aus fällt auch Licht auf ein Ereignis in dem die Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in Rom und der Christengemeinde miteinander verknotet ist und das – wie noch zu zeigen ist – in die unmittelbare Vorgeschichte des Römerbriefes gehört: das Edikt des Claudius gegen die Juden[78]. Seine Datierung erlaubt es auch, das im vorigen Abschnitt entworfene Bild von den Anfängen des Christentums in Rom zeitlich einzuordnen.

---

[76] Auch aus diesem Grunde ist H. I. Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandreia, 1926, S. 26f., in seiner Zurückweisung der Thesen von S. Reinach, La première allusion au christianisme dans l'histoire, RHR 90, 1924, S. 108–122, zuzustimmen.

[77] Diese Situation ist wohl in Act. 18, 4–6 (Korinth) vorausgesetzt. Doch gehört in diesem Fall der Archisynagog Krispus (vgl. 1. Kor. 1, 14–16) zu den Bekehrten. Der dann als Ankläger des Paulus vor Gallio fungierende Sosthenes (Act. 18, 17) ist offenbar an dessen Stelle getreten.

[78] E. T. Merril, Claudius and the Jews in: Essays in early Christianity,

In Suetons Lebensbeschreibung des Kaisers Claudius findet sich der Satz: *Judaeos assidue tumultuantes impulsore Chresto Roma expulit*[79]. Daß es sich bei Chrestos nicht um den Namen eines unbekannten jüdischen Agitators handelte, sondern um eine nachlässige Schreibweise des Namens Christus ist zwar gelegentlich bestritten worden[80], darf aber dennoch als gesichert gelten. F. Blaß konnte zeigen, daß in der Vulgärsprache Chrestos für Christus gesagt wurde[81]. Tacitus kennt nicht nur die Bezeichnung *chrestianoi*[82], sondern auch ihre Herkunft von Christus[83]. *Chrestiani* als Name der Christen kommt bis ins 2. Jahrhundert vor[84]. Der Irrtum des Berichterstatters liegt darin, daß er den Kultheros für den Anführer einer religiösen Gruppe gehalten hat. Sind also im Claudius-Edikt die Anhänger des Christus gemeint, dann haben die Auseinandersetzungen um die Messianität Jesu von Nazareth in den römischen Synagogen den Kaiser zum Eingreifen gegen die Juden veranlaßt. Da eine übergeordnete jüdische Instanz, die den Streit zu schlichten vermochte, nicht vorhanden war, ging Claudius rigoros gegen die ganze Judenschaft vor. Vielleicht wirkten sich die ungünstigen Erfahrungen mit dem früheren Verhalten der Juden aus. Die Datierung dieses Ereignisses wird ermöglicht durch eine Angabe des altchristlichen Historikers Orosius, der vom 9. Regierungsjahr des Claudius, also

---

London 1924, S. 104–108. Von den zahlreichen Darstellungen der Regierungszeit des Claudius gehen auf die mit dem Judenedikt zusammenhängenden Fragen näher ein: A. Momigliano, L'Opera dell'imperatore Claudio, Florenz 1932, S. 66–77; V. M. Scramuzza, The Emperor Claudius, Cambridge (Ma.), 1940, S. 140–152.

[79] H. Janne, Impulsore Chresto, in: Mélanges J. Bidez, 1934, S. 531–553.

[80] Unter Berufung auf Th. Reinach, Textes d'auteurs greecs et romains relatifs au Judaisme, 1895, S. 329, vertreten von G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1908, S. 159; später von J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, II, 1914, S. 199, 2.

[81] Hermes 30, 1893, S. 465–470.

[82] Tac., Ann. XV, 44, 2: quos per flagitia invisos vulgus Chr*e*stianos (lectio difficilior!) appellabat.

[83] Tac., Ann. XV, 44, 4: auctor nominis eius, Chr*i*stus.

[84] Belege bieten F. Blaß (Anm. 81), S. 466f., und A. von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I[4], 1924 (=Neudruck 1959), S. 425, 3.

dem Jahr 49 n.Chr. spricht: *anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe Judaeos Josephus refert*[85].

Wir haben für das Claudius-Edikt auch ein neutestamentliches Zeugnis, das die gegebene Deutung bestätigt. Acta 18, 2 ist von Aquila und Priscilla die Rede, die wegen der Anordnung des Claudius, daß alle Juden Rom zu verlassen haben, nach Korinth gekommen waren. Sie treten sofort zu Paulus in Beziehung, sind also bereits Christen[86] und zeugen mit ihrer Person für das Vorhandensein einer Christengemeinde in Rom zur Zeit des Claudius.

Mit der Ausweisung der Juden war der ersten Christengemeinde in Rom, die bislang judenchristlich war, ein Ende gesetzt. Eine neue Gemeinde tritt uns entgegen in dem einige Jahre nach diesem Ereignis[87] verfaßten Brief des Paulus an die Römer. Obwohl angesichts der hier aufgezeigten Entwicklung die Herkunft der ersten Christen Roms aus dem synagogalen Bereich unbestreitbar ist, sind alle Versuche die Adressaten des Römerbriefes, also die «neue» nach der Ausweisung unter Claudius wieder konstituierte römische Christengemeinde als judenchristlich zu bestimmen, nicht überzeugend[88].

Was ist inzwischen geschehen? Bei dem Historiker Cassius Dio, der über die Judenaustreibung unter Claudius nicht berichtet, findet

[85] Hist. contra Pag. 7, 6, 15 (CSEL 5, 451). Die irrtümliche Berufung auf Josephus versucht A. Harnack, Chronologische Berechnung des Tages von Damaskus, SBA 1912, S. 673–682, zu erklären.

[86] Gegen Th. Zahn, KNT V1/2, 1921, S. 635f., der aufgrund seiner Auffassung des Claudiusedikts diese Stelle anders deutet, wendet Haenchen, MeyersK III15, 1968, S. 476, mit Recht ein: «Daß ein wegen des Konflikts mit Christen in Rom ausgewiesenes jüdisches Ehepaar ausgerechnet einem christlichen Missionar Arbeit und Wohnung gab, ist doch viel unwahrscheinlicher, als daß Paulus bei aus Rom geflüchteten Christen unterkam.»

[87] Legt man die von Joach. Jeremias aus den Sabbatjahren errechnete Chronologie zugrunde (ZNW 27, 1928, S. 98–103 = Abba, 1965, S. 233–237), so ist an das Jahr 54 zu denken, also kurze Zeit nach Neros Regierungsantritt. Andere setzen wesentlich später an: Th. Zahn nimmt das Frühjahr 58 an (Einleitung in das NT3, 1908, S. 310), Ed. Meyer sogar das Frühjahr 59 (Ursprung und Anfänge des Christentums, III, 1923, S. 63).

[88] Letztere Ansicht vertreten J. H. Ropes, The Epistle to the Romans and Jewish Christianity, in: Studies in early Christianity, ed. by Sh. J. Case, New York, London 1928, S. 353–365, und H. Lietzmann, Zwei Notizen zu Paulus, SBA 1930, S. 8ff. = Kl. Schriften II (TU 68), 1958, S. 290ff.

sich auf die Regierungszeit des Claudius bezogen die Notiz, daß den Juden das Recht entzogen wurde, sich zu versammeln[89]. Hier scheint ein direkter Widerspruch zu dem von Sueton berichteten Ausweisungsedikt vorzuliegen. Verhielte es sich so, dann wäre wegen der Übereinstimmung mit Act. 18, 2 dem Bericht des Sueton der Vorzug zu geben[90]. Man hat an eine Anordnung aus der Anfangszeit der Regierung des Claudius gedacht[91], doch stünde diese zu der zunächst judenfreundlichen Haltung des Kaisers in Widerspruch[92]. Eine bessere Deutung ergibt sich, wenn man in dieser Bestimmung die erste Milderung des Ausweisungsediktes erblickt. Man hat nach der Wiederzulassung der Juden noch für längere Zeit die Synagogenversammlungen verboten, weil man in ihnen den Ausgangspunkt der Streitigkeiten sah. Damit war auch dem Zusammenschluß der Christen der Boden entzogen. Man mußte neue Organisationsformen suchen, um dem Verbot des jüdischen *collegia* nicht zu unterliegen. Die Christenheit konnte sich in Rom nur als eine von der Synagoge voll gelöste Gruppe sammeln.

Spätestens mit dem Regierungsantritt Neros werden die judenfeindlichen Maßnahmen aufgehoben[93]. Wir dürfen annehmen, daß erst jetzt Juden in größerer Zahl nach Rom zurückkehren. Wie sehr sie nicht nur an Zahl, sondern auch an Einfluß gewinnen, zeigt sich an der judenfreundlichen Haltung von Neros Frau Poppea[94]. Während

---

[89] Historia Romana 60, 6, 6.

[90] Das gewiß auffällige Schweigen des Josephus über den Vorgang reicht nicht aus, um mit Leon (Anm. 9), S. 27, die Austreibung der Juden überhaupt in Zweifel zu ziehen.

[91] Ed. Meyer (Anm. 87) III, S. 462, A. Momigliano (Anm. 78), S. 66–69.

[92] Davon zeugen das die Wirren unter Caligula nach dessen Tode abschließende kaiserliche Edikt (Jos., Ant. XIX, 5, 2–3) und das durch eine auf eherne Tafeln aufgezeichnete und im Capitol deponierte Schenkungsurkunde bestätigte Bündnis mit Herodes Agrippa (Jos., B. Jud. II, 11, 5; Dio Cass. 60, 8).

[93] Leon (Anm. 9), S. 27f.

[94] Josephus bezeichnet sie als Gottesfürchtige (Ant. XX, 8, 11), also als Halbproselytin und berichtet darüber, daß er selbst durch Vermittlung eines jüdischen Schauspielers Alityrus, der mit Poppea gut bekannt war, die Freilassung jüdischer Priester erwirkt habe (Vita 3). Auch die Art ihrer Bestattung, die vom römischen Brauch abwich (Tac., Ann. XVI, 6), wird damit in Zusammenhang gebracht.

es für die Juden nur um die Neukonstituierung der durch das Judenedikt aufgelösten Synagogen ging, entsteht für die Christen in Rom jetzt das schwierigste Problem. Es kehren jene Christen zurück, die aus den Synagogengemeinden hervorgegangen waren und treffen in Rom auf solche, die unabhängig von der Synagoge in Rom ihre Organisationsform gefunden haben. Angesichts der anfänglichen Schwierigkeiten für Juden in Rom haben hier die Christen aus den Heiden eine bedeutende Rolle gespielt. Wir dürfen damit rechnen, daß unter den in dieser Zeit in Rom eingewanderten Christen sich nicht wenige befanden, die vom gesetzesfreien Evangelium des Paulus erfaßt worden waren.

Dieses Bild wird durch einen Blick auf Röm. 16 bestätigt, was nicht ohne Konsequenzen für die Antwort auf die umstrittene Frage nach der Zugehörigkeit dieses Kapitels zum Römerbrief ist[95]. Es besteht zum großen Teil aus einer Grußliste[96]. Man glaubte unterscheiden zu können zwischen denen, die von Paulus etwas näher bezeichnet werden und wohl zu seinem persönlichen Bekanntenkreis gehört haben[97] und denen, die nur namentlich erwähnt werden[98]. Auf jeden Fall ergeben sich vielfältige Beziehungen zu der Gemeinde, an die sich dieses Schreiben richtet. Von den 25 Namen sind nur 6 lateinisch: Aquila, Junias, Ampliatus, Urbanus, Rufin und Julia[99]. Die meisten Namen sind griechischen Ursprungs. Ihre Durchmusterung läßt einen unmittelbaren Rückschluß auf einen bestimmten Bereich nicht zu. Jedoch könnte man mit Lietzmann aus der Beobachtung, daß die selteneren unter ihnen in ganz

[95] Über die seit dem Aufsatz von D. Schulz, ThStKr 2, 1829, S. 609–612, geführte Diskussion unterrichten die Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament von Feine-Behm-Kümmel[13], 1965, S. 227–229 (mit positiver Entscheidung), und Wilh. Michaelis[3], 1961, S. 160–162 (mit negativer Entscheidung).

[96] Die gründlichste Untersuchung bietet K. Erbes, Zeit und Ziel der Grüße Röm. 16, 3–15 und der Mitteilungen 2. Tim. 4, 9–21, ZNW 10, 1909, S. 128–147, 195–218.

[97] Röm. 16, 3–13.

[98] Röm. 16, 14f.

[99] Auffallend ist, daß zwei Träger von vorwiegend in Rom gebräuchlichen Namen, Ampliatus und Urbanus, als Mitarbeiter des Paulus erscheinen, der bislang nur im Osten gewirkt hat. Waren sie Schicksalsgefährten von Aquila und Prisca?

verschiedenen Regionen des Orbis romanus bevorzugt begegnen, folgern, «daß in Rom eben alles zusammenströmt»[100]. Beachtenswert ist auch die Feststellung, daß zahlreiche für Sklaven und Freigelassene typische Namen vorkommen[101]. Sie sind ihren Herren nach Rom gefolgt oder haben sich als Freigelassene nach dorthin gewandt. Die einzigen Christen, von deren Ausweisung infolge des Claudiusediktes wir wissen, Aquila und Prisca, befinden sich, wie die Grußliste zeigt, wieder in Rom, nachdem sie vorübergehend in Korinth Aufnahme gefunden haben[102] und danach, wahrscheinlich bei ihrem Aufenthalt in Ephesus[103], für den Apostel ihr Leben gewagt haben[104]. Daß man sie nach mehreren Zwischenstationen wieder in Rom findet, wird verständlich, wenn man an die Milderung bzw. die Aufhebung des Claudiusediktes denkt. Sie sind nicht die einzigen Christen jüdischer Herkunft in der Reihe derer, die Paulus hier grüßen läßt. Junias, Andronikus und Herodion werden als Stammesgenossen bezeichnet, bei Maria zeigt es der Name. Ob jemand von ihnen, wie Aquila und Prisca zur ältesten aus Judenchristen bestehenden Gemeinde in Rom gehört hat, ist ganz ungewiß[105]. Jene erscheinen hier als Gastgeber oder Vorsteher einer Hausgemeinde[106]. Es hat den Anschein, als ob die Grußliste noch an zwei Stellen auf solche Hausgemeinden Bezug nimmt[107]. Offenkundig hatten diese für die Christen in Rom zur Zeit des Römerbriefs eine besondere Bedeutung. Wir haben oben gezeigt, daß das nach der Milderung des Claudiusediktes noch fortbestehende Versammlungsverbot für die Synagogengemeinden für die Christen eine neue

[100] H. Lietzmann, HNT 8[4], 1933, S. 125. Im größeren Zusammenhang wird das Thema behandelt von G. La Piana, Foreign groupes in Rome during the first centuries of the empire, Harv. Theol. Rev. 20, 1927, S. 183–403.

[101] Lietzmann nennt: Ampliatus, Tryphaena, Asynkritos, Phlegon, Philologos.

[102] Act. 18, 2. 1. Kor. 16, 19.

[103] Act. 18, 26 (2. Tim. 4, 19 geht auf diese Erinnerung zurück).

[104] Man denkt an die Act. 19, 13ff. geschilderte Situation, vielleicht auch an die von 1. Kor. 15, 32 oder 2. Kor. 1, 8.

[105] Erbes (Anm. 96), S. 139f., vermutet dies im Anschluß an G. Volkmar, Römerbrief, 1875, S. 67, für Junias und Andronikus; H. W. Schmidt, ThHK 6, 1962, S. 213, für Maria.

[106] Röm. 16, 5.

[107] Röm. 16, 14. 16, 15.

Organisationsform notwendig machte. Sie ist mit den Hausgemeinden gegeben, wie sie die Gemeinden des Ostens, gleichfalls um von der Synagoge unabhängig zu sein, sich geschaffen haben[108]. Wenn sich in Rom zahlreiche solcher «halblegalen» Hausgemeinden bildeten, war damit das jüdische Element im Leben der Gemeinde verdrängt, das vor allem in der zunächst gegebenen Bindung an die Synagogenversammlung wurzelte. So wird erklärlich, daß das Judenchristentum seine dominierende Stellung nicht wieder erlangen konnte, und der Römerbrief in erster Linie mit Lesern rechnet, die auf dem Boden des gesetzesfreien Evangeliums stehen. Die wohl erst nach der endgültigen Aufhebung[109] des Claudiusediktes zahlreicher zurückkehrenden Judenchristen fanden demnach eine «neue» Christengemeinde vor, die nach organisatorischer Struktur und geistlicher Haltung von der alten, noch im synagogalen Bereich beheimateten völlig verschieden ist. Sie sind in einer Gemeinde, der sie einst das Gepräge gaben, zu einer Minderheit geworden[110]. Damit ergibt sich die Möglichkeit, den Sitz im Leben für den Römerbrief zu bestimmen: er wurde geschrieben, um der heidenchristlichen Mehrheit, die primär angeredet ist, zu helfen, mit den Judenchristen in einer Gemeinde zu leben, er will dem Rangstreit zwischen Christen heidnischer und jüdischer Herkunft ein Ende setzen.

4.

Daß die Einordnung der Kapitel 9–11 des Römerbriefs die Probe auf die historische Auslegung dieses Schreibens darstellt, wurde schon von Ferdinand Christian Baur erkannt. Die von ihm abgelehnte dogmatische Deutung charakterisiert er so: «Der dogmatische

[108] 1. Kor. 16, 19. Philem. 2 Kol. 4. 15. Aus späterer Zeit: Pseudoclem. Rec. X, 71 (GCS 51, 371).

[109] Mit dem Regierungsantritt des Nero 54 n. Chr. und damit kurz vor Abfassung des Briefes.

[110] Man könnte erwägen, ob sie mit den 14, 1–15, 13 angesprochenen «Schwachen» identisch sind, denn offenbar handelt es sich auch bei diesen um eine Minderheit, die ihre Lebensweise der Gesamtgemeinde nicht aufzwingen kann (vielleicht auch nicht will) und deshalb auf Duldung und Achtung Anspruch hat.

Inhalt des Briefs, wie er sich in den ersten 8 Kapiteln darstellt, ist das Erste ... alles Andere aber, und insbesondere auch das in den drei folgenden Kapiteln Enthaltene steht in einem ... secundären Verhältnis zu jenem Hauptttheil des Briefes[111].» Allerdings scheitert die von Baur selbst gegebene Bestimmung des Römerbriefes als ein an eine judenchristliche Gemeinde gerichtetes Schreiben gerade an diesen Kapiteln, wie von seinen Kritikern bald erkannt wurde[112]. Den Judenchristen gegenüber wäre eine Rechtfertigung der Heidenmission am Platze gewesen, nicht aber ein Rühmen der Vorzüge Israels[113] und jene Warnung an die als wildes Pfropfreis verstandene Christenheit aus den Heiden, sich gegenüber dem sie tragenden Ölbaum Israel nicht selbstsicher zu erheben[114]. Paulus bietet nicht nur seine schriftgelehrte Beweiskunst auf, sondern beruft sich auf ein geheimes Offenbarungwort[115], um darzulegen, daß das Volk Israels eine Stelle im göttlichen Heilsplan hat, die Christenheit sich ihrer geistlichen Herkunft aus Israel nicht zu schämen braucht. Es geht dabei gewiß zunächst um die vorbehaltlose Annahme der Christen aus den Juden durch die heidenchristliche Mehrheit, der gegenüber Paulus seine Autorität geltend machen kann[116]. Darüber hinaus ist es die Stellung Israels überhaupt, auch des nichtchristlichen Israel, dessen heilsgeschichtliche Zukunft hier beleuchtet wird[117].

Diese Beurteilung des nichtchristlichen Israel durch Paulus muß überraschen, wenn man bedenkt, daß er noch wenige Jahre zuvor in seinem frühesten Briefe, dem 1. Thessalonicher, in scharfer Ab-

---

[111] Baur (Anm. 2), 1, S. 350, im Blick auf die Auslegungen von Tholuck, de Wette und Olshausen.

[112] Weizsäcker (Anm. 5), S. 256–258. Grafe (Anm. 7), S. 90.

[113] Röm. 9, 4f.

[114] Röm. 11, 18.

[115] Paulus verwendet das Wort mysterion, das in diesem Sinne (Kundgabe apokalyptischer Geschehnisse) zuerst in LXX Dan. 2, 28f. 4, 9 gebraucht wird und macht dadurch deutlich, daß die Neubestimmung der eschatologischen Rolle der Judenschaft auf eine Erkenntnis zurückgeht, die ihm auf inspirativem Wege zuteil wurde. Daß inspirative Erkenntnis und Reflexion sich nicht ausschließen, zeigt die Verwendung des gleichen Wortes in 1. Kor. 15, 51.

[116] Diese Forderung kommt besonders in Röm. 15, 7f. zum Ausdruck.

[117] Röm. 11, 25–32.

grenzung gegen die Behinderung der Missionspredigt durch die Juden eine bekannte Formel antijüdischer Polemik aufgenommen hatte[118]. Hier liegt eine Wandlung seines Denkens vor, wie sie ähnlich folgenreich und einschneidend auch in seiner Eschatologie stattgehabt hat: von der alles beherrschenden Erwartung der Parusie in nächster Zukunft im 1. Thessalonicher bis zu dem Gedanken an die individuelle Vereinigung mit Christus nach dem Tode (2. Kor. 5, 1–10 und Phil. 1, 21–23)[119]. Es wäre zu erwägen, ob beides miteinander in Zusammenhang steht. Erschien Paulus zunächst die Judenverfolgung als göttliches Strafgericht und Signal der nahen Parusie[120], so rückt sie im Zeichen gedämpfter Naherwartung und stärker individualisierter Eschatologie in einen anderen Zusammenhang.

Das entscheidende Zeugnis für die neue Sicht der Judenfrage ist der Römerbrief. Daß Israel jetzt positiv gesehen wird, geht gewiß auch auf eine vertiefte Reflexion des Paulus zurück, hat seinen unmittelbaren Anlaß jedoch in der besonderen Situation in Rom, in der Lage, in der sich die römische Christenheit vorfand. So vermag auch hier die Zeitgeschichte einen Schlüssel zum Verständnis zu bieten.

Wir haben gezeigt, daß die Judengegnerschaft die Geschichte der Juden in Rom von Anfang an begleitet hat. Die erste jüdische Gemeinde des Abendlandes entstand in einem Ort, der nicht nur zum Zentrum jüdischen Lebens wurde, sondern auch zum Zentrum des Antisemitismus. In der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts scheint sich die Judenfeindschaft in Rom noch gesteigert zu haben. Für die Zeit Neros liegen freilich nur wenige unmittelbare Zeugnisse vor. Der Rhetor Quintillian (34–100) spricht vom Vorhandensein der jüdischen *superstitio* als Beispiel für eine Schande, die den Ur-

---

[118] 1. Thes. 2, 15.

[119] Zu der zuerst von E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896, aufgeworfenen Frage eines Strukturwandels der Eschatologie des Paulus äußerte sich in unserer Zeit Joach. Jeremias, Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom, NTSt 2, 1955/56, S. 151–159 = Abba, 1966, S. 298–307; vgl. auch Joh. Leipoldt, Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft, 1935, S. 106–108.

[120] E. Bammel, Judenverfolgung und Naherwartung, ZThK 56, 1959, S. 294–315.

heber überlebt[121]. Der Begriff der *superstitio* bildet auch den Titel einer verlorengegangenen Schrift des Seneca, aus der Augustinus zitiert[122]. Er tadelt dort die Sabbatfeier der Juden, durch die sie den 7. Teil ihres Lebens unnütz verbringen. Noch mehr reizt es ihn, daß der unter diesem ganz verkommenen Volk übliche Brauch so sehr um sich gegriffen hat, daß er in allen Landen verbreitet ist. Die Besiegten haben so dem Sieger die Gesetze gegegen.Dabei wisse die große Masse der Nichtjuden nicht, was sie tue. In einem seiner Briefe äußert er sich in ähnlicher Weise über den Brauch des Sabbatlichtes[123]. Als ein Volk der Zauberer erscheinen die Juden dem älteren Plinius[124].

Noch deutlicher wird das Bild, wenn wir die Äußerungen jener römischen Schriftsteller betrachten, die in jenen Jahren heranwuchsen oder nach Rom kamen. Auch wenn die Zeugnisse selbst erst aus dem Ende des 1. Jahrhunderts stammen, so dürften sie doch charakteristisch sein für die Haltung, die man im Rom der Zeit Neros den Juden gegenüber einnahm. Sie ist gekennzeichnet durch die Verachtung, mit der man das fremdartige Brauchtum betrachtet und die groteske Unkenntnis in allem, was Herkunft, Geschichte und Lebensweise der Juden angeht. Die Satiriker verspotten die jüdischen Frauen, die keine Mühe scheuen, um sich mit Wahrsagen ein wenig Geld zu verdienen[125], und die aufdringlichen jüdischen Bettler[126]. Zwar ist man bemüht, die Juden als ein Volk der Händler hinzustellen[127], doch muß man dem Ärger über jüdische Dichter[128] und Sänger[129] Ausdruck geben. Der Sabbat als auffallendstes Kennzeichen jüdischen Lebens forderte von jeher Verachtung und Spott heraus[130]. Man hält ihn für ein Zeichen der Faulheit[131] oder des

---

[121] Instit. Or. 3, 7.

[122] August., de Civ. VI, 11 (CSEL 39, 298).

[123] Seneca, Ep. 95.

[124] Plin., Nat. hist. 31, 11.

[125] Juv., Sat. VI, 541–544.

[126] Mart., Epigr. X, 57, 13. Juv., Sat. II, 11.

[127] Mart., Epigr. I, 41, 3.

[128] Mart., Epigr. XI, 94.

[129] Mart., Epigr. VII, 82.

[130] Eine Übersicht findet sich bei P. Lefay, Le Sabbat juif et les poètes latines, Revue d'histoire et littérature religieuse 8, 1903, S. 313–320.

Aberglaubens[132]. So sieht man den Juden, der sich mit seiner Kochkiste *(cophina)* abmüht, Speisen für den Sabbat warmzuhalten[133]. Unausrottbar scheint die Vorstellung, daß die Juden an diesem Tage fasten[134]. Vielleicht handelt es sich hier um die Verwechslung des wöchentlichen Feiertages mit dem schon damals als höchstem Jahresfeiertage begangenem Versöhnungstag[135]. So läßt sich auch Juvenals Behauptung erklären, an diesem Tage gingen in Palästina sogar die Könige barfuß[136]. Persius schreibt von einem *dies Herodis*. Keinem Juden wäre es eingefallen, den Geburtstag dieses Königs durch ein besonderes Fest auszuzeichnen. Der Zusammenhang läßt auf das winterliche Tempelweihfest schließen[137]. Neben dem Sabbat ist die Beschneidung das auffallendste Merkmal der Juden. Vom Beschnittenen wird mit dem Unterton der Verachtung geredet[138], noch mehr aber trifft den Spott den, der die Beschneidung verbergen will, weil er sich seiner Herkunft schämt[139].

Die aus der Sicht des Römers abstoßenden Bräuche machen den Hang der Juden, für ihre Religion zu werben, Proselyten zu machen, um so verwerflicher. Der auch in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts wirkende jüdische Proselytismus wird von Juvenal so charakterisiert: wenn der Vater schon als Gottesfürchtiger den Sabbat hält, läßt der Sohn sich beschneiden und verachtet die römischen Gesetze, um sich den jüdischen zu unterwerfen[140]. An dieser Stelle wird erstmalig im römischen Bereich auf die dem Griechischen nachgebildete Bezeichnung *metuentes* für die Halbproselyten angespielt[141], die auch auf Grabinschriften belegt ist[142]. Auch die Geistigkeit der

---

131 Juv., Sat. XIV, 105; früher Seneca (Anm. 122).

132 Pers., Sat. V, 184.

133 Juv., Sat. III, 14; VI, 521.

134 Mart., Epigr. IV, 4, 7. Sueton, Octav. 76.

135 D. Askowith (Anm. 28), S. 87.

136 Juv., Sat. VI, 159.

137 Pers., Sat. V, 179–184.

138 Pers., Sat. V, 184. Mart., Epigr. VII, 30, 5. XI, 94. Petr., Satiricon 102.

139 Mart., Epigr. VII, 82.

140 Juv., Sat. XIV, 96–102.

141 J. Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal, in: Commentationes philologicae in honorem Theodori Mommseni, 1877, S. 563–596.

142 Frey Nr. 5, 285, 524, 529, 642.

jüdischen Gottesvorstellung, sonst noch am ehesten respektiert[143], verfällt hier dem Spott. Sie erscheint als Anbetung des Himmels und der Wolken[144]. Hier mag die jüdische Umschreibung des Gottesnamens mit dem Himmel eingewirkt haben.

Das Bild einer kenntnislosen, vom Vorurteil bestimmten Judenfeindschaft wird abgerundet, wenn wir die grotesken Vorstellungen betrachten, die man sich von der Herkunft der Juden macht. Tacitus, der sich im Abschnitt über die Juden[145] stärker als sonst auf fremde und widersprüchliche Überlieferungen beruft[146], läßt den Ursprung des Volkes ganz und gar im Dunkeln[147]. Schon hier ist der polemische Zweck erkennbar: der obskure Ursprung gilt ihm als Hinweis auf die niedrige Wesensart[148]. Daß Tacitus weithin der Topik der antiken, vor allem in Alexandrien ausgebildeten Judenpolemik folgt, wird spätestens an der Stelle deutlich, wo er die Juden, um der ihnen anhaftenden Unreinheit willen aus Ägypten vertrieben worden sein läßt[149]. Diese offenbar auf tendenziöser Verzerrung der Auszugsgeschichte beruhende Vorstellung scheint zuerst bei dem Ägypter Manetho[150] zu begegnen und wurde von anderen Judengegnern wie Chairemon[151], Lysimachos[152] und Apion[153] aufgenommen, deren Polemik wir sämtlich aus der Verteidigungsschrift des Josephus gegen den Letztgenannten kennen. Sie ist auch in die Werke anderer antiker Geschichtsschreiber eingegangen[154]. An die

---

143 Varro bei August., de Civ. IV, 31, 2 (CSEL 40, 1, 205), Tac., Hist. V, 5.

144 Juv., Sat. XIV, 97: nihil praeter nubes et coeli numen adorant Petr., Frg. 37, 2 (ed. Buecheler). Noch der Codex Theodosianus 16, 8, 19 nennt die Juden coelicoli.

145 Tac., Hist. V, 2–9.

146 Isid. Levy, Tacite et l'origine du peuple juif, Latomus 1, 1946, S. 321–340.

147 Tac., Hist. V, 2 nennt Kreta, Assyrien, Äthiopien.

148 Orig., contra Cels. II, 4, 33–35.

149 Hist. V 3.

150 Jos., contra Ap. I, 26.

151 Jos., contra Ap. I, 32.

152 Jos., contra Ap. I, 34.

153 Jos., contra Ap. II, 2.

154 Diodorus Siculus, Bibl. hist. XI, Frg. 28. Just., Epit. 36, 2 (Pomp. Trogus).

155 Plut., Sympos. 4, 5, 2.

Stelle des Berichtes über die Wüstenwanderung tritt bei Tacitus die böswillige Eselslegende: auf der Wüstenwanderung habe eine Herde wilder Esel den Verdurstenden den Weg gewiesen. Dies sei der Grund für die bei den Juden geübte kultische Verehrung des Esels, womit wiederum ein Topos antiker Judenpolemik aufgenommen ist, die den Juden die Verehrung des Esels[155], ja die Anbetung eines Eselskopfs im Tempel[156] nachsagt. Als Ansatzpunkt wird der hebräische Gottesname anzunehmen sein[157]. Daß die Rettung am 7. Tage geschah, sei der Anlaß für die jüdische Sabbatfeier, behauptet Tacitus[158] wir vor ihm die alexandrinischen Judenpolemiken[159], stellt aber als weiteren Grund die von den römischen Judenfeinden betonte Faulheit[160] der Juden daneben. Die auffällige Enthaltung vom Schweinefleisch, die den Juden schon immer den Spott der Umwelt einbrachte[161], wird auf die Schweinepest zurückgeführt, um deretwillen sie aus Ägypten ausgetrieben wurden[162]. Die bei den Satirikern mitschwingende, aber noch nicht deutlich ausgesprochene Deutung der Beschneidung als Zeichen sexueller Lüsternheit tritt bei Tacitus ungeschminkt hervor[163]. Man hat Tacitus gelegentlich mit dem Hinweis entlastet, daß er alte Argumente der Judenpolemik aus seinen Quellen übernommen habe, ohne sie nachzuprüfen[164]. Dem ist mit Recht entgegengehalten worden, daß Tacitus die Antipathien des eigenen Volkes, der eigenen Zeit, der eigenen Gesellschaftsklasse gegen die Juden teilt[165]. Der alles

---

156 Jos., contra Ap. II, 7–8. Daß der gleiche Vorwurf auch gegen die Christen erhoben wurde, zeigen Tert., Apologet. 16, 2 und Minucius Felix, Oct. 28, 7.

157 A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden und Christen, ARW 25, 1927, S. 265–282. E. Bickermann, Ritualmord und Eselskult, MGWJ 71, 1927, S. 255–264.

158 Hist. V, 3, 2.

159 Jos., contra Ap. II, 2.

160 Seneca bei August., de Civ. VI, 11 (CSEL 39, 298).

161 Plut., Sympos. 4, 5, 2. Jos., contra Ap. II, 13. Petr., Frg. 37, 2.

162 Tac., Hist. V, 4, 3.

163 Hist. V, 5.

164 A. Hild, Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature, REJ 11, 1881, S. 174–186.

165 C. Thiaucevert, Ce que Tacit dit des Juifs au commencement du livre V des Histoires, REJ 19, 1889, S. 57–74.

zusammenfassende Vorwurf ist der des *adversus omnes alios hostile odium*[166]. Seine Anziehungskraft war so wirksam und seine Verbreitung war so groß[167], daß auch Paulus sich ihm zunächst nicht zu entziehen vermochte. Eine eigenartige Konstellation, wenn man bedenkt, daß kurze Zeit später gegen die Christen ein fast gleichlautender Vorwurf erhoben wurde[168].

Die hier dargebotenen Zeugnisse haben deutlich gemacht, daß zur Zeit Neros und darüber hinaus eine starke judenfeindliche Strömung in Rom wirksam war. Wir dürfen die erstmalig im Römerbrief begegnenden positiven Aussagen über das ganze Israel auf diesem Hintergrund verstehen. Gegenüber der Christengemeinde Roms, die in einer Umgebung lebte, die von Ablehnung und Verachtung alles Jüdischen bestimmt war, bekennt er sich zum Volke seiner Herkunft und entwirft eine Geschichtstheologie, die diesem einen wichtigen Platz in der Endgeschichte zuweist. Diese Ausführungen haben nicht allein das Ziel, vor den Heidenchristen den Rang der Christen aus den Juden zu erhöhen und ihrer Geringschätzung wegen ihrer Herkunft zu wehren. Sie wurden auch geschrieben im Blick auf die Judenschaft, die sich in überwiegender Mehrheit der christlichen Mission gegenüber verschlossen hatte. Gerade angesichts der Situation in Rom widersteht Paulus der Versuchung, dem Hang zur Judenfeindschaft in dieser Stadt nachzugeben und das Christentum zu einer antijüdischen Bewegung zu machen. Missionarische Erfolge, die so vielleicht erreichbar gewesen wären, wiegen nicht auf, was man dabei preisgegeben hätte: die Botschaft von der Universalität des göttlichen Heilswillens, der auch und gerade denen gilt, die sich ihm entschiedensten verschlossen haben, deren Ablehnung am unverständlichsten erscheint.

---

[166] Tac., Hist. V, 1.

[167] Jos., contra Ap. II, 14.

[168] Die Übertragung behandelt E. Zeller, Das odium generis humani der Christen, ZwTh 34, 1891, S. 356–362.