

**„GESCHRIEBEN UM UNSERTWILLEN“ (RÖMER 4,24)? – DIE VERWEISE AUF DIE  
VERGANGENHEIT ISRAELS IN DER ARGUMENTATION DES RÖMERBRIEFS  
(„WRITTEN FOR OUR SAKE“ [ROMANS 4:24]? – PAUL’S REFERENCES TO  
ISRAEL’S PAST IN THE RHETORIC OF ROMANS)**

by

**MANUEL LÜLING**

submitted in accordance with the requirements  
for the degree of

**MASTER OF THEOLOGY**

in the subject

**NEW TESTAMENT**

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF DR C STENSCHKE

OCTOBER 2011



## STATEMENT

Student number: 4634-629-5

I declare that „GESCHRIEBEN UM UNSERTWILLEN“ (RÖMER 4,24)? – DIE VERWEISE AUF DIE VERGANGENHEIT ISRAELS IN DER ARGUMENTATION DES RÖMERBRIEFS is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

---

SIGNATURE  
(Mr M Lüling)

---

2011-10-22  
DATE

## ZUSAMMENFASSUNG

An drei Stellen im Römerbrief verweist Paulus auf die Vergangenheit Israels: auf Abraham in Röm 4,1–25, auf Abrahams Nachkommen, Mose und Pharao in Röm 9,6–18 und auf Elija in Röm 11,1–10. Gegenstand der Untersuchung ist die Bedeutung dieser Verweise auf die Vergangenheit Israels für die Argumentation des Römerbriefs. Nach der Analyse der rhetorischen Situation und der Einordnung der relevanten Stellen in die rhetorische Makrostruktur des Briefs werden alttestamentlicher Kontext und frühjüdische Rezeption der rezipierten Ereignisse untersucht. Auf diesem Hintergrund werden die drei Passagen detailliert betrachtet, indem der Argumentationsgang untersucht und die mögliche rhetorische Wirkung auf die Adressaten aus sechs unterschiedlichen Perspektiven analysiert wird: mit hoher Schriftkenntnis, mit geringer Schriftkenntnis, aus jüdischer, nichtjüdischer, christlicher und stadtrömischer Perspektive. Auf diese Weise können unterschiedliche Aspekte der leserseitigen Rezeption differenziert wahrgenommen werden, bevor sie zu einem Gesamtbild zusammengeführt werden.

### **Schlüsselwörter**

Abraham; Altes Testament; Argumentationsanalyse; frühjüdische Schriftauslegung; innerbiblische Exegese; Intertextualität; Israel; Leserperspektive; Neues Testament; Paulus; Rezeptionsästhetik; rhetorische Analyse; Römerbrief

## ABSTRACT

This study examines the rhetorical function of Paul's references to Israel's past in his letter to the Romans (Abraham in Rom 4:1–25, Abraham's offspring, Moses, and Pharaoh in Rom 9:6–18, Elijah in Rom 11:1–10). A description of the rhetorical situation of Romans and an assessment of these passages within the rhetorical macrostructure is followed by an analysis of the Old Testament context of these stories and their reception in early Judaism. Against this backdrop, the rhetoric of each section is examined from the author's perspective and with regard to its impact on the addressees. This is done from six different perspectives: with maximal Scripture knowledge, with minimal Scripture knowledge, and from a Jewish, a Gentile, a Christian and a specifically Roman perspective. Finally, the different aspects of the relevance of these references to Israel's past are combined to form a comprehensive picture.

## Keywords

Abraham; early Judaism; early Jewish exegesis; intertextuality; Israel; New Testament; Old Testament in the New Testament; Paul; reader-response criticism; rhetorical criticism; Romans; use of Scripture

## DANKSAGUNG

Danken möchte ich zu allererst dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der mich durch seinen Sohn Jesus Christus in seine Familie aufgenommen hat. Gottes Treue zu Abrahams Nachkommen, die im Römerbrief bekräftigt wird, vergewissert mich seiner Treue auch zu mir.

Meiner Frau Barbara und unseren drei Kindern möchte ich herzlich danken, dass sie verständnisvoll auf viele Stunden meiner Zuwendung verzichtet haben, um mein Studium zu ermöglichen.

Zum erfolgreichen Abschluss dieser Arbeit hat im Wesentlichen die kompetente Betreuung durch meinen Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke beigetragen. Seine Fragen und Hinweise haben mein Denken enorm geweitet.

Sehr bereichernd waren die konstruktiv-kritischen Anmerkungen der neutestamentlichen Sozietät Wuppertal in den Häusern von Prof. em. Dr. Klaus Haacker und Prof. Dr. Martin Karrer.

Danken möchte ich auch Susanne Borner von der Bibliothek der Biblisch-Theologischen Akademie Wiedenest sowie den Bibliothekarinnen der Hochschul- und Landeskirchenbibliothek Wuppertal, die mir bei der Beschaffung von Literatur stets behilflich waren.

Ebenso gilt mein Dank Pfr. i.R. Reinhard Fritsche für die gründliche Durchsicht des Manuskripts. Bei vielen Formalitäten war mir Arthur Rempel eine wertvolle Unterstützung.

Veit Claesberg und Peter Glöckl haben mich in einer schwierigen Phase dazu ermutigt, diese Arbeit fertigzustellen.

Meine Gemeinde, die Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Wiedenest, in der ich als Pastoralreferent arbeite, hat mich für drei Monate freigestellt, sodass ich den Hauptteil dieser Arbeit konzentriert bearbeiten konnte. Ohne diesen Freiraum wäre die Fertigstellung kaum möglich gewesen.

Bergneustadt-Wiedenest im Oktober 2011

Manuel Lüling

## INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	xii
HINWEIS ZUR INKLUSIVEN SPRACHE.....	xiii
1 EINLEITUNG .....	1
1.1 Thematische Hinführung .....	1
1.2 Abgrenzung der Studie .....	2
1.3 Begriffsklärungen .....	5
1.4 Forschungsüberblick.....	6
1.4.1 Allgemeine Titel zur Verwendung des Alten Testaments bei Paulus .....	6
1.4.2 Siegert (1985): Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11.....	11
1.4.3 Neubrand (1997): Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden .....	13
1.4.4 Schließer (2007): Abraham’s Faith in Romans 4 .....	14
1.4.5 Gadenz (2009): Called from the Jews and the Gentiles .....	15
1.4.6 Stanley (2004): Arguing with Scripture .....	17
1.4.7 Schlussfolgerungen für diese Studie .....	20
1.5 Forschungsmethode.....	20
1.6 Aufbau dieser Untersuchung.....	28
2 DIE RHETORISCHE SITUATION DES RÖMERBRIEFS.....	30
2.1 Die Darstellung der Adressaten im Römerbrief .....	32
2.1.1 Die Schriftkenntnis der Adressaten – maximal? .....	34
2.1.2 Die Schriftkenntnis der Adressaten – minimal?.....	35
2.1.3 Juden unter den Adressaten .....	36
2.1.4 Nichtjuden unter den Adressaten.....	38
2.1.5 Die Adressaten als an Christus Glaubende.....	41
2.1.6 Die Adressaten als Bewohner Roms.....	41
2.2 Die Selbstdarstellung des Paulus im Römerbrief.....	42
2.3 Die Intention des Römerbriefs.....	46
2.3.1 Ergebnisse.....	48
3 DIE RHETORISCHE MAKROSTRUKTUR DES RÖMERBRIEFS .....	51
3.1 Vorüberlegungen zur rhetorischen Makrostruktur .....	52
3.2 Darstellung der rhetorischen Makrostruktur .....	55

3.3	Ergebnisse .....	56
4	DIE SELBSTAUSSAGEN DES PAULUS ZUR BEDEUTUNG DER SCHRIFT .....	58
4.1	Gott verheißt sein Evangelium in den Schriften (Röm 1,1-2) .....	58
4.2	Die Offenbarung Gottes an Israel als Auszeichnung (Röm 3,2) .....	59
4.3	Das Gesetz und die Propheten als „Zeugen“ (Röm 3,21) .....	61
4.4	Das Evangelium als Bestätigung des „Gesetzes“ (Röm 3,31)? .....	62
4.5	Geschrieben „um unsertwillen“ (Röm 4,23-24) .....	63
4.6	Christus, das „Ziel“ des Gesetzes? (Röm 10,4) .....	63
4.7	„Wie damals ..., so auch jetzt“ (Röm 11,5) .....	64
4.8	Geschrieben „zu unserer Unterweisung“ (Röm 15,4) .....	64
4.9	Das Evangelium als Offenbarung eines Geheimnisses (Röm 16,25-26) .....	65
4.10	Ergebnisse .....	66
5	DIE REZIPIERTEN ERZÄHLUNGEN IM ALTTESTAMENTLICHEN KONTEXT .....	68
5.1	Gottes Bund mit Abraham (Gen 15 und 17) .....	69
5.2	Verheißung der Geburt Isaaks an Sara (Gen 18) .....	72
5.3	Hagars und Ismaels Vertreibung (Gen 21) .....	73
5.4	Jakobs und Esaus Geburt (Gen 25) .....	73
5.5	Gottes Absichtserklärung an den Pharao vor dem Exodus (Ex 9) .....	74
5.6	Gottes Selbstoffenbarung an Mose nach dem Bundesbruch (Ex 33) .....	76
5.7	Elijas Resignation am Horeb (1 Kön 19) .....	77
5.8	Ergebnisse .....	79
6	DIE FRÜHJÜDISCHE REZEPTION DER ALTTESTAMENTLICHEN PASSAGEN .....	82
6.1	Abrahams Gerechtigkeit – Glaube oder Werke? (Röm 4,1-8) .....	83
6.2	Abrahams Beschneidung – „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“? (Röm 4,9-12) .....	86
6.3	Die Unabhängigkeit der Abraham-Verheißung von der Tora (Röm 4,13-16) ....	89
6.4	Abraham als „Vater vieler Völker“ (Röm 4,17-18) .....	91
6.5	Abrahams zweifelsfreier Glaube trotz seines hohen Alters (Röm 4,19-21) .....	92
6.6	Die Bevorzugung Isaaks gegenüber Ismael (Röm 9,6-9) .....	93
6.7	Die Bevorzugung Jakobs gegenüber Esau (Röm 9,10-13) .....	95
6.8	Pharaos Verhärtung zum Machterweis Gottes (Röm 9,14-18) .....	99
6.9	Der Bundesbruch der Israeliten (Ex 32-34) .....	101
6.10	Elijas Resignation wegen Isebels Todesdrohung (Röm 11,1-10) .....	102
6.11	Ergebnisse .....	104
7	RÖMER 4,1-25: ABRAHAMS GERECHTIGKEIT AUS GLAUBEN .....	107
7.1	Übersetzung von Röm 4,1-25 mit Anmerkungen .....	107



7.1.1	„Was sollen wir sagen?“ (Röm 4,1) .....	109
7.1.2	Die „Anrechnung“ des Glaubens Abrahams (Röm 4,3) .....	112
7.1.3	„Vater der Unbeschnittenen“ – Folge oder Absicht? (Röm 4,11) .....	114
7.1.4	Vater von ungläubigen und gläubigen Beschnittenen? (Röm 4,12) .....	116
7.2	Alttestamentliche Bezüge in Röm 4 .....	120
7.3	Aufbau der Argumentation in Röm 4 ( <i>Dispositio</i> ) .....	126
7.4	Argumente und rhetorische Mittel in Röm 4 ( <i>Inventio</i> und <i>Elocutio</i> ) .....	127
7.5	Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 4 .....	140
7.5.1	Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis .....	140
7.5.2	Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis.....	143
7.5.3	Die jüdische Perspektive .....	144
7.5.4	Die nichtjüdische Perspektive .....	152
7.5.5	Die christliche Perspektive .....	154
7.5.6	Die stadtrömische Perspektive.....	155
7.6	Ergebnisse .....	161
8	RÖMER 9,6–18: GOTTES WORT HAT NICHT VERSAGT .....	163
8.1	Übersetzung von Röm 9,6–18 mit Anmerkungen.....	163
8.2	Alttestamentliche Bezüge in Röm 9,6–18.....	164
8.3	Aufbau der Argumentation in Röm 9,6–18 ( <i>Dispositio</i> ) .....	166
8.4	Argumentation und rhetorische Mittel in Röm 9,6–18 ( <i>Inventio</i> und <i>Elocutio</i> )..	167
8.5	Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 9,6–18.....	175
8.5.1	Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis .....	176
8.5.2	Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis.....	178
8.5.3	Die jüdische Perspektive .....	180
8.5.4	Die nichtjüdische Perspektive .....	184
8.5.5	Die christliche Perspektive .....	185
8.5.6	Die stadtrömische Perspektive.....	186
8.6	Ergebnisse .....	189
9	RÖMER 11,1–10: GOTT HAT SEIN VOLK NICHT VON SICH GESTOSSEN .....	190
9.1	Übersetzung von Röm 11,1–10 mit Anmerkungen.....	190
9.2	Alttestamentliche Bezüge in Röm 11,1–10.....	191
9.3	Aufbau der Argumentation in Röm 11,1–10 ( <i>Dispositio</i> ) .....	193
9.4	Argumente und rhetorische Mittel in Röm 11,1–10 ( <i>Inventio</i> und <i>Elocutio</i> ) .....	194
9.5	Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 11,1–10.....	200
9.5.1	Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis .....	200

9.5.2	Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis .....	202
9.5.3	Die jüdische Perspektive .....	203
9.5.4	Die nichtjüdische Perspektive .....	205
9.5.5	Die christliche Perspektive.....	206
9.5.6	Die stadtrömische Perspektive .....	206
9.6	Ergebnisse .....	208
10	ZUSAMMENFASSUNG UND WÜRDIGUNG.....	210
10.1	Zusammenfassung .....	210
10.2	Ergebnisse .....	211
10.2.1	Römer 4,1-25; 9,6-18; 11,1-10: Ein Thema – mehrere Aspekte .....	211
10.2.2	Beobachtungen zu den rezipierten Episoden .....	213
10.2.3	Die jüdische Identität des Paulus und Röm 4,1-25; 9,6-18; 11,1-10.....	216
10.2.4	Der Bezug der Adressaten zu den alttestamentlichen Episoden .....	216
10.2.5	Methoden zur Aktualisierung der Vergangenheit Israels .....	221
10.2.6	Die Grundlagen der Aktualisierung der Vergangenheit Israels.....	224
10.2.7	Die Argumentation des Paulus im frühjüdischen Kontext .....	225
10.3	Die heutige Relevanz der Ergebnisse .....	228
10.3.1	Die christliche Verkündigung des Alten Testaments .....	228
10.3.2	Die „Verwendung“ des Alten Testaments .....	231
10.3.3	Die Anpassung der Verkündigung an die Adressaten .....	232
10.4	Schluss .....	233
11	ANHANG .....	234
11.1	Untersuchung der Zitate in Röm 4 .....	234
11.1.1	Römer 4,3.22.23 (Gen 15,6) .....	234
11.1.2	Römer 4,7-8 (Ψ 31,1-2) .....	235
11.1.3	Römer 4,17 (Gen 17,5) .....	236
11.1.4	Römer 4,18 (Gen 15,5) .....	237
11.2	Wortstatistik zu Röm 4.....	238
11.3	Untersuchung der Zitate in Röm 9,6-18.....	240
11.3.1	Römer 9,7 (Gen 21,12) .....	240
11.3.2	Römer 9,9 (Gen 18,10.14) .....	241
11.3.3	Römer 9,12 (Gen 25,23) .....	242
11.3.4	Römer 9,13 (Mal 1,2-3) .....	242
11.3.5	Römer 9,15 (Ex 33,19).....	243
11.3.6	Römer 9,17 (Ex 9,16).....	243

11.4	Untersuchung der Zitate in Röm 11,1–10 .....	245
11.4.1	Römer 11,3 (1 Kön 19,10.14).....	245
11.4.2	Römer 11,4 (1 Kön 19,18).....	246
11.4.3	Römer 11,8 (Dtn 29,3; Jes 29,10) .....	248
11.4.4	Römer 11,9–10 (ψ 68,23–24).....	249
12	LITERATURVERZEICHNIS.....	251

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Zitation erfolgt nach den Richtlinien im *SBL Handbook of Style* (Alexander 1999), aus dem auch die Abkürzungen zur Sekundärliteratur entnommen sind. Die Schreibweise der biblischen Eigennamen und die Abkürzungen der biblischen Bücher folgen den *Loccumer Richtlinien* (Fricke, Schwank & Lange 1981). Allgemeine Abkürzungen sowie Abkürzungen der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit und der Qumran-Schriften folgen dem *Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie* (Schwertner 1994). Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

AcI	<i>Accusativus cum Infinitivo</i> = Akkusativ-mit-Infinitiv-Konstruktion
BDR	Blass, Debrunner & Rehkopf (2001): <i>Grammatik des ntl. Griechisch</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (Elliger, Rudolph und Schenker (1997)
EÜ	<i>Die Bibel: Einheitsübersetzung</i> (1980)
GNB	<i>Gute Nachricht Bibel</i> (2000)
HFA	<i>Hoffnung für alle: Die Bibel</i> (2002)
HvS	Hoffmann und von Siebenthal (1990): <i>Griechische Grammatik zum NT</i>
LÜ	Luther (1984)
LXX	<i>Septuaginta</i> (Rahlfs & Hanhart 2006)
LXX.D	<i>Septuaginta Deutsch</i> (Kraus & Karrer 2010)
NA27	<i>Novum Testamentum Graece</i> (Nestle & Aland 1993)
NEB	<i>The New English Bible: With the Apokrypha</i> (1976)
NGÜ	<i>Neue Genfer Übersetzung</i> (2010)
NIV	<i>The Holy Bible: New International Version</i> (1996)
NRSV	<i>The Holy Bible: New Revised Standard Version</i> (1996)
REB	<i>Revidierte Elberfelder Bibel</i> (1991)
SLT	<i>Schlachter Bibel</i> (2000)
UTB	Uni-Taschenbuch
ψ	Psalm, wenn Wortlaut und Kapitelzählung der Septuaginta folgen

Die Bibelstellen wurden, soweit nicht anders vermerkt, aufgrund folgender Texteditionen selbst übersetzt: Elliger, Rudolph und Schenker (1997) für den hebräischen Text des Alten Testaments, Rahlfs und Hanhart (2006) für den griechischen Text des Alten Testaments und Nestle und Aland (1993) für den griechischen Text des Neuen Testaments.

## HINWEIS ZUR INKLUSIVEN SPRACHE

Im Deutschen stimmt das syntaktische Geschlecht (*Genus*) nicht zwingend mit dem semantischen Geschlecht (*Sexus*) überein: „Der Mensch“ kann genauso ein Mann oder eine Frau sein wie „die Person“. Um die Lesbarkeit dieser Arbeit nicht zu erschweren, wurde auf Wortverdoppelungen mit Appendizes (z.B. „Israelit/Israelitin“) und die Verwendung eines „Binnen-I“s (z.B. „IsraelitIn“) verzichtet. Weil der Pluralartikel („die“) kein Geschlecht impliziert, wurden inklusiv gemeinte Formulierungen im Plural gehalten. Grammatisch maskuline Substantive sind daher je nach Kontext inklusiv zu verstehen (vgl. das „Augsburger Manifest zum Verhältnis von Geschlecht und Sprache“ [Dietz 1995]).



## 1 EINLEITUNG

### 1.1 Thematische Hinführung

Schon in der frühen Kirchengeschichte ist das Alte Testament nicht von allen Christen als Teil der christlichen Bibel angesehen worden, sondern ist auch als Schrift „der Juden“ in Misskredit geraten. Marcion (2. Jh.) etwa lehnte das Alte Testament ab und wollte sogar die Schriften des Neuen Testaments von allen jüdischen Einflüssen befreien. Diese kritische Haltung von Christen gegenüber dem Alten Testament hat Auswirkungen bis in die heutige Zeit (Klement 2004, 17–19). Andererseits wird im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie neu nach dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament gesucht. Leonhard Goppelt ([1939] 1981) und Gerhard von Rad (1955) brachten Mitte des letzten Jahrhunderts die typologische Auslegung des Alten Testaments wieder neu in die theologische Debatte.

Zusätzlich zu der unterschwelligen Ratlosigkeit gegenüber dem Alten Testament stößt auch die Verwendung des Alten Testaments im Neuen zuweilen auf Unverständnis. Treffend ist daher die Überschrift „What Kind of Exegete Was Paul?“ des Artikels von Collins (2003) zu Gal 3,16. Nicht nur die Welt des Alten Testaments ist den heutigen westlichen Bibellesern fremd, sondern auch die exegetischen Methoden der neutestamentlichen Verfasser.

Wenn in der vorliegenden Studie die Verweise auf die Vergangenheit Israels im Römerbrief untersucht werden, hat dies nicht nur Relevanz für die akademische Diskussion, sondern auch für die Kirche. Indem die Argumentation des Paulus mit alttestamentlichen Erzählungen erhellt wird, soll diese nachvollziehbarer gemacht und die Bedeutung des Alten Testaments für heutige Christen aufgezeigt werden.

Nach Aageson (2006, 152–153) sind bei der Erforschung des Schriftgebrauchs des Paulus mindestens die folgenden fünf Gebiete gewürdigt worden: 1. die Textüberlieferung, wie sie sich in den expliziten Zitaten zeigt; 2. der Vergleich der paulinischen Auslegung mit anderen frühjüdischen Auslegungen; 3. die Vorstellung, dass Paulus frühchristliche Testimonia oder Exzerpte benutzte, die seine Auswahl an Schriftstellen beeinflusste; 4. die Beziehung zwischen der neutestamentlichen Verwendung der alttestamentli-

chen Zitate und ihrem alttestamentlichen Kontext; 5. die Intertextualität<sup>1</sup> und innerbiblische Exegese in den Paulusbriefen.

Stanley (2008a) sieht vier Kategorien, in welchen der paulinische Schriftgebrauch untersucht wurde. 1. Aus theologischer Perspektive wurde vor allem einerseits die Frage gestellt, inwiefern der paulinische Schriftgebrauch prägend und normativ für das Christentum sei (4) und andererseits, welche Rolle die Schrift für die Entwicklung der paulinischen Theologie spielt (5). 2. Aus historischem Interesse wurde untersucht, wie sich der paulinische Schriftgebrauch dem seiner frühjüdischen Zeitgenossen verhält (5–6). 3. Erst in neuerer Zeit wurde die literarische Dimension des paulinischen Schriftgebrauchs in Betracht gezogen, vor allem durch die Studien von Richard B. Hays (6). 4. Bisher wurden rhetorische und sozialwissenschaftliche Methoden selten verwendet, um speziell den paulinischen Schriftgebrauch zu untersuchen (7).

Hier setzt die vorliegende Studie an. Sie untersucht, auf welche Weise Paulus Bezüge auf die Vergangenheit Israels in seine Argumentation einbaut und welche potentielle Wirkung dies bei den Lesern hervorruft.

## 1.2 Abgrenzung der Studie

Unter „Vergangenheit Israels“ werden in der vorliegenden Studie die Ereignisse<sup>2</sup> von der

---

<sup>1</sup> Die Beobachtung von Porter (1997b, 80), dass der Begriff „Intertextualität“ nicht einheitlich definiert wird, trifft immer noch zu. So bezeichnet beispielsweise Tobin (2010, 400) auch die literarischen Bezüge innerhalb der paulinischen Briefe als „Intertextualität“. Moyise (2000, 17–18) schlägt eine Differenzierung vor, indem er zwischen den Kategorien „intertextuelles Echo“, „dialogische Intertextualität“ und „postmoderne Intertextualität“ unterscheidet. Als „intertextuelles Echo“ bezeichnet Moyise (2000, 18–25) in Anlehnung an Hays (1989) diejenigen Verweise auf das Alte Testament, die erst durch ihre „Resonanz“ beim Hörer ihre volle Wirkung erzielen. In diesem Sinn dürfte auch Aageson den Begriff verwenden, da er auf Hays (1989) verweist (Aageson 2006, 153 Anm. 4).

<sup>2</sup> Auf das Spannungsfeld zwischen „Glaube und Geschichte“ und das damit verbundene „neue Bild der Vorgeschichte Israels“ geht O. Kaiser (2006, 195–219) ein. Nach Kaiser lassen die biblischen Dokumente keinen Rückschluss auf die Historizität der beschriebenen Ereignisse zu, sondern auf die historische Situation der menschlichen Autoren, die die Ereignisse nach mündlicher Tradierung schriftlich fixierten:

Denn nach den neueren Untersuchungen ist sie [= die mündliche Überlieferung] keineswegs das sichere Vehikel, welches das mündliche Überlieferungsgut über Generationen hinweg im wesentlichen unverändert bewahrt. Das Erzählte ist vielmehr bereits nach vier Generationen in der Erzählung verschwunden, weil jeder Erzähler die überlieferten Geschichten der eigenen Situation anpasst. Im Zuge dieser Aktualisierungen können Züge der Erzählung verstärkt, verändert oder unterdrückt und Personen und Orte ausgetauscht werden (199).

Als praktische Konsequenz für den christlichen Glauben formuliert Kaiser: „Wenn die biblischen Texte nicht als Zeugnisse bestimmter historischer Sachverhalte, sondern als Bezeugungen einstigen Glaubens und einstiger Gottesbegegnungen verstanden werden, können sie den Menschen helfen, die richtige Entscheidung zu fällen. Historie macht nicht selig, aber geschichtliche Ein-



Vorzeit Israels bis zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil verstanden (Brenner 2008, 13–21): Abraham wurde aus den Völkern erwählt und ihm wurde die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft gegeben, die sich im Werden Israels erfüllt.

Die vorliegende Studie konzentriert sich nicht auf die Untersuchung der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen, sondern betrachtet die Passagen als Gesamtheit, in denen Paulus in der Argumentation auf alttestamentliche Ereignisse rekurriert. Somit ist die Studie breiter angelegt als beispielsweise Untersuchungen der Zitationstechnik.

Zu Recht weist Longenecker (1999, 91) darauf hin, dass die Abgrenzung solcher Passagen weniger eindeutig ist als bei expliziten Zitaten, weil Anspielungen und Themen methodisch schwieriger zu identifizieren sind. Zunächst muss geklärt werden, wo Paulus sich im Römerbrief auf vergangene Ereignisse bezieht. Dazu werden nur solche Passagen untersucht, in denen Personen, Orte oder Sachen genannt werden, die alttestamentlichen Ereignissen eindeutig zugeordnet werden können. Zur Orientierung sind in der folgenden Tabelle sämtliche Passagen aus dem Corpus Paulinum aufgeführt, in denen ein Bezug zur Vergangenheit Israels vorliegt. Da die Untersuchung aller dieser Stellen den Umfang der Studie sprengen würde, muss der Stoff weiter eingegrenzt werden. Um die Passagen zu systematisieren, sind sie in Tabelle 1 auf Seite 4 unterschiedlichen Kategorien zugeordnet.

Um die Bezüge für die Studie einzugrenzen, würde es sich anbieten, die Auswahl anhand des Umfangs der jeweiligen Passage vorzunehmen, um beispielsweise nur die ausführlichen Passagen zu berücksichtigen. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, die Untersuchung nur auf einen oder zwei spezielle Briefe zu beschränken. Die Beschränkung auf die so genannten Hauptbriefe hilft in dieser Hinsicht wenig weiter, denn sie reduziert den Stoff nur um den einen Vers aus 2 Tim 3,8. Eine andere Möglichkeit ist, den Stoff durch Beschränkung auf eine bestimmte zeitliche Periode aus der Vergangenheit Israels, beispielsweise die Vätergeschichten, einzugrenzen. Auf diese Weise könnte im Römerbrief und Galaterbrief mit demselben alttestamentlichen Material verglichen werden. Allerdings erfordert dieses Vorgehen, die angrenzenden Fragen zu diesen beiden Briefen gesondert zu behandeln, zum Beispiel die zeitliche Einordnung, die Identifikation der

---

sicht trägt dazu bei, Texte des Altertums sachgemäß zu lesen und zu verstehen. Denn der Glaube hat eine Geschichte“ (213). Auf die Diskussion der Historizität der rezipierten Erzählungen aus der „Geschichte“ Israels kann in der vorliegenden Arbeit nicht eingegangen werden. Weil Paulus die biblischen Erzählungen als Dokumente für das geschichtliche Handeln des Gottes Israels auffasste, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,17), sollen die Texte aus dieser Perspektive wahrgenommen werden, ohne Aussagen über die Historizität der Ereignisse zu treffen. Durch den Begriff „Vergangenheit Israels“ soll ferner deutlich werden, dass nicht die Geschichte als *zukünftiges* Geschick Israels untersucht wird, (vgl. Röm 11), sondern nur Verweise auf die *vergangene* Geschichte des Volkes.

Empfänger und der thematische und argumentative Schwerpunkt des jeweiligen Schreibens.

Die vorliegende Studie ist deshalb auf den Römerbrief beschränkt. Dies grenzt das zu untersuchende Material auf Abraham (Röm 4,1–25), seine Nachkommen bis zum Exodus (Röm 9,6–18) und die Königszeit (Röm 11,2–6) ein, wobei im letzten Fall die Texteinheit Röm 11,1–10 untersucht wird. Es folgt die Übersicht:

Beleg	Umfang (Verse)	biblisches Buch					Epoche		
		Römer	1. Korinther	2. Korinther	Galater	2. Timotheus	Vätergeschichten	Exodus	Königszeit
Röm 4,1–25: Abraham – gerechtfertigt aufgrund des Glaubens	25	X					X		
Röm 9,6–18: <sup>3</sup> Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Pharao – Erwählung und Verwerfung	13	X					X	X	
Röm 11,2–6: Elija – ein Überrest wird errettet	5	X							X
1 Kor 10,1–11: Exodus – Warnung vor Götzendienst	11		X					X	
2 Kor 3,4–18: Mose spiegelt die Herrlichkeit Gottes wider – der Dienst des Paulus	15			X				X	
2 Kor 8,15: Manna – Geben aus dem Überfluss	1			X				X	
Gal 3,6–18: Abraham – gerechtfertigt aufgrund des Glaubens	13				X		X		
Gal 4,21–31: Hagar und Sara, Ismael und Isaak – Abrahams Nachkommen	11				X		X		
2 Tim 3,8: Jannes und Jamres – Warnung vor Irrlehrern	1					X		X	

**Tabelle 1: Verweise auf Israels Vergangenheit im Corpus Paulinum**

<sup>3</sup> Der Bezug auf die Abraham-Verheißung („Sand am Meer“: Gen 22,17) in Röm 9,27 und der Bezug auf Sodom und Gomorra (Gen 19,1–29) in Röm 9,29 werden hier nicht berücksichtigt, weil es sich dabei um Zitate aus Jes 10,22–23 und Jes 1,9 handelt, in denen bereits ein Rückgriff auf die Vergangenheit vorliegt.

### 1.3 Begriffsklärungen

In dieser Arbeit wird der Begriff „Altes Testament“ verwendet, der eine christliche Bezeichnung für die heiligen Schriften der Juden ist. Seinen Ursprung hat er bei Paulus in 2 Kor 3,14: τῆς παλαιᾶς διαθήκης. Das Wort διαθήκη wird in der LXX als Übersetzung für das hebräische *berit* gebraucht, was Zusage oder Selbstverpflichtung, zugleich auch Satzung bedeutet (Hahn 2011, 2:39). Zur Zeit des Neuen Testaments wird mit διαθήκη vorwiegend eine letztwillige Verfügung bezeichnet (39). Im Kontext von 2 Kor 3,14 liegt aber eher die Bedeutung von *berit* zugrunde, denn es geht um die Tora (39). Das Adjektiv „alt“ ist dabei nicht im Sinne von „veraltet“ zu verstehen, sondern meint „grundlegend“, „vorausgehend“ (40). Über die lateinische Übersetzung von διαθήκη als „testamentum“, die sich erstmals Ende des zweiten Jahrhunderts bei Tertullian findet, hat sich der Begriff „Altes Testament“ entwickelt (Bruce 2004, 203).

Das Gegenstück zum *alten* Bund ist der *neue* Bund (καινή διαθήκη), der in Jer 31,31 (LXX 38,31) angekündigt wurde und nach christlichem Verständnis in Jesus seine Erfüllung gefunden hat (Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; Hebr 8,8; 9,15; vgl. νέα διαθήκη in Hebr 12,24).<sup>4</sup> Deshalb sind die Bezeichnungen „alt“ und „neu“ unter der Perspektive der in Jesus angebrochenen Heilswirklichkeit zu verstehen: Grundlegend ist der alte Bund, auf den sich der neue Bund bezieht (Hahn 2011, 2:44). Das Alte und das Neue Testament sind die Bundesurkunden für den jeweiligen Bund. Deshalb wird das Alte Testament im Neuen oft nur als „Schrift“ oder „Schriften“ bezeichnet.

Ein weiterer Begriff, der der Erläuterung bedarf, ist „Septuaginta“, für den in dieser Arbeit die gebräuchliche Abkürzung LXX verwendet wird. Der Begriff geht auf die Legende zurück, dass der Pentateuch von 70 (oder 72) Übersetzern ins Griechische übersetzt worden sei (Dines 2004, 2). „Septuaginta“ ist die Abkürzung für die lateinische Bezeichnung „interpretatio septuaginta virorum“ – Übersetzung der siebenzig Männer –, LXX ist in römischen Ziffern die Zahl 70 (1). Bereits in der frühen Kirchengeschichte wurden die griechischen Übersetzungen der hebräischen Schriften über den Pentateuch hinaus als LXX bezeichnet (2).

Eine Übersetzung kann niemals völlig die Originalsprache wiedergeben. Darauf verweist bereits der Prolog des Sirach-Buchs (15–22):

---

<sup>4</sup> Um im christlich-jüdischen Dialog die negative Konnotation von „alt“ zu vermeiden, zieht Zenger (2004, 12–16) den Begriff „Erstes Testament“ vor. Diese alternative Bezeichnung erscheint zwar in Hebr 8,13, allerdings einmalig, und genau dort wird darauf hingewiesen, dass der erste Bund im Blick auf die Kultordnung veraltet sei (Hahn 2011, 2:44). Der neue Bund dagegen wird als „besser“ (κρείττων) bezeichnet (Hebr 7,22; 8,6). Wenn mit Rücksicht auf die jüdischen Dialogpartner der Begriff „Erstes Testament“ gewählt wird, dann wird damit zugleich das spezifisch Neue des Neuen Bundes verschwiegen.

Lasst euch also ermahnen, ... Nachsicht zu haben in den (Fällen), bei denen wir versagt zu haben scheinen, obwohl wir uns gemäß der Übersetzungskunst um (bestimmte) Redewendungen für einige (Leser) emsig bemüht haben. Denn dasselbe ist in sich nicht gleichbedeutend, wenn es in Hebräisch gesagt ist und wenn es in eine andere Sprache übertragen wird (LXX.D).

Im Aristeas-Brief wird im Gegensatz dazu behauptet, die LXX-Tora sei ganz genau übertragen (Karrer 2008, 42–43). Hier deutet sich an, dass die Genauigkeit der griechischen Übersetzungen der hebräischen Schriften umstritten war. Dieser Umstand führte bereits im 3.–2. Jahrhundert v. Chr. zu Revisionen der vorhandenen Übersetzungen, bei denen eine Ausgewogenheit zwischen ausgangs- und zielsprachlicher Wiedergabe angestrebt wurde, teilweise mit der Tendenz, die Übersetzung begrifflich und syntaktisch an den hebräischen Text anzugleichen (43). Diese Tendenz liegt jedoch nicht allen Revisionen zugrunde, sondern neben dem Ziel einer größeren Nähe zum hebräischen Text gab es die damit nicht zu vereinende Absicht, das Griechisch der vorhandenen Übersetzung zu verbessern (Tiwald 2008, 67–68; Marcos 2000, 22–26; Tov 1987, 173–174). Karrer (2008, 43) fasst zusammen: „Das Judentum des 1. Jh. (Philo, Josephus) und das frühe Christentum fanden kein LXX-Konvolut, sondern Einzelhandschriften mit Varianten vor.“

Nach Tiwald (2008, 83) ist es Konsens der Forschung, dass Paulus die LXX verwendete, obwohl einige Zitate von heutigen Editionen der LXX abweichen. Speziell für Röm 11,3–4, wo 1 Kön 19,10.14.18 in einer heute nicht bekannten Fassung wiedergegeben wird, untersucht Stanley (1993, 43–54) die Signifikanz der Abweichungen für die Textgeschichte der LXX. Karrer (2008, 43) betätigt die Bedeutung der Zitate in frühjüdischen und christlichen Schriften als Textzeugen für die LXX. Mit Tiwald (2008, 68) ist daher festzuhalten, dass eine Abweichung zwischen einem von Paulus zitierten Text und heute bekannten LXX-Varianten nicht zwingend auf eine eigenmächtige Änderung durch Paulus verweist, sondern dass Paulus möglicherweise einer Vorlage folgt, die heute nicht mehr bezeugt ist.

Aus diesem kurzen Überblick wird deutlich, dass die Bezeichnung LXX ohne Erläuterung nicht präzise ist. In der vorliegenden Arbeit ist mit LXX der Text der Ausgabe von Rahlfs und Hanhart (2006) gemeint. Wo andere griechische Übersetzungen gemeint sind, werden diese explizit genannt.

## 1.4 Forschungsüberblick

### 1.4.1 Allgemeine Titel zur Verwendung des Alten Testaments bei Paulus

Von den zahlreichen Studien und Aufsätzen, die in den vergangenen hundert Jahren

zum paulinischen Schriftgebrauch veröffentlicht wurden, kann hier nur eine Auswahl genannt werden, um die Forschungsgeschichte bis in die Gegenwart nachzuzeichnen.

In seinem Aufsatz „Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden“ beobachtet von Harnack (1928, 124–141), dass die Verteilung der Schriftzitate innerhalb des Corpus Paulinum und innerhalb der einzelnen Briefe recht unterschiedlich ausfällt. Er erklärt diese unterschiedliche Dichte des expliziten Schriftbezugs durch die jeweilige Empfängerschaft und den jeweiligen Briefanlass. Von Harnack hat den Eindruck, dass Paulus seine Schriftinterpretationen als neu, den Empfängern bis dahin unbekannt, präsentierte und schließt daraus, „dass Paulus das A[lte] T[estament] nicht als das christliche Quellen- und Erbauungsbuch den jungen Gemeinden von vornherein gegeben, sondern dass er Mission und Lehre zunächst ganz und gar auf das Evangelium selbst gegründet“ habe (137). Zwar habe die Schrift weiterhin für die persönliche Frömmigkeit von Paulus eine herausragende Rolle gehabt, aber für die paulinische Mission und Lehre sei sie nur von untergeordneter Bedeutung gewesen.

Michel ([1929] 1972) versucht in seiner Studie *Paulus und seine Bibel*, ein geschlossenes Bild von der Schriftinterpretation zu gewinnen. Dabei geht er vier Fragen nach: 1. Was versteht Paulus unter der „Heiligen Schrift“? 2. Wie verhält sich die Schriftinterpretation des Paulus zu der Auslegung ihrer Zeit auf dem rabbinischen oder hellenistischen Hintergrund? 3. Was bedeutet das Alte Testament für Paulus und wie gebraucht er die Schrift? 4. Wie hat sich die paulinische Schriftauslegung auf die Entwicklung des Urchristentums ausgewirkt? Er bezeichnet die paulinische Schriftauslegung als einen „pneumatisch-charismatischen“ Vorgang (128–129), der formale Parallelen zur rabbinischen Exegese aufweist.

In seinem Buch *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* stellt Goppelt ([1939] 1981) einen umfassenden Begriff von Typologie vor, mit dem die neutestamentliche Verwendung des Alten Testaments zu erklären sei. Unter Typologie versteht er dabei ein heilsgeschichtlich orientiertes Schriftverständnis (18–19):

Gegenstand typologischer Deutung können nur geschichtliche Fakta, d. h. Personen, Handlungen, Ereignisse und Einrichtungen, sein, Worte und Darstellungen nur insofern, als sie von solchen handeln. Eine typologische Deutung dieser Objekte liegt vor, wenn sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d. h. „Typen“ kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefasst werden. Fehlt zwischen Typ und Antityp die Steigerung, stellt also letzterer nur eine Wiederholung des ersteren dar, so kann von Fall zu Fall nur bedingt von Typologie geredet werden.

Dodd (1952) untersucht in *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* die Zitate, die von mehreren neutestamentlichen Autoren verwendet werden,

und sucht nach gemeinsamen Vorlagen und einem gemeinsamen Verständnis. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Zitate nicht einfach aus dem Kontext heraus angeführt werden, sondern dass ein Zitat auf den größeren alttestamentlichen Zusammenhang verweist (126). Die alttestamentlichen Abschnitte wurden nach nachvollziehbaren und in sich stimmigen Prinzipien verstanden, als Vorbereitung des endgültigen Ratschlusses Gottes, der in den Ereignissen der Evangelien erfüllt wurde (126–127). Somit bildet das Alte Testament die „Substruktur“ der neutestamentlichen Theologie.

In seiner Studie *Paul's Use of the Old Testament* setzt Ellis ([1957] 1981) die paulinische Schriftinterpretation ins Verhältnis zur Exegese des zeitgenössischen Judentums, der Verkündigung Jesu und der urchristlichen Verkündigung. Die 1947 entdeckten und teilweise bis 1957 veröffentlichten Schriftrollen vom Toten Meer ermöglichten es Ellis, Bezüge zu der in Qumran praktizierten Pescher-Auslegung aufzuzeigen.<sup>5</sup> Viele Abweichungen der neutestamentlichen Zitate von den bekannten möglichen Vorlagen erklärt Ellis als Folge dieser Auslegungsmethode (144).

Lindars (1961) untersucht in seiner Studie *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* die Textgeschichte der LXX und legt den Schwerpunkt auf die Passagen, die im Neuen Testament zitiert werden.

Ulonska (1964) greift in *Paulus und das Alte Testament: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen* die These Harnacks noch einmal auf und streitet eine positive Funktion der Schrift für die Theologie des Paulus ab.

Luz (1968) befasst sich in *Das Geschichtsverständnis des Paulus* auch mit Schriftverständnis und -verwendung, wobei der Schwerpunkt auf Röm 9–11 liegt. Dabei geht Luz auch auf die Aufnahme alttestamentlicher Erzählungen durch Paulus ein (64–84). Nach Luz ist für Paulus die eschatologisch verstandene Gegenwart als Interpretationshorizont der Schrift leitend. Paulus folge bei seiner Auslegung keiner bestimmten Hermeneutik, die für das Verständnis des Alten Testaments Voraussetzung wäre.

Hanson (1974) untersucht in *Studies in Paul's Technique and Theology* den alttestamentlichen Kontext, aus dem die Zitate im Neuen Testament stammen, und beachtet neben den expliziten Zitaten auch Anspielungen, die nicht als Zitat gekennzeichnet sind.

Longenecker ([1975] 1999) vergleicht in *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* die neutestamentliche Auslegung der alttestamentlichen Zitate mit frühjüdischen Auslegungsmethoden.

Mit *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* hat Koch (1986) ein Standardwerk geschaffen, in das viele

---

<sup>5</sup> Zu den Charakteristika der Pescher-Auslegung siehe Tzoref (2010, 1050–1055).

der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse eingeflossen sind und die paulinischen alttestamentlichen Bezüge umfassend untersucht werden. Koch zieht den Vergleich mit zeitgenössischen Auslegungsmethoden und untersucht dabei auch die literarische Funktion der Zitate als Teil der Argumentationsstrategie des Paulus.

Aufbauend auf den Literaturwissenschaftler Hollander (1981), der den Begriff des „literarischen Echos“ geprägt hat, untersucht Hays (1989) in *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* den alttestamentlichen Kontext von Zitaten und Anspielungen. Er verwendet dabei Methoden aus der Literaturwissenschaft und zeigt die Vielfalt der intertextuellen Bezüge zwischen den neutestamentlichen und alttestamentlichen Texten auf.

Stanley (1992) widmet sich in *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* ausschließlich der paulinischen Zitiertechnik. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Suche nach möglichen Vorlagen und der Erklärung von Abweichung des Zitats von bekannten Vorlagen.

Lim (1997) untersucht in *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* Parallelen zwischen der Schriftauslegung des Paulus und der aus den Qumran-Kommentaren. Er argumentiert, dass antike Exegeten ihre Textvorlagen veränderten, um sie in einen aktuellen Bezug zu stellen (69).

Dem wachsenden Einfluss der Septuaginta-Forschung auf das Studium des neutestamentlichen Schriftgebrauchs wird McLay (2003) in *The Use of the Septuagint in New Testament Research* gerecht. Er macht vor allem auf Missverständnisse aufgrund mangelnder Kenntnisse der Materie in der neutestamentlichen Forschung aufmerksam.

In *Arguing with Scripture* untersucht Stanley (2004) die rhetorische Wirkung der Zitate auf die Leser. Weil in der vorliegenden Untersuchung auf die von Stanley entwickelte Methode zurückgegriffen wird, um die rhetorische Wirkung der Verweise auf die Vergangenheit Israels zu untersuchen, wird weiter unten detaillierter auf Stanleys Studie eingegangen (s. u. 1.4.6).

Watson (2004) stellt in *Paul and the Hermeneutics of Faith* die paulinische Schriftauslegung ins Verhältnis zur frühjüdischen Schriftauslegung. Grundmodell ist dabei eine Konversation in drei Richtungen, an der drei Parteien beteiligt sind: die Schrift selbst, Paulus als ihr christlicher Interpret und nichtchristliche frühjüdische Leser. Watsons Studie ist unterteilt in die paulinische Rezeption des Zwölfprophetenbuchs und die der Tora. Watson zeigt die Differenzen zwischen dem Schriftverständnis des Paulus und dem seiner frühjüdischen Zeitgenossen auf. Dabei distanziert sich Watson von Aspekten der neuen Paulusperspektive („new perspective on Paul“). Unter anderen kritisieren Stanley (2006) und Campbell (2006) Schwächen in der Methode Watsons und dessen Prämisse,

dass für Paulus die Schrift als Quelle seiner Erkenntnisse diene statt als Beleg, jedoch bietet Watsons Studie trotz dieser Kritik hilfreiche Einsichten über das Verhältnis zwischen Paulus und anderer frühjüdischer Schriftauslegung sowie der rhetorischen Wirkung der alttestamentlichen Bezüge. Watson legt dar, dass die ambivalente Sicht des Gesetzes nicht auf dem Ringen des Paulus um das richtige Verständnis zurückzuführen sei, sondern darauf, dass bereits das Alte Testament die Tora ambivalent beschreibe: Einerseits sei sie der Weg zum Leben und andererseits bringe sie den Tod. Die Sicht des Paulus entspringe also seiner Beschäftigung mit dem jeweils zugrunde gelegten Text.

In *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* vertritt Hays (2005) drei Thesen (viii): 1. Die Interpretation der Schriften Israels sei ein zentrales Anliegen des Paulus gewesen; 2. Wir können von Paulus lernen, die Schrift vertrauensvoll zu lesen; 3. Wenn wir seinem Beispiel folgen, wird die Vorstellung von der Schrift und der Welt radikal verändert. Abschließend geht Hays auch auf die Kritik an seinem Buch *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Hays 1989) ein.

Mit *Hearing the Old Testament in the New Testament* präsentiert Porter (2006) eine Aufsatzsammlung, in der verschiedene Einzelaspekte der neutestamentlichen Rezeption des Alten Testaments behandelt werden. Von besonderem Interesse für unser Thema sind die Aufsätze von J. W. Aageson, *Written Also for our Sake: Paul's Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10* (152–81) und *In the Face of the Empire: Paul's Use of Scripture in the Shorter Epistles* (182–212).

Ihrem *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* legen Beale und Carson (2007) folgende Leitfragen zugrunde (xxiv–xxvi): 1. In welchem neutestamentlichen Kontext steht das jeweilige Zitat oder die Anspielung? 2. Aus welchem alttestamentlichen Kontext stammt das Zitat oder die Anspielung? 3. Wie wird diese alttestamentliche Stelle im Frühjudentum verstanden? 4. Welche textkritischen Faktoren müssen beim Verständnis der Auslegung bedacht werden? 5. Nach diesen vorbereitenden Fragen wird nachgezeichnet, wie das Neue Testament sich an der betreffenden Stelle auf das Alte Testament bezieht. 6. Welche theologische Anwendung zieht der neutestamentliche Verfasser aus dem betreffenden alttestamentlichen Text? Der Kommentar fasst den Stand der Forschung für alle expliziten alttestamentlichen Zitate und viele Anspielungen und Paraphrasen zusammen, indem er die relevanten Abschnitte der neutestamentlichen Bücher behandelt.

In ihrem Sammelband *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture* legen Porter und Stanley (2008) einen Überblick über unterschiedliche Aspekte des Themas vor: die Arten der Bezugnahme auf das Alte Testament, die Schriftkenntnis des Paulus und seiner Leser,



intertextuelle Hintergründe sowie unterschiedliche hermeneutische Sichtweisen auf den Schriftgebrauch des Paulus.

Zum Schriftverständnis des Paulus sind ferner der Aufsatzband *Hellenistisches Christentum: Schriftverständnis, Ekklesiologie, Geschichte* von Koch (2008) und die Monografie *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* von Tiwald (2008) hilfreich. Koch (2008) thematisiert unter anderem die Funktion der Schrift bei Paulus (13–24), die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert (42–70), sowie Proselyten und Gottesfürchtige zur Zeit des Neuen Testaments (250–298). Tiwald (2008) behandelt unter anderem den Schriftgebrauch im Frühjudentum (50–62), die LXX und ihre Rezensionen (63–68) und das Verhältnis des Paulus zur Heiligen Schrift (83–183), wobei Tiwald auf die „Bibel“ des Paulus eingeht (83–120), auf seine exegetischen Methoden (121–143), sowie auf seine theologische Bildung (144–183).

Aus einem praktisch-theologischen Blickwinkel entfaltet Moyise (2010) in *Paul and Scripture* überblickartig die Bedeutung der Schrift im paulinischen Denken. Damit geht er auf die Diskussion über den gegenwärtigen Gebrauch und Missbrauch der Schrift ein.

Der bisherige Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, dass sich in den letzten Jahrzehnten das Interesse verschoben hat. Am Anfang stand die Zitationstechnik des Paulus im Fokus, dann wandte man sich auch anderen Bezugnahmen auf das Alte Testament wie Anspielungen zu, und inzwischen wird der Blick vom Text auf die daran beteiligten Personen, auf Paulus und seine Leser, sowie deren frühjüdischen Kontext, ausgeweitet.<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang sollen neben den allgemeinen Studien noch einige Titel vorgestellt werden, die sich spezieller mit dem Thema dieser Arbeit beschäftigen:

#### 1.4.2 Siegert (1985): Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11

Siegert (1985) untersucht speziell die Argumentation des Abschnitts Röm 9–11, wobei er sich nicht an die antike Rhetorik anlehnt, sondern an die moderne rhetorische Theorie von Perelman und Olbrechts-Tyteca ([1958] 2004). Siegert geht davon aus, dass Paulus in erster Linie durch die LXX geprägt war und dass es zweitrangig ist, durch welche Schule

---

<sup>6</sup> Etliche neuere Studien, die hier nicht aufgeführt wurden, setzen bei speziellen Themen an und ziehen dann zum Teil allgemeine Schlussfolgerungen auf die neutestamentliche Schriftauslegung. Dazu gehören beispielsweise Wolfe (1990) und Häfner (2000) zum Schriftgebrauch in den Pastoralbriefen, Hafemann (1995) zu 2Kor 3, Wilk (1998) zu Jesaja in den Paulinen, Ciampa (1998) zum Schriftgebrauch in Gal 1–2, Hofius (2002a) zum Psalter als Zeuge des Evangeliums, Waters (2006) zum Ende des Deuteronomiums in den Paulinen, White (2007) zur Erstlingsgabe im Neuen Testament.

(Jerusalem oder Tarsus) er zusätzlich noch eine rhetorische Ausbildung bekommen hat (23). Deshalb illustriert Siegert nach einer einleitenden Definition von Argumentation (16–22) zunächst die unterschiedlichen Aspekte der sogenannten „Neuen Rhetorik“ an Beispielen aus der LXX (23–84). Die Anwendbarkeit der modernen rhetorischen Theorie auf die LXX rechtfertigt für Siegert deren Anwendbarkeit auf den Römerbrief. Die Beispiele sind in 105 Kategorien gegliedert. Zu ihnen gehören zum Beispiel situative Aspekte wie der geistige Kontakt (25), der Redner und seine Zuhörerschaft (26) und die Anpassung des Redners an die Hörer (27), aber auch inhaltliche Aspekte wie Überreden und Überzeugen (28), selbstverständliche Annahmen (33), Werte (33), Topoi (35), und wirkungsbezogene Aspekte wie Einverständnisse bestimmter partikularer Zuhörergruppen (38) usw.

Nachdem Siegert auf diese Weise die Anwendbarkeit der „Neuen Rhetorik“ auf den Römerbrief begründet hat, erläutert er seine methodischen Anleihen aus Philosophie und Logik (85–90), Rhetorik und Kommunikationswissenschaft (90–92), Linguistik (92–101) Semiotik und Sprechakttheorie (101–107). Dann wendet er sich der Analyse von Röm 9–11 zu, wobei er zunächst die Einleitungsfragen klärt (108–111) und eine Gliederung des Römerbriefs darbietet (112–119), wobei seine Einteilung auf der Syntax basiert statt auf der Semantik oder Pragmatik (114).

Siegert kommt zu dem Ergebnis, dass die Argumentation des Paulus formal gesehen gekennzeichnet wird durch Dissoziationen und Antithesen, Analogien und Metaphern, Argumente *a fortiori*, Klimax, Kette und Enthymem. Als inhaltliche Charakteristika nennt Siegert Topoi, Werte, finale und kausale Argumentation, Vorbilder und Nicht-Vorbilder, Symbolbeziehung und Typologie, und schließlich Autoritäten. Als Charakteristika der Interaktion nennt Siegert das Eingehen auf die Hörer, *Argumenta ad Hominem* und *ad Personam*, *Ethos* und *Pathos*, Figuren der Vergegenwärtigung und der Kommunikation, Dialogstil, Ellipsen und Paradoxe als Stimuli zur Involvierung der Leser, sowie Ironie.

Siegerts Studie zeichnet sich dadurch aus, dass er Röm 9–11 nicht anhand von Charakteristika antiker Rhetorik untersucht, sondern die moderne rhetorische Theorie anwendet, die allgemeine und kulturübergreifende Prinzipien der Rhetorik beinhaltet. Dadurch kann Siegert seine Studie unvoreingenommener und ergebnisoffener beginnen als Forscher, die den Römerbrief als Dokument griechisch-römischer Rhetorik auffassen und aufgrund dieser Prämisse ausschließlich Strategien und Charakteristika antiker Rhetorik aufzuspüren versuchen. Zwar versucht Siegert nach seiner Untersuchung von Röm 9–11, allgemeine Aussagen über die Argumentation des Paulus zu formulieren, aber eine detaillierte Untersuchung von Röm 4 fehlt. Dennoch liefert Siegert eine gute Basis für die

vorliegende Studie.

#### 1.4.3 Neubrand (1997): Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden

Mit *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden* legt Maria Neubrand (1997) eine exegetische Studie zu Röm 4 vor. Nach ihrer eigenen Aussage ist dies die erste Monografie, die sich allein dem Abraham-Kapitel widmet (1). Ausgangspunkt dieser Studie ist die Frage, warum und wozu Paulus in Röm 4 in dieser Ausführlichkeit auf Abraham, den ersten der Väter Israels, eingeht und in welcher Hinsicht für ihn Abraham, Identitätsfigur des Judentums, auch für die nichtjüdische Jesusanhängerschaft von Bedeutung ist (1). Zunächst zeigt Neubrand durch einen Vergleich mit der frühjüdischen Darstellung Abrahams das spezifisch Neue bei Paulus auf, dass nämlich Paulus die Vaterschaft Abrahams nicht nur auf Juden, sondern auch auf Heidenchristen bezieht und auch auf diese den Erwählungstitel „Abrahams Same“ bezieht (6). Vor diesem Hintergrund hinterfragt Neubrand bezogen auf den gesamten Römerbrief das verbreitete Verständnis von Röm 4 als Schriftbeweis, denn das Abraham-Kapitel habe nicht nur bestätigende Funktion, sondern verfolge durchaus ein eigenes Argumentationsziel (2, 73–77), das den Gedankengang des Römerbriefs inhaltlich weiterführe.

Neubrand greift auch moderne sprachwissenschaftliche, kommunikations- und argumentationstheoretische Erkenntnisse auf (27). Um die semantische Bedeutung von Sätzen herauszuarbeiten, untersucht sie die Zuordnungsverhältnisse einzelner Syntagmen und orientiert sich dabei an der Valenz des Verbs (27). Anhand von Gliederungsmerkmalen wird die thematische Textstruktur erarbeitet (27–27). Auf dieser Grundlage wird die Argumentation von Röm 4 analysiert (28). Das Argumentationsziel von Röm 4 bestehe genau darin, die Leser von dem gegenüber dem frühjüdischen Abrahambild spezifisch Neuen zu überzeugen: der Ausweitung der Vaterschaft Abrahams und der Bezeichnung „Same Abrahams“ auch auf die nichtjüdischen Gläubigen (169). Dabei setzt Neubrand als Adressaten die nichtjüdischen Jesusanhänger in Rom voraus, die wesentlich aus den sogenannten „Gottesfürchtigen“ – also dem Judentum nahestehenden Nichtjuden – stammten (88–96). Für die Argumentationsanalyse sei eine „funktionale“ Analyse, die nach der Bedeutung der vorhandenen Argumente frage, nicht ausreichend, sondern eine „materiale“ Analyse sei gefordert, die auch nach implizierten Prämissen und Thesen suche (169). Neubrand unterscheidet auch zwischen Haupt- und Stützargumenten und zeigt, dass dem Wissen um Abraham und den Schriftzitate in Röm 4 eine entscheidende Bedeutung für die Argumentation zukomme (169–170). Bezogen auf die paulinische Argumentation sucht Neubrand nach Parallelen zur späteren rabbinischen

Exegese (170–174) und zur hellenistischen Rhetorik (174–176). Nach diesen grundlegenden Überlegungen folgt eine Detailanalyse von Röm 4 (178–290) mit einer abschließenden knappen Würdigung (291–294).

Neubrand liefert eine fundierte Exegese zu Röm 4, wobei sie sich auf die Argumentation innerhalb des Kapitels konzentriert. Was jedoch bei Neubrand fehlt, ist die leserorientierte Perspektive bei der Argumentationsanalyse. So bleibt die Wirkung bestimmter Formulierungen auf die Leser teilweise unberücksichtigt, beispielsweise die Brisanz der Formulierung „Erben der Welt“ in V. 13 (246–261) für die römischen Adressaten als Bewohner der damaligen Reichshauptstadt (Haacker 2006, 117). Neubrand übersieht auch die für jüdische Leser negative Konnotation der Bezeichnung „Unbeschnittenheit“ in V. 12 (Jewett 2007, 320), was aber durch ihre Prämisse, dass Paulus nur an nichtjüdische Jesusanhänger schreibe, erklärt werden kann.

Neubrand's Studie ist ein hilfreicher Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit. Allerdings ist die leserorientierte Argumentationsanalyse zu ergänzen. Ferner beschäftigt sich Neubrand ausschließlich mit Röm 4, sodass der Bezug zu den übrigen Rückgriffen auf Episoden aus der Vergangenheit Israels in Röm 9 und 11 fehlt.

#### 1.4.4 Schließer (2007): Abraham's Faith in Romans 4

In *Abraham's Faith in Romans 4* legt Schließer (2007) den Schwerpunkt auf die Rezeption von Gen 15,6, zunächst allgemein und dann speziell in Röm 4. Nach einem einleitenden Überblick (1–6) arbeitet Schließer im zweiten Kapitel die Auslegungsgeschichte in Bezug auf das paulinische Glaubenskonzept auf (7–78). Dabei orientiert er sich an den Kategorien Glaube und Umkehr (13–22), Glaube und Mystizismus (23–31), Glaube und Taufe (32–36), Glaube und Gehorsam (37–44), Glaube als heilsgeschichtliches Geschehen (45–53), dem Verstehenshorizont von Glauben (54–66), und dem Glauben Christi (67–78). Das dritte Kapitel behandelt die christliche Auslegungsgeschichte von Gen 15,6 (79–151), während das vierte Kapitel der jüdischen Auslegungsgeschichte von Gen 15,6 bis zum Frühjudentum gewidmet ist (152–220). Im fünften Kapitel wird auf Röm 4 eingegangen (221–390): Zunächst wird der aktuelle Forschungsstand über das Leitthema von Röm 4 dargestellt, dann die Entfaltung des Glaubens in den ersten vier Kapiteln des Römerbriefs, und zuletzt geht Schließer auf die individuelle Partizipation am Glauben ein. Im letzten Kapitel werden die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst und ein Ausblick gegeben.

Schließer bietet einen gründlichen und sehr hilfreichen Überblick über die Forschungsgeschichte von Röm 4 und über die frühjüdische Rezeption von Gen 15,6. Er zeigt, dass zwei Versionen von Gen 15,6 im Umlauf waren: eine Form mit aktivem Verb

(„Gott rechnete an“, vgl. MT) und eine mit passivem Verb („es wurde angerechnet“, vgl. LXX), wobei er mit der passiven Form schon vor der Septuaginta-Übersetzung rechnet (217–218). Schließer erkennt einerseits, dass Paulus Abraham als Prototyp für christlichen Glauben sehe, weil Abraham als Unbeschnittener glaubte. Andererseits beobachtet Schließer, dass Paulus Gen 15,6 radikalisiert, verallgemeinert und „eschatologisiert“ (429). Da Schließer Röm 4 speziell unter der Fragestellung nach der πίστις betrachtet, gibt es mit der Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit Israels für die Argumentation im Römerbrief nur begrenzte Überschneidungen.

#### 1.4.5 Gadenz (2009): Called from the Jews and the Gentiles

Auch P. T. Gadenz (2009) analysiert in *Called from the Jews and the Gentiles* speziell die Kapitel 9–11 des Römerbriefs. Trotz zahlreicher Studien zu diesen Kapiteln hält er aufgrund zweier Tendenzen der neueren Paulusforschung seine erneute Untersuchung für gerechtfertigt: zum einen die zunehmende Anwendung der rhetorischen Analyse auf die paulinischen Briefe und zum anderen die stärkere Wahrnehmung der jüdischen Prägung des Juden Paulus, vor allem in Bezug auf die Frage, inwiefern Paulus in seinem Umgang mit den Schriften von seinen jüdischen Voraussetzungen geprägt ist (3).

Das erste Kapitel (15–84) gibt einen Überblick über den Abschnitt Röm 9–11. Weil die Paulusbriefe zum Vorlesen geschrieben wurden, setzt Gadenz intendierte Hilfen zum Einprägen voraus und sucht deshalb zunächst nach einem mündlichen Modell für die Struktur. Dann wird der rhetorische Aufbau des Abschnitts und seiner Unterabschnitte untersucht, um dem Argumentationsgang zu folgen. Gadenz zeigt, dass die drei Unterabschnitte (Röm 9,6–29; 9,30–10,21; 11,1–32) einen konzentrischen Chiasmus bilden und von einer Einleitung (Röm 9,1–5) und einem Schluss (Röm 11,33–36) gerahmt sind. Nach Gadenz bereiten die ersten zwei Unterabschnitte (Röm 9,6–29; 9,30–10,21) exkursartig das Hauptthema von Röm 9–11 vor, das dann im dritten Unterabschnitt (Röm 11,1–32) entfaltet wird: die Folgen von Israels Ablehnung Jesu als Messias.<sup>7</sup>

Nach dieser Strukturanalyse beschäftigt sich Gadenz mit dem alttestamentlichen Hintergrund von Röm 9–11, wobei er besonders auf drei Aspekte der jüdischen Eschatologie eingeht: die Sammlung Israels, die Rettung der Völker und die Erwartung des davidischen Messias. In Anlehnung an Aletti (1991, 141–142) untersucht Gadenz auch Paralle-

---

<sup>7</sup> „In this reading, the first two subsections in Rom 9–11 are understood as necessary ‚digressions‘ (in the technical sense of the word) in which Paul addresses potential objections and introduces the concepts (such as the remnant the hardening of a part of Israel, and Israel’s jealousy of the Gentiles’ coming to salvation) which are necessary for dealing with the issue in Rom 11“ (Gadenz 2009, 9).

len zwischen Röm 9–11 und nachexilischen Bußpsalmen als mögliche Vorlage für den Gebrauch der Schrift in Röm 9–11. In beiden Gattungen findet sich eine dreiteilige Abfolge: die Bekräftigung von Gottes Gerechtigkeit und Macht, das Bekenntnis von Israels Schuld und das Flehen um Gottes Gnade und Rettung.

Danach geht Gadenz auf die Bedeutung und den Gebrauch von Schlüsselwörtern in Röm 9–11 ein, z. B. „Juden“, „Israel/Israeliten“ und „Völker/Heiden“.

Nach dieser Untersuchung des gesamten Abschnitts Röm 9–11 werden in den nächsten drei Kapiteln speziell die drei Unterabschnitte untersucht, Röm 9,6–29 in Kapitel 2 (Gadenz 2009, 85–135), Röm 9,30–10,21 in Kapitel 3 (136–166), und Röm 11,1–32 in Kapitel 4 (167–317). Dabei geht Gadenz davon aus, dass jeder der drei Unterabschnitte eine rhetorische Untereinheit bildet, die aus einer These und der Beweisführung zu dieser These besteht. Deshalb wird jeweils der rhetorische Aufbau des Unterabschnitts untersucht, bevor eine Exegese zu ausgewählten Teilen erfolgt. Die Exegese umfasst die klassischen Komponenten Textkritik, syntaktische und semantische Analyse. Der Schwerpunkt liegt auf denjenigen Versen, die sich bei der rhetorischen Analyse herauskristallisiert haben. Allein vom Umfang her wird deutlich, dass Gadenz dem dritten Unterabschnitt (Röm 11,1–32) in Kapitel 4 besondere Bedeutung beimisst, weil er dort den Schwerpunkt der Argumentation sieht.

Im fünften Kapitel (318–328) werden die Ergebnisse der Studie unter vier Gesichtspunkten zusammengefasst: 1. die rhetorische Analyse von Röm 9–11, 2. das Konzept der eschatologischen Restauration Israels und sein alttestamentlicher Hintergrund, 3. Folgerungen für die Exegese von Röm 9–11 und 4. die paulinische Ekklesiologie nach Röm 9–11.

Inhaltlich wird die Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit Israels für die Argumentation in Röm 9–11 nur bedingt gestreift. Gadenz betrachtet vorrangig die alttestamentlichen Zitate und die damit zusammen hängenden Konzepte, die für das Verständnis von Röm 9–11 eine Rolle spielen. Da er sich ausschließlich mit Röm 9–11 beschäftigt, fehlt die Verknüpfung zu Röm 4. Obwohl Gadenz andere Akzente setzt, können viele seiner Ergebnisse dennoch in die eigene Untersuchung der relevanten Abschnitte von Röm 9–11 einfließen.

Methodisch bestätigt Gadenz die Bedeutung einer rhetorischen Untersuchung für das Verständnis der Argumentation. Er lehnt sich dabei an die hellenistisch-römische Rhetorik an, betont aber, dass eine solche Analyse flexibel gehandhabt werden muss, indem vom Text her das rhetorische Konzept gesucht und nicht ein bestehendes rhetorisches Modell auf den Text angewandt wird.

#### 1.4.6 Stanley (2004): Arguing with Scripture

In seiner Studie *Arguing with Scripture* entwickelt Stanley (2004) eine innovative Methode zur Untersuchung der rhetorischen Wirkung der alttestamentlichen Zitate in den paulinischen Briefen und demonstriert sie an ausgewählten Beispielen. Zunächst hinterfragt Stanley neun Prämissen, die die Untersuchung der paulinischen Verwendung des Alten Testaments in der Vergangenheit bestimmt haben (39–61):

1. *Die Adressaten erkannten die Autorität der jüdischen Schriften als Quelle der Wahrheit und als Maßstab für den christlichen Lebenswandel an* (40): Stanley hält diese Annahme nicht für gesichert, weil wir die Leser nur aus der paulinischen Perspektive kennen. Er hält es aber für wahrscheinlich, dass die generelle Wertschätzung der Schrift, die aus anderen Bereichen der frühen Kirche bekannt ist, auch auf die paulinischen Gemeinden zutrifft.
2. *Paulus und seine Adressaten hatten relativ freien Zugang zur Septuaginta und konnten jederzeit auf sie zurückgreifen* (41–43): Stanley macht darauf aufmerksam, dass zur Zeit des Neuen Testaments „die Septuaginta“ (s. o. 1.3) aus einzelnen Schriftrollen bestand, die so teuer waren, dass ihr Erwerb nur wohlhabenden Mitgliedern der Oberschicht vorbehalten war. Aufgrund der zunehmenden Spannungen zwischen Christen und Synagogen hält Stanley es für unwahrscheinlich, dass ein Zugriff auf die dort vorhandenen Schriften uneingeschränkt möglich war.<sup>8</sup> Die Verfügbarkeit der Schriften war demnach begrenzt.
3. *Die Adressaten lasen und studierten die jüdischen Schriften regelmäßig während seiner Abwesenheit* (43–46): Diese Prämisse hängt mit der vorigen zusammen. Aufgrund des hohen Anteils an Analphabeten in der griechisch-römischen Gesellschaft schließt Stanley, dass auch in den paulinischen Gemeinden nur wenige Gebildete die Schriften studieren konnten.
4. *Die paulinischen Adressaten konnten alle seine alttestamentlichen Zitate, Anspielungen und „Echos“ erkennen* (46–48): Diese Annahme lässt Stanley höchstens für die wenigen Empfänger gelten, die die Schriften gründlich kannten: vor allem gebildete Judenchristen und einzelne Heidenchristen, wobei nach Stanley die Adressaten vor allem aus Heidenchristen bestanden. Das Phänomen der „Echos“ deutet nach Stanley auf die Schriftkenntnis des Paulus, nicht die seiner Adressaten.
5. *Paulus verfasste seine Briefe in der Erwartung, dass die Empfänger den Hintergrund und Kontext der alttestamentlichen Bezüge kennen und und sie darin einordnen können* (48–52):

---

<sup>8</sup> Dagegen geht Fisk (2008, 157–185) von einem starken Einfluss der Synagogen auf die Schriftkenntnis der stadtrömischen Christen aus.

Trotz der hohen Analphabetenrate traut Stanley den Adressaten eine Kenntnis von einzelnen Schriftpassagen wie dem Dekalog oder einzelnen alttestamentlichen Gestalten zu, macht jedoch darauf aufmerksam, dass die Schriftkenntnis, die ein Verständnis von Zitatverkettungen wie in Gal 3,6–14 oder Röm 9–11 erfordert, weit über eine grobe Kenntnis hinausgeht.<sup>9</sup> Paulus könne außerdem nicht genau gewusst haben, welche Passagen der Schrift seinen Adressaten vertraut waren und welche nicht. In der Antike sei es außerdem üblich gewesen, dass gebildete Autoren vor allem für gebildete Leser geschrieben hätten, sodass man von Paulus nicht erwarten könne, so zu schreiben, dass alle Ungebildeten seiner Argumentation folgen können. Durch seine Schriftkenntnis zeige sich Paulus ferner den Adressaten überlegen, was seine Autorität steigere.<sup>10</sup>

6. *Paulus kannte und berücksichtigte selbst den alttestamentlichen Kontext der Zitate (52–54)*: Dagegen wendet Stanley ein, dass Paulus einige Zitate gegen ihren ursprünglichen Kontext verwendet. Stanley erwägt deshalb, dass Paulus auf eine Testimoniensammlung der Urgemeinde oder auf eine selbst zusammengestellte Zitatsammlung (*Florilegium*) zurückgriff. In beiden Fällen wäre die Verknüpfung zwischen Zitat und ursprünglichem Kontext allein durch das Gedächtnis des Autors gewährleistet. Heute irritierender Schriftgebrauch könnte daraus resultieren, dass Paulus der ursprüngliche Zusammenhang nicht mehr zugänglich war.
7. *Paulus erwartete von seinen Lesern, dass sie seine Schriftauslegungen überprüfen und akzeptieren (54–57)*: Dagegen weist Stanley noch einmal auf die Analphabetenrate hin, die eine intensive Beschäftigung mit den Schriften für die meisten Leser unmöglich macht. Ferner genügt nach Stanley allein die Kenntnis des Kontexts der Zitate nicht, um dem Gedankengang des Paulus folgen zu können. Die Beobachtung, dass Paulus viele der Zitate mit erläuternden Anmerkungen versieht, deutet nach Stanley darauf hin, dass Paulus kaum Schriftkenntnisse bei den Lesern voraussetzt.
8. *Paulus erwartete, dass jede Person in seinen Gemeinden die Schriftzitate gleichermaßen würdigte (57–59)*: Stanley beobachtet, dass Paulus durchaus die Unterschiede seiner Leser in Bezug auf sozialen Status, Bildung und religiösen Hintergrund kennt. Die Skala reicht von männlichen gebildeten Juden, die seiner Argumentation anhand des Alten Testaments am besten folgen können, bis zu Nichtjüdinnen mit geringer Bildung, die

---

<sup>9</sup> Bei den Galatern etwa rechnet Stanley (2004) mit einer groben Kenntnis des alttestamentlichen Kontexts aus dem Gedächtnis: „This is precisely the kind of skeletal summary that could be passed on in oral form and recalled later by an illiterate congregation“ (117 Anm. 10).

<sup>10</sup> Damit ist auch die Frage nach Macht und Machtausübung durch Paulus berührt (vgl. dazu Ehrensperger 2009). Auf diese Funktion des Schriftgebrauchs wird unten in Kapitel 2.2 eingegangen.



ihr am wenigsten folgen können. Dies ist für Stanley jedoch kein Grund zu der Annahme, dass Paulus sich vorwiegend an jüdische Männer wendet. Im Blick auf den Autoritätsgewinn, den Paulus besonders bei ungebildeten Lesern durch Demonstration seiner Schriftkenntnis bewirkt, hält er es für wahrscheinlich, dass Paulus sich vor allem an solche Leser wendet.

9. Die „Bedeutung“ eines alttestamentlichen Zitats kann am besten erfasst werden, indem dessen paulinischer Gebrauch untersucht wird (59–60): Stanley weist darauf hin, dass sich aus literaturwissenschaftlicher Sicht die Bedeutung eines Texts durch die Interaktion zwischen Autor, Text und Lesern ergibt. Damit begründet Stanley die Notwendigkeit, bei der Interpretation die Leser mit zu berücksichtigen.

Nachdem Stanley diese oft ungenannten Prämissen für die Untersuchung des paulinischen Schriftgebrauchs hinterfragt hat, entwickelt er eine Methode, um die rhetorische Wirkung der Zitate auf die Leser zu analysieren. Diese Methode baut auf dem rhetorischen Modell von E. White (1992) auf (Stanley 2004, 14–21). Stanley liest die Texte aus drei unterschiedlichen Perspektiven, die durch ein unterschiedliches Maß an Schriftkenntnis charakterisiert sind (68–69):

- Das „informed audience“ kennt den ursprünglichen Kontext jedes Zitats und kann sich deshalb auf einen kritischen Dialog mit Paulus einlassen.
- Das „competent audience“ hat genau das Maß an Kenntnis, das nötig ist, um der Argumentation des Paulus folgen zu können. Es kennt aber keine Details über den ursprünglichen Kontext, sodass die Möglichkeit kritischer Einwände eingeschränkt ist.
- Das „minimal audience“ verfügt nur über eine sehr begrenzte Schriftkenntnis. Der ursprüngliche Kontext der Zitate ist ihm weitgehend unbekannt, sodass es auf die Darstellung des Paulus angewiesen ist, ohne sie kritisch hinterfragen zu können.

Zur Demonstration der Methode untersucht Stanley ausgewählte Stellen aus dem ersten und zweiten Korintherbrief sowie dem Galater- und Römerbrief (75–170) und kommt zu dem Ergebnis, dass Paulus sich hauptsächlich an Leser mit mittlerer bis geringer Schriftkenntnis wendet (171–183).

Die Methode von Stanley ermöglicht es, die Texte zunächst mit wenigen Vorentscheidungen über die Schriftkenntnis zu lesen und auf dieser Basis die Wirkung zu evaluieren. Während Stanley sich ausschließlich auf die alttestamentlichen Zitate beschränkt, können die Grundzüge seiner Methode auf die vorliegende Fragestellung angewandt werden, um die rhetorische Wirkung der Argumentation mit der Vergangenheit Israels zu untersuchen.

#### 1.4.7 Schlussfolgerungen für diese Studie

Bei der Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit Israels für die Argumentation im Römerbrief kann auf bisherige Erkenntnisse zur Zitation und auch zu sonstigen Bezügen auf das Alte Testament zurückgegriffen werden. Ebenso fließen die neueren Forschungsergebnisse zur Prägung von Paulus und seinen Lesern ein. Die von Stanley (2004) entwickelte Methode kann für die vorliegende Untersuchung angepasst werden, um die rhetorische Wirkung auf die Leser zu analysieren, die in der bisherigen Forschung wenig berücksichtigt wurde. Vor diesem Hintergrund soll die Frage beantwortet werden, *wie, zu welchem Zweck und mit welcher möglichen Wirkung Paulus die Vergangenheit Israels als Argument im Römerbrief verwendet.*

### 1.5 Forschungsmethode

Da die vorliegende Untersuchung das Ziel hat, die argumentative Bedeutung der Vergangenheit Israels im Römerbrief herauszuarbeiten, ist es methodisch naheliegend, die relevanten Stellen unter rhetorischen Gesichtspunkten zu untersuchen. Grundsätzlich werden bei der rhetorischen Analyse zwei Ansätze unterschieden: Der eine beschäftigt sich mit der rhetorischen Komposition des Texts im Vergleich mit der antiken Rhetorik, der zweite konzentriert sich auf die persuasiven Auswirkung auf die Leser (Mitchell 2009, 505).<sup>11</sup> Bei dieser zweiten Form ist die Untersuchung des rhetorischen Aufbaus eines Texts nur eine Vorstufe, um die argumentative Wirkung auf die Leser zu untersuchen. Der Fokus liegt auf den Wechselwirkungen zwischen dem Autor, dem Text und den Lesern (323). Die rhetorische Analyse ist also ein soziolinguistischer Ansatz, weil sie sowohl den Text als auch dessen Autor und Leser im Blick hat (Möller 2005, 690).

Trotz zahlreicher rhetorischer Untersuchungen zum Römerbrief beobachtet Stanley (2008a, 6–7), dass speziell der paulinische Schriftgebrauch bisher selten aus rhetorischer Perspektive untersucht wurde. Einige Exegeten äußern Skepsis gegenüber der Anwendung von Kriterien antiker Rhetorik auf neutestamentliche Briefe. Schnabel (2006, 348–349) fasst die methodischen Bedenken wie folgt zusammen:

- 1) In der Vergangenheit sei nicht präzise unterschieden worden zwischen Rhetorik im universalen Sinn, wo es je nach Kultur unterschiedliche Mittel der Überzeugung gibt, und im formalen Sinn, wo Kriterien eines bestimmten rhetorischen Modells angewendet werden, beispielsweise der hellenistischen-römischen Rhetorik.

---

<sup>11</sup> Mit anderen Worten: Die Kunst der Komposition – „art of composition“ – und die Kunst des Überzeugens – „art of persuasion“ (Möller 2005, 689).

- 2) Häufig sei die Einordnung in rhetorische Kategorien *a priori* geschehen und nicht anhand von Einzelbeobachtungen geprüft worden (vgl. Classen 2009, 156–161).
- 3) Antike Handbücher gäben den Rat, dass der Redner seine Beherrschung der Theorie verbergen solle, weshalb nicht die Parallelen, sondern die Abweichungen von rhetorischen Regeln aussagekräftig seien (vgl. Classen 2009, 167).
- 4) Antike Briefe seien nicht an ein bestimmtes Thema gebunden und behandelten auch nicht nur ein einziges Thema, weshalb z. B. die Zuordnung zu einer einzigen rhetorischen Gattung problematisch sei (vgl. Möller 2005, 691; Olbricht 2008, 16).
- 5) Nach antikem Verständnis seien Rhetorik und Epistolographie voneinander zu unterscheiden (vgl. Classen 2009, 152.161–163; Watson 2010, 172–173).
- 6) Einzelne brauchbare Ergebnisse rhetorischer Exegesen rechtfertigten noch nicht die normative Anwendung rhetorischer Analyse auf die neutestamentlichen Briefe.
- 7) Die Ähnlichkeiten zwischen antiken Briefen und Reden sei nicht formal, sondern funktional bedingt, da Sprache oft in unterschiedlichen Gattungen pragmatisch für ähnliche Zwecke verwendet werde (vgl. Watson 2010, 173).
- 8) Es sei unwahrscheinlich, dass Paulus seine „Brüder“ in den Gemeinden mit der präzisen Rhetorik eines Juristen oder mit der exakten Redeweise eines Politikers oder im Stil eines öffentlichen Redners anspreche.

Diesen Vorbehalten stellt Schnabel (2006, 250) vier Argumente für die rhetorische Analyse gegenüber:

- 1) Die Tatsache, dass viele Autoren oder Redner im Einklang mit den Ratschlägen der antiken Rhetorik übereinstimmten, ohne diese zu kennen, zeige, dass die Praxis älter sei als die Theorie (vgl. Watson 2010, 169). Ähnlich schreibt Vorster (2009, 517): „Therefore, just as we cannot assume that Paul was specifically trained in rhetoric and that his epistles were structured according to the division of speeches, it would be quite legitimate to argue that the *practice* of speech structuring would have generated sensitivity for ‚structuring‘ albeit not always in terms of rhetorical practice.“
- 2) Für Paulus lasse sich wahrscheinlich machen, dass er Kenntnisse der klassischen Rhetorik habe (vgl. Watson 2010, 173–174). Die Auffassung von Vegge (2006, 462), Paulus habe eine formale rhetorische Ausbildung durchlaufen, hält Classen (2009, 155) jedoch mit Recht für problematisch, weil die Briefe des Paulus nur bedingt Rückschlüsse auf seine Bildung zulassen. Plausibler ist deshalb der Ansatz von Siegert (1985), die rhetorischen Fähigkeiten des Paulus in erster Linie auf dessen Umgang mit der LXX zurückzuführen (23) und die Entscheidung über die darüber hin-

aus gehende formale Ausbildung offen zu lassen.

- 3) Die rhetorische Analyse sei nicht auf die klassische Rhetorik zu beschränken und sei flexibel anzuwenden (vgl. Möller 2005, 691).
- 4) Die rhetorische Analyse in der Biblexegese könne als analytische Methode verstanden werden, die literarische, soziologische und historische Anliegen miteinander verbinde (vgl. Classen 2009, 169–172).

Diesen Argumenten ist der Hinweis von Witherington (1998, 89–129) hinzuzufügen, dass die Briefe mündlich vorgetragen wurden und ihre Wirkung auf die Leser/Hörer im Wesentlichen dem Hören einer Rede entspricht, weshalb eine rhetorische Analyse der Briefe angemessen sei (89). Ähnlich argumentiert Watson (2010, 173): „Since Paul’s epistles were read to the house churches in order to persuade them, they functioned like speeches central to rhetorical practice.“ Diese Auffassung wird von Studien antiker jüdischer und griechischer Briefe durch Head (2009a; 2009b) bestätigt: Nach Head hatten die Übermittler von Briefen in der Antike nicht nur die Aufgabe, die Briefe beim Empfänger abzuliefern, sondern auch deren Inhalt mündlich zu erläutern und gegebenenfalls ausführlicher darzustellen: „On occasions the named letter-carrier did function in some way or another to ‚represent‘ the sender, to expand on details within the letter, and even to expound and reinforce the primary message of the letter in oral communication“ (Head 2009b, 297). Für den Römerbrief wurde bereits in der Vergangenheit Phoebe (Röm 16,2) als Übermittlerin vorgeschlagen (Head 2009b, 280).<sup>12</sup>

Die genannten Vorbehalte gegenüber der rhetorischen Analyse beziehen sich vor allem auf die Anwendung von Kriterien der antiken Rhetorik auf die neutestamentlichen Briefe. Umstritten ist nicht, ob es sich beim Römerbrief um ein argumentatives Schreiben mit rhetorischen Strategien handelt. Umstritten ist jedoch, inwiefern diese rhetorischen Merkmale mit der hellenistisch-römischen Rhetorik zusammenhängen und ob diese *spezielle* Form der Rhetorik als Maßstab für den Römerbrief – und andere Briefe des Neuen Testaments – vorausgesetzt werden kann. Daher können rhetorische Analysen unterschiedliche Formen haben.

Tate (2006, 323) unterscheidet drei Ausprägungen rhetorischer Analyse: den traditionellen Ansatz, die Kombination von traditionellem und neuzeitlichem Ansatz, und den neuzeitlichen oder modernen Ansatz.

Der traditionelle Ansatz wird nach Tate am häufigsten angewandt (323). Er orientiert sich an der antiken Rhetorik und versucht, deren Charakteristika in dem zu untersu-

---

<sup>12</sup> Zur Einordnung der paulinischen Briefe in das antike hellenistische Briefwesen vergleiche ferner Richards (2004) und Stirewalt (2003).

chenden Text aufzuspüren. Dazu zählen zum Beispiel drei Arten des Appells (*Logos*, *Ethos*, *Pathos*),<sup>13</sup> zwei Arten von Überzeugungsmitteln<sup>14</sup> und die fünffache Aufteilung des rhetorischen Prozesses: Sammeln von Material, Gliederung der Rede, stilistische Verfeinerung, Einprägung ins Gedächtnis und Vortrag der Rede (Vorster 2009, 517–533).

Dabei erfolgt die rhetorische Analyse in fünf einzelnen Schritten (vgl. Watson 2010, 169): 1) Abgrenzung der rhetorischen Einheiten, 2) Untersuchung der rhetorischen Situation, 3) Identifikation der rhetorischen Gattung, 4) Untersuchung des rhetorischen Stils bzw. der Strategie, und 5) Untersuchung der rhetorischen Wirkung auf die Leser. Möller (2005, 691) weist auf die Gefahr einer zu starren Anwendung dieser Schritte hin. Beispielsweise kann die Gattungsanalyse problematisch sein, wenn der Text mehreren Gattungen zuzuordnen ist oder wenn keine der aristotelischen Gattungen zum Text passt (691–692). Deshalb seien Kriterien antiker Rhetorik flexibel zu handhaben.

Etliche moderne Untersuchungen zur Rhetorik im Römerbrief bauen auf der antiken Rhetorik auf, wenden diese aber flexibel an und versuchen, sie mit neuzeitlichen Erkenntnissen aus der Linguistik zu kombinieren. Zu Vertretern dieses Ansatzes zählen unter anderem Witherington (2004) Jewett (2007) und Gadenz (2009). Obwohl sie im Detail zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, fassen sie gemeinsam den Römerbrief als Dokument antiker Rhetorik auf und interpretieren ihn entsprechend.<sup>15</sup>

Weitgehend losgelöst von der antiken Rhetorik arbeiten Neubrand (1997) und Siegert (1985). Sie untersuchen anhand moderner sprachwissenschaftlicher Methoden Teile des Römerbriefs. Siegert weist nach, dass diese Methoden auf antike Texte wie die LXX angewandt werden können (s. o. 1.4.2), womit er die Legitimität dieser Methode auch für den Römerbrief untermauert. Der Vorteil einer Loslösung von der antiken Rhetorik be-

---

<sup>13</sup> *Logos* bezeichnet die Argumente selbst, *Ethos* bezeichnet die moralische Integrität des Redners, und *Pathos* bezeichnet die emotionale Stimulation des Zuhörers.

<sup>14</sup> Aristoteles unterscheidet die *ἔντεχνοι πίστεις* (kunstgemäße Überzeugungsmittel) von den *ἄτεχνοι πίστεις* (kunstfremde Überzeugungsmittel), die nicht durch die genuine Leistung des Redners zustande gekommen sind, beispielsweise Zeugenaussagen oder Gesetzesparagrafen (vgl. Wolf 2006, 87–88; Rapp 2002, 140).

<sup>15</sup> Jewett wendet in seinem Aufsatz „Following the Argument of Romans“ (Jewett 1991) und in seinem Römerkommentar (Jewett 2007) die Kriterien antiker Rhetorik an und identifiziert so vier „Beweise“ im Hauptteil des Römerbriefs, die die These in Röm 1,16f untermauern: *confirmatio* (Röm 1,18–4,25), *exornatio* (Röm 5,1–8,39), *comparatio* (Röm 9,1–11,30), und *exhortatio* (Röm 12,1–15,13). Etwas flexibler wendet D. Kim (2000) die antike rhetorische Kritik bei seiner Untersuchung von Röm 9–11 an. Nach einer methodischen Reflexion untersucht er die rhetorische Situation des Römerbriefs sowie die rhetorische Einheit und die rhetorische Situation von Röm 9–11. Schließlich folgt eine detaillierte rhetorische Analyse von Röm 9–11. Als rhetorische Situation setzt Kim die Gerichtsrede voraus, weil Paulus Gott gegen den Vorwurf verteidige, dass sein Wort hinfällig geworden sei. Kim teilt Röm 9–11 wie folgt ein: *Exordium* (Röm 9,1–5), *Propositio* (Röm 9,6a), *Probatio* (Argument 1: Röm 9,6b–29; Argument 2: Röm 9,30–10,21; Argument 3: Röm 11,1–11,32) und *Peroratio* (11,33–36).

steht darin, dass die Analyse mit weniger Vorbehalten begonnen werden kann. Es ist eher möglich, beim Text anzusetzen und von ihm her die rhetorische Strategie zu erarbeiten, anstatt sich anfänglich für ein antikes rhetorisches Modell zu entscheiden und dann dessen Übereinstimmung mit dem Text nachzuweisen.

Noch offener geht Tolmie (2005) bei seiner rhetorischen Analyse des Galaterbriefs vor. Er distanziert sich aus zwei Gründen von der antiken Rhetorik: Einerseits bestehe die Gefahr, zu stark von einem rhetorischen Modell auf den Text zu schließen, anstatt die rhetorischen Eigenschaften aus dem Text zu erarbeiten (24). Andererseits stehe man bei Anwendung der antiken Rhetorik unter dem Zwang, Paulus in irgendeiner Weise mit der antiken Rhetorik in Verbindung zu bringen (24–25). Tolmie weist zudem darauf hin, dass antike Handbücher zur Rhetorik keinesfalls ein einheitliches Regelwerk darstellen, sondern sich von Autor zu Autor voneinander unterscheiden (25–26). Deshalb sei es unpräzise, zusammenfassend von „der“ antiken Rhetorik zu sprechen. Außerdem seien die antiken Rhetorikhandbücher nicht verfasst worden, um Reden mit ihrer Hilfe zu bewerten, sondern um Reden effektiv auszuarbeiten (26). Daher entscheidet sich Tolmie für einen eigenen Ansatz, der beim Text beginnt und von ihm her versucht, die rhetorische Strategie zu erarbeiten (28): „In practical terms: the rest of this study will present a text-centred descriptive analysis of the way in which Paul attempts to persuade the Galatians.“

Abweichend von sonstigen Gliederungen zum Galaterbrief teilt Tolmie den Brief in achtzehn Unterabschnitte ein. Kriterium für einen neuen Unterabschnitt ist ein deutlicher Wechsel in der rhetorischen Strategie (29). Wo ein solcher Wechsel beobachtet werden kann, beginnt für Tolmie ein neuer Abschnitt. Für jeden der so gefundenen Unterabschnitte wird dann die vorherrschende rhetorische Strategie – „the dominant rhetorical strategy“ (28) – gesucht. Dazu beantwortet Tolmie zwei grundlegende Fragen (28): 1) „Wie kann man die primäre rhetorische Absicht des Paulus in diesem Abschnitt beschreiben?“ und 2) „Wie versucht Paulus, dieses Ziel zu erreichen?“ Nach dieser grundlegenden Einordnung analysiert Tolmie die rhetorische Strategie des Abschnitts im Detail, wobei er keiner festgelegten Methode folgt (28). Je nach Abschnitt untersucht er die Art der Argumente (z. B. Berufung auf göttliche Autorität, Berufung auf Erfahrung usw.) oder die Art der Argumentation (z. B. Dissoziation von Bund und Gesetz). Er unterscheidet auch zwischen der vorherrschenden rhetorischen Strategie und unterstützenden rhetorischen Strategien, die nicht direkt mit der Hauptargumentation in Verbindung stehen, aber dennoch für das Gesamtargument wichtig sind (29). Schließlich werden Techniken identifiziert, die aus der klassischen rhetorischen Analyse bekannt sind: der

Gebrauch von Metaphern, rhetorischen Fragen und Strukturelementen (29). Für das Vorgehen von Tolmie spricht, dass es die größtmögliche Offenheit für ein unvoreingenommenes Lesen des zu untersuchenden Texts bietet. Es ist auf diese Weise am ehesten möglich, textzentriert statt theoriezentriert zu arbeiten.

Da eine eigenständige rhetorische Analyse des Römerbriefs den Umfang dieser Arbeit sprengen würde, muss auf die vorhandenen Studien zurückgegriffen werden, beispielsweise die rhetorisch orientierten Kommentare von Witherington (2004) und Jewett (2007).<sup>16</sup> Dabei ist es hilfreich, die unterschiedlichen Ergebnisse und Interpretationen zu vergleichen und zu verifizieren.

Da in dieser Studie besonders die Argumentation mit der Vergangenheit Israels analysiert werden soll, muss einerseits die rhetorische Analyse auf diesen Schwerpunkt fokussiert werden, andererseits muss ein weiterer Aspekt in den Blick genommen werden, nämlich das Phänomen der Intertextualität. Der Begriff „Intertextualität“, der ursprünglich aus der Literaturwissenschaft stammt (Fix 2009, 305), wurde durch den von Draisma (1989) herausgegebenen Sammelband *Intertextuality in Biblical Writings* und die Studie *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* von Hays (1989) in die biblische Exegese eingeführt, um die Verwendung des Alten Testaments im Neuen zu beschreiben (Moyise 2002, 418–419). Für Hays ist Intertextualität nicht vorrangig eine Methode, sondern eine geschärfte Wahrnehmung (21), die sich vor allem auf die Wirkung von bewussten oder unbewussten alttestamentlichen Anspielungen – Hays redet in Anlehnung an Hollander (1981) von „Echos“ – auf die Leser bezieht und dabei von der Prämisse ausgeht, dass der Autor beim Rückgriff auf eine bestimmte Stelle den alttestamentlichen Kontext beim Leser wachrufen will und kann, sodass die Anspielung wie ein Echo auf Resonanz stößt.

Daraus ergeben sich zwei Fragen: Erstens die Frage nach der Schriftkenntnis (und -verfügbarkeit) bei Paulus und seinen Lesern (vgl. Koch 2008, 42–70; Tiwald 2008, 83–120.144–183), und zweitens die Frage nach dem ursprünglichen Kontext eines alttestamentlichen Bezugs. Schreibt Paulus an schriftkundige Judenchristen, bei denen er vieles voraussetzen kann, oder belehrt er in Röm 4 und 9–11 schriftunkundige Heidenchristen erstmalig über Abraham und Israels Vergangenheit? Wie überzeugend ist die Argumentation mit der Schrift für letztere? Welches „Risiko“ geht Paulus mit seiner einseitigen Betonung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams aus Gen 15,6 ein, dass ihm ein schriftkundiger stadtrömischer Christ etwa Gen 26,5 entgegenhält, wo die Erfüllung der Abra-

---

<sup>16</sup> Eine Untersuchung rhetorischer Analysen in Kommentaren bietet Olbricht (2008, 11–36). Zu Jewett (2007) schreibt Olbricht (2008, 22): „In this commentary, Jewett sets a benchmark for rhetorical analysis of Romans, employing the ancient rhetorical observations and categories.“

hamverheißung gegenüber Isaak ausdrücklich an Abrahams Gehorsam gekoppelt wird („dafür, dass dein Vater Abraham auf meine Stimme gehört hat, und er hat meine Anordnungen und meine Gebote und meine Rechtssätze und meine Regelungen bewahrt“, LXX.D)?

Die Frage nach den Lesern führt Porter (1997a, 83) zu der Frage: „For example, if one is writing to an uninformed audience who does not know the source text, does that mean that the echoes are no longer present? If they are clear to another audience, does that mean that the text itself is now different, or only the audience?“ Die Aufsätze von Stanley (2008b, 125–155), der von vorwiegend heidenchristlichen Lesern des Römerbriefs mit geringer Schriftkenntnis ausgeht, und Fisk (2008, 157–185), der vorwiegend jüdisch geprägte schriftkundige Leser voraussetzt, zeigen, zu welcher unterschiedlichen Interpretationen diese Vorentscheidung führen kann. Diese unterschiedlichen Sichtweisen warnen allerdings auch vor der Subjektivität, die bei der Frage nach den Adressaten des Römerbriefs mitschwingen kann.

Auch die Frage nach dem ursprünglichen Kontext ist umstritten, denn sie impliziert, dass Paulus und seinen Lesern der biblische Kontext schriftlich oder zumindest durch Erinnerung zur Verfügung stand. DiMattei (2008) lenkt den Fokus weg vom ursprünglichen Kontext und vertritt die Auffassung, dass der neue Kontext, in den hinein Paulus die alttestamentliche Erzählung interpretiert, für das Verständnis maßgeblich sei.<sup>17</sup> Zwar wurde dieser Aspekt in der Vergangenheit vernachlässigt,<sup>18</sup> aber bedeutet das gleichzeitig, dass der ursprüngliche Kontext der aufgegriffenen Ereignisse aus der Vergangenheit damit unbedeutend ist? Wird Paulus, der seine Leser in Röm 4 von der Rechtfertigung allein aus Glauben überzeugen will, mit ihrem Einverständnis rechnen können, wenn er die „Schrift“ als Grundlage seines Beweises „verdreht“? Wird man nicht vielmehr nach einer plausiblen Erklärung dafür suchen müssen, weshalb Paulus beispielsweise in Röm 4,19–21 vom zweifelsfreien Glauben Abrahams redet, obwohl in der alttestamentlichen Abraham-Erzählung sehr wohl von Zweifeln die Rede ist?<sup>19</sup> Die intertextuelle Un-

---

<sup>17</sup> DiMattei (2008) untersucht hauptsächlich 1 Kor 10,1ff und geht nur nebenbei auf Röm 4 ein (91). Dabei analysiert er den Begriff τύπος in 1 Kor 10,6 im Kontext von 1 Kor 10 und weist nach, dass diese Wendung entgegen der bisherigen Wahrnehmung nicht von der frühchristlichen typologischen Auslegung v.a. der Antiochener her zu verstehen ist, sondern vielmehr von dem aktualisierenden Lesen des Textes, wie es in der Qumranliteratur belegt ist. Τύποι seien daher keine „Typen“, die zu den entsprechenden „Antitypen“ ins Verhältnis zu setzen seien, sondern herausragende *exemplae* (79f).

<sup>18</sup> Eine Ausnahme bildet Hübner, der in seiner dreibändigen *Biblische(n) Theologie zum Neuen Testament* mit der Unterscheidung zwischen „Vetus Testamentum per se“ und „Vetus Testamentum in Novo receptum“ einen ähnlichen Weg einschlägt, vgl. seine abschließende Diskussion dieses Sachverhalts (Hübner 1995, 278ff).

<sup>19</sup> Vergleiche etwa die zweimalige Flucht Abrahams unter Verheimlichung der ehelichen Bezie-



tersuchung geht von der Prämisse aus, dass ein sinnvoller Zusammenhang zwischen dem alttestamentlichen Kontext und seiner Bezugnahme im Neuen Testament besteht und versucht diesen oft unbewussten Sachverhalt bewusst zu machen.<sup>20</sup>

Um die Bedeutung der Vergangenheit Israels für die Argumentation im Römerbrief zu untersuchen, ergeben sich folgende methodische Voraussetzungen: Zunächst wird das Verständnis jedes der drei Abschnitte im Römerbrief (Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10), in denen Paulus mit der Vergangenheit Israels argumentiert, durch eine eigene Übersetzung dargestellt, die durch exegetische Anmerkungen ergänzt ist. Daran schließt sich eine intertextuelle Untersuchung an. Dabei wird die Verzahnung zwischen dem neutestamentlichen Text und seiner alttestamentlichen Vorlage herausgearbeitet, um ein breiteres Bild von der Bezugnahme zu gewinnen. Diese Untersuchung kann nicht erschöpfend sein, indem sämtliche intertextuellen Verweise aus alt- und neutestamentlichen Texten sowie Belege aus frühjüdischen und frühchristlichen Quellen berücksichtigt werden. Stattdessen wird der Schwerpunkt auf solche Verweise gelegt, die sich auf das alttestamentliche Ereignis beziehen, das durch die Nennung von Personen, Orten und Sachen explizit zugrunde liegt. Nur wo diese Einschränkung an ihre Grenzen stößt, beispielsweise bei der Wiedergabe der Abraham-Verheißung in Röm 4,13 („Erben der Welt“), wird auch intertextuellen Verweise außerhalb der alttestamentlichen Episode nachgegangen, um den möglichen Hintergrund für die paulinische Darstellung zu untersuchen.

Nach dieser zielorientierten intertextuellen Untersuchung werden die Abschnitte im Römerbrief rhetorisch analysiert: Die rhetorische Gliederung innerhalb der Texteinheit wird untersucht, wobei die Kategorien der klassischen Rhetorik zugrunde gelegt werden, ohne diese jedoch allzu strikt anzuwenden. Im Zentrum des Interesses steht die Identifikation der *Thesis* oder *Propositio* (Wovon will Paulus überzeugen?) und die *Probatio* (Wie begründet Paulus dies?). Diese Untersuchung entspricht im klassischen Vokabular der *Dispositio* (Gadenz 2009, 5). Im Anschluss daran wird die eigentliche Argumentation jedes Abschnitts untersucht. Dabei werden die klassischen Kategorien *Inventio* (Arten der Argumente) und *Elocutio* (Argumentationsstil) zusammengefasst, um die Darstellung zu

---

hung zu Sara (Gen 12,10–20; 20,1–18), die auf Zweifel an Gottes Fürsorge und Bewahrung schließen lässt, oder die Forderung nach Bestätigung der Landverheißung (Gen 15,8). Auch das Lachen Abrahams angesichts der Ankündigung von Isaaks Geburt in Gen 17,17 könnte als Zweifel gedeutet werden, wenngleich die frühjüdische Literatur es eher als Vorfreude auf die Erfüllung der Verheißung darstellt (s. u. 6.5).

<sup>20</sup> Zur Plausibilität der paulinischen Argumentation vor dem Hintergrund antiker Argumentationsformen vergleiche die Untersuchungen *Die Kunst der Argumentation bei Paulus* von Vos (2002) und *Argumentiert Paulus logisch?* von Mayordomo (2005).

vereinfachen. Diese Untersuchung ist hauptsächlich deskriptiv und nimmt die Perspektive des Autors ein.

Um die rhetorische Wirkung der Argumentation zu evaluieren, wird die Perspektive der Leser eingenommen. Im Römerbrief ist die Frage nach den Lesern sehr komplex und hat bis heute keinen allgemeinen Konsens gefunden (s. o.). Deshalb ist es notwendig, vor der leserorientierten Analyse die implizierten Leser zu identifizieren. Dies geschieht durch eine Analyse der rhetorischen Situation des Römerbriefs (s. u. Kapitel 2), mit der die unterschiedlichen „Rollen“ der Adressaten identifiziert werden, die Paulus im Blick hat:<sup>21</sup> Hinweise auf die Schriftkenntnis können – wörtlich genommen – auf eine hohe Schriftkenntnis der Adressaten schließen lassen (1. Rolle), rhetorisch verstanden jedoch ebenso auf eine niedrige Schriftkenntnis (2. Rolle). Unter ihnen sind Juden (3. Rolle) und Nichtjuden (4. Rolle). Paulus schreibt an Christen (5. Rolle), die in der Stadt Rom wohnen (6. Rolle).

Bei der leserorientierten Analyse werden Röm 4,1–25, 9,6–18 und 11,1–10 aus den sechs so ermittelten unterschiedlichen Leser-Perspektiven analysiert. Dieses Vorgehen lehnt sich an die von Stanley (2004) angewandte Methode an, entwickelt sie jedoch weiter, um sie dem Ziel dieser Untersuchung anzupassen, die argumentative Bedeutung der Vergangenheit Israels – nicht nur der Schriftzitate – zu untersuchen. Nach der Untersuchung der Wirkung auf unterschiedliche „Rollen“ der Leser werden die Ergebnisse zusammengeführt. Auf diese Weise wird versucht, den komplexen Sachverhalt der rhetorischen Wirkung auf „die“ Leser des Römerbriefs zu analysieren.

## 1.6 Aufbau dieser Untersuchung

In *Kapitel 2* wird die rhetorische Situation des Römerbriefs untersucht. Die Darstellung der Adressaten aus Sicht des Paulus ist herauszuarbeiten und die darauf bezogene Selbstdarstellung sowie die Intention des Briefs sind darzustellen.

*Kapitel 3* analysiert die rhetorische Makrostruktur des Römerbriefs. Dadurch können diejenigen Argumente, in denen Paulus sich auf die Vergangenheit Israels bezieht, in den Gesamtzusammenhang der Argumentation des Römerbriefs verortet werden.

*Kapitel 4* analysiert die Selbstaussagen des Paulus zur Bedeutung der Schrift. Dies schärft den Blick dafür, wie Paulus seine Argumentation verstanden wissen will und welche Funktion die Rückgriffe auf das Alte Testament nach seiner eigenen Darstellung ha-

---

<sup>21</sup> In seinem *Reader-Response Commentary* geht Heil (1987, 7–8) von einer aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengesetzten Adressatenschaft aus. Er differenziert dann nicht zwischen den möglichen unterschiedlichen Reaktionen aufgrund jüdischer oder heidnischer Prägung.

ben.

Als Hintergrund für die paulinische Argumentation wird in *Kapitel 5* der alttestamentliche Kontext der rezipierten Ereignisse untersucht. Dadurch können Übereinstimmungen und Abweichungen der paulinischen Darstellung von der alttestamentlichen Darstellung identifiziert werden. Die Ergebnisse dieses Kapitels fließen in die rhetorische Analyse der Einzelabschnitte (Kapitel 7–9) ein.

In *Kapitel 6* wird die frühjüdische Rezeption der alttestamentlichen Episoden untersucht. Dies ermöglicht, Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen Paulus und seinen frühjüdischen Zeitgenossen zu erkennen. Zudem fließt die frühjüdische Rezeption in die leserorientierte Analyse der Argumentation aus jüdischer Perspektive in den Kapiteln 7–9 ein.<sup>22</sup>

In den *Kapiteln 7–9* werden Röm 4,1–25, 9,6–18 und 11,1–10 einzeln untersucht. Der Übersetzung folgen eine intertextuelle Untersuchung und eine rhetorische Analyse, die in die Evaluierung der rhetorischen Wirkung auf die Leser aus unterschiedlichen Perspektiven mündet.

Nachdem alle drei Texte auf diese Weise untersucht wurden, werden die Ergebnisse in einer abschließenden Würdigung zusammengefasst und ihre gegenwärtige theologische Bedeutung aufgezeigt.

---

<sup>22</sup> Diesen Aspekt ignoriert Heil (1987), was dazu führt, dass er den frühjüdischen Einfluss in der paulinischen Interpretation von Gen 15,5–6 übersieht und beispielsweise die Weitung der Landverheißung in Röm 4,13 (51–52) allein Paulus zuschreibt.

## 2 DIE RHETORISCHE SITUATION DES RÖMERBRIEFS

Nachdem der Römerbrief lange Zeit fast ausschließlich unter dogmatischen Gesichtspunkten gelesen wurde, hat F. C. Baur ([1836] 1963) eine historische Einordnung des Römerbriefs vorgeschlagen, auf deren Grundlage er dann den Brief interpretierte (Wiefel 1970, 65–66). Dabei stellte Baur den Empfängerkreis des Schreibens in den Vordergrund. Seitdem ist die Frage nach den Adressaten und dem Anlass des Römerbriefs vielfach diskutiert worden. Eine Zusammenstellung wichtiger Beiträge zu diesem Thema bietet Donfried (1991a) in seinem Sammelband *The Romans Debate*. Einen Forschungsüberblick über relevante Beiträge zu dieser Fragestellung im darauf folgenden Jahrzehnt bietet Miller (2001, 306–349) unter dem Titel „The Romans Debate 1991–2001“. Eine hilfreiche Übersicht über die bis dahin vertretenen Positionen präsentiert A. Das (2007, 26–52) in seiner Monographie *Solving the Romans Debate*.

Die Frage nach den Adressaten ist deshalb umstritten, weil die wiederholte Ansprache der Leser als ἔθνη am Briefeingang (Röm 1,5–6.13) und am Briefschluss (Röm 15,15–16)<sup>23</sup> in scheinbarer Spannung zum Inhalt und Stil des Briefkorpus steht. Folgende Aspekte können als Hinweis auf jüdische Adressaten gedeutet werden (zu einer anderen Auffassung s. u.): Dass nicht nur Juden, sondern auch Nichtjuden das Heil erlangen (Röm 1,16–17) und dass somit Abraham auch Vater der glaubenden Nichtjuden würde (Röm 4), davon mussten nicht Christen mit nichtjüdischem Hintergrund überzeugt werden, sondern solche mit jüdischem Hintergrund. Dass dies keine Verwerfung des ethnischen Israels bedeutet (Röm 9–11), ist kein tröstender Zuspruch für nichtjüdische Adressaten, sondern für jüdische. Auch die zahlreichen Bezüge auf die Schriften Israels lassen eher auf judenchristliche Adressaten schließen als auf heidenchristliche: Obwohl der Bezug auf alte Schriften in der Antike rhetorisch wirkungsvoll war (Theobald 2000, 220), dürfte für jüdische Leser die Argumentation mit *ihren* Schriften besonders überzeugend gewesen sein. Auf diesem Hintergrund plädiert Watson (1991, 203–215) dafür, dass der Brief primär an Judenchristen gerichtet sei mit dem Ziel, dass sie die Heidenchristen akzeptieren.

---

<sup>23</sup> Die Ansprache der Adressaten als Nichtjuden in Röm 11,13 kann auch als Abwendung von den judenchristlichen Lesern zu den heidenchristlichen verstanden werden. So bereits Zahn (1910, 18–20), der in Röm 11,13 die erste Ansprache der Heidenchristen innerhalb des gesamten Römerbriefs sieht. Eine ähnliche Auffassung vertritt Watson (1991, 213).

Baur ([1836] 1963) ging noch von einem ausschließlich judenchristlichen Adressatenkreis aus. Aufgrund der oben genannten Ambivalenz postulieren die meisten neueren Ausleger einen aus Juden- und Heidenchristen gemischten Adressatenkreis (Das 2007, 52 Anm. 10). In jüngerer Vergangenheit vertreten einige Ausleger die Position, der Römerbrief sei an ausschließlich heidenchristliche Adressaten gerichtet. Diese These wird von A. Das (2007) als Lösung der Debatte um Anlass, Zweck und Adressaten des Römerbriefs vertreten. Sie steht nicht zwingend im Widerspruch zu den oben genannten Hinweisen auf jüdische Adressaten, wenn man davon ausgeht, dass Paulus sich vorrangig gegen heidenchristliche Überheblichkeit über Juden und Judenchristen wendet: Heidenchristliche Leser werden durch Röm 1,16–17 an die heilsgeschichtliche Priorität der Juden erinnert (Stenschke 2011, 8–9), durch Abrahams Vaterschaft (Röm 4) bekommen sie Anteil an Israels Geschichte (Stenschke 2011, 10–11), Gottes bleibende Treue zu seinem Bund mit Israel (Röm 9–11) warnt Nichtjuden vor Überheblichkeit (Stenschke 2011, 11–15) und die Argumentation mit Israels Schriften wird nicht nur von Juden wertgeschätzt, sondern auch von ehemaligen Gottesfürchtigen und Proselyten (A. Das 2007, 115–148).

A. Das (2007, 261–262) geht davon aus, dass die (christlichen) Adressaten des Römerbriefs sich aus ehemaligen Gottesfürchtigen einerseits und Nichtjuden ohne Bezug zum Judentum andererseits zusammensetzten. Mit dem Römerbrief zeige Paulus Heidenchristen die jüdischen Ursprünge ihres christlichen Glaubens und halte ihnen den Israel-Bezug des Evangeliums vor Augen (vgl. Elliott 1990; 1997; 2008; Stowers 1994; Thorsteinsson 2003).<sup>24</sup>

Vorster (1994, 127–145) kritisierte den Gang der Forschung zum Kontext des Römerbriefs. Für ihn stellte die Verlagerung weg von der historischen Situation hin zur rhetorischen Situation lediglich eine Veränderung der Begrifflichkeit ohne inhaltlichen Fortschritt dar (127). Deshalb stellt er einen alternativen Ansatz zur Erfassung der rhetorischen Situation vor, bei dem auch die Dynamik von Macht und Autorität im Text untersucht wird (Vorster 2009, 505–578). Dieser Aspekt ist nach Bassler (2010, 376) verstärkt in Untersuchungen auf der Grundlage der modernen Rhetorik in den Blick genommen worden (vgl. Castelli 1991, Kittredge 1998; Polaski 1999; Ehrensperger 2009).

Nach Vorster (2009, 544) wird die rhetorische Situation im Wesentlichen vom Autor oder Redner gestaltet. Der Autor legt fest, was der Leser von ihm erfährt. Er legt auch fest, wie er die Adressaten darstellt und wie die Beziehung zwischen Autor und Adressaten beschaffen ist: überlegen, gleich geordnet oder unterlegen (557). Für den Erfolg der

---

<sup>24</sup> Auf den Israel-Bezug des paulinischen Evangeliums im Römerbrief geht insbesondere Stenschke (2011) ein, ohne jedoch eine ausschließlich heidenchristliche Adressatenschaft zu postulieren.

Argumentation ist es nötig, dass Paulus den Adressaten überlegen ist und damit das Recht in Anspruch nehmen kann, sie zu belehren und zu korrigieren (556–557). Der Autor legt auch fest, wann und wie der strittige Punkt, von dem er seine Adressaten überzeugen will, problematisiert wird.

Die rhetorische Situation wird nach Vorster (2009, 545–567) wesentlich durch die Problematisierung und die am Kommunikationsprozess beteiligten Personen charakterisiert. Ein wichtiger Aspekt bei der Darstellung der Personen – konkret des Autors und der Adressaten – ist deren Beständigkeit („stability of person“), denn diese impliziert Glaubwürdigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Berechenbarkeit und Verlässlichkeit (Vorster 2009, 557). In der Antike dienten unterschiedliche Aspekte dazu, die Beständigkeit einer Person zu taxieren: Geschlecht (557), Abstammung und ethnische Zugehörigkeit (559), Bildung (560) sowie das konkrete Handeln einer Person (562).

Im Rahmen dieser Studie werden diejenigen Aspekte untersucht, die für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung relevant sind, wie nämlich Paulus die alttestamentlichen Ereignisse in seine Argumentation einbaut und welches Überzeugungspotential seine Argumentation hat. Im Fokus steht deshalb, wie Paulus seine Adressaten darstellt (2.1) und wie er sich durch seine Selbstdarstellung zu ihnen in Beziehung setzt (2.2). Abschließend soll die Kommunikationsintention des Paulus untersucht werden (2.3).

## 2.1 Die Darstellung der Adressaten im Römerbrief

Wie viel konnte Paulus über seine Adressaten wissen, wenn er doch ausdrücklich schreibt, dass er die Gemeinde noch nicht persönlich kennen gelernt hat (Röm 1,10.11.13; 15,22). A. Das (2007, 261) beobachtet, dass Paulus mehrfach Kenntnis über seine Adressaten verrät (Röm 1,8–11.13; 3,8; 6,17; 13,6–7; 15,14–15.18–23.26; 16,27). Miller (2001, 322) stellt deshalb zu Recht fest, dass die Beweislast bei denen liege, die diese Kenntnis bestreiten.

Bassler (2010, 375) betont die Bedeutung der Adressaten, um die rhetorische Wirkung der Argumentation einschätzen zu können:

To gain the full persuasive impact of Paul's argument, that audience must be carefully defined, not simply in terms of its theological positions but more specifically in terms of its concrete social character and location. Indeed, careful attention to the range of responses that Paul's argument could elicit from various social groups is leading to insightful reconstructions of his intended readers.

Wie stellt Paulus seine Adressaten dar? Aus rhetorischer Perspektive wird die Persön-

lichkeit eines Menschen durch unterschiedliche Rollen konstituiert, in denen er sich befindet (Vorster 2009, 555–556).<sup>25</sup> Im Blick auf die spätere Evaluierung der rhetorischen Wirkung (s. u. Kapitel 7.5, 8.5 und 9.5) ist das Ziel bei der Analyse der Adressaten, die verschiedenen Rollen zu identifizieren, die Paulus ihnen zuschreibt. Diese Rollen, die in der Realität nicht voneinander zu trennen sind, werden hier voneinander isoliert, um untersuchen zu können, wie die Argumentation auf jede dieser Rollen getrennt voneinander wirkt oder wirken könnte. Die Rollen, die Paulus den Adressaten zuschreibt, werden im Folgenden vom Briefeingang (Röm 1,1–17) abgeleitet. Nach ihrer Identifikation wird für jede Rolle einzeln untersucht, ob und wie Paulus sie im weiteren Verlauf des Briefs konkretisiert.

**Rollen 1 und 2:** In Röm 1,1–2 weist Paulus darauf hin, dass das von ihm verkündete Evangelium bereits durch die Propheten in den heiligen Schriften verheißen wurde. Aus diesem Hinweis ergibt sich die Frage, welches Maß an Schriftkenntnis Paulus voraussetzt: Nimmt Paulus Bezug auf die Schriften, weil er an einer hohen Schriftkenntnis anknüpfen kann, oder bezieht er sich auf die Schriften, um unkundige Adressaten zu unterweisen? Diese Frage ist bisher nicht eindeutig entschieden worden: Stanley (2008b, 125–155) argumentiert für eine minimale Schriftkenntnis, während Fisk (2008, 157–185) mit einer hohen Schriftkenntnis durch den Einfluss der jüdischen Synagogen auf die stadtrömischen Christen rechnet. Weil eine Entscheidung über die vorauszusetzende Schriftkenntnis der Adressaten nicht eindeutig getroffen werden kann, sollen zwei Rollen definiert werden, die die zwei möglichen Extreme darstellen: Leser mit maximaler Schriftkenntnis einerseits und Leser mit minimaler Schriftkenntnis andererseits. Fest steht für diese ersten beiden Rollen, dass Paulus mit einer grundsätzlichen Wertschätzung und Akzeptanz der heiligen Schriften rechnet.

**Rollen 3 und 4:** Wenn Paulus die Adressaten in Röm 1,7 als „berufene Heilige in Rom“ bezeichnet, dann weist er ihnen damit zwei unterschiedliche Rollen zu: Sie sind einerseits berufene Heilige – das heißt Berufene Jesu Christi (Röm 1,6) – und andererseits Bewohner der Hauptstadt des römischen Imperiums. Die Verortung in der Stadt Rom wird innerhalb des Briefeingangs noch einmal in Röm 1,15 erwähnt. In Röm 1,8.12 preist Paulus den vorbildlichen christlichen Glauben der Adressaten, der ihn mit ihnen verbindet. Die zwei Rollen, Christen und Bewohner der Stadt Rom, haben alle Adressaten gemein-

---

<sup>25</sup> Jede Einzelperson unter den Adressaten hat mehrere Rollen zugleich, die insgesamt die Persönlichkeit ausmachen. Da Paulus den Römerbrief viele Adressaten richtet, werden einzelne Gruppen unter ihnen durch gemeinsame Kombinationen von Rollen gekennzeichnet, während andere Gruppen sich durch eine andere Kombination von den ersten unterscheiden.

sam: Paulus schreibt ausschließlich an *Christen* in Rom.<sup>26</sup>

**Rollen 5 und 6:** Zwei weitere Rollen, die nicht zugleich auf alle Adressaten zutreffen und sie deshalb in mehrere Gruppen zergliedern, werden in Röm 1,16 genannt: Juden und Griechen, womit Nichtjuden bezeichnet werden (Moo 1996, 61–62; Haacker 2006, 37).<sup>27</sup> Da Paulus in Röm 1,16 Juden und Griechen nur in der dritten Person beschreibt, ist dies kein sicheres Indiz für das Vorhandensein beider Rollen unter den Adressaten.

Im Folgenden wird untersucht, wie die sechs hier identifizierten Rollen im weiteren Verlauf des Römerbriefs entfaltet werden. Dazu werden vor allem diejenigen Aussagen berücksichtigt, in denen Paulus die Adressaten in der zweiten Person direkt anspricht oder in denen er sie durch eine inklusive Ausdrucksweise in der ersten Person in eine Selbstbeschreibung einschließt.<sup>28</sup> Fragen, deren Beantwortung ein bestimmtes Wissen voraussetzen (z.B. Röm 4,10), werden ebenfalls einbezogen. Passagen, in denen Paulus nicht *explizit* an das Wissen der Adressaten appelliert (das betrifft die meisten Bezüge auf die Schrift), bleiben dagegen unberücksichtigt.

### 2.1.1 Die Schriftkenntnis der Adressaten – maximal?

Nach dem einleitenden Bezug auf die heiligen Schriften in Röm 1,1–2 deuten einige Hinweise im Römerbrief darauf hin, dass Paulus bei den Adressaten mit einer Kenntnis dieser Schriften rechnet. Dass diese Hinweise auch auf eine mangelnde Schriftkenntnis gedeutet werden können, wird unter 2.1.2 ausgeführt. Zunächst jedoch sollen sie als mögliche Hinweise auf eine hohe Schriftkenntnis angeführt werden.

In Röm 4,10 stellt Paulus die Frage, in welchem Zustand – beschnitten oder unbeschnitten – Abraham als gerecht bezeichnet worden sei. Diese Frage appelliert an die Schriftkenntnis der Adressaten und die Beantwortung setzt die Kenntnis der Abraham-

<sup>26</sup> Obwohl Nanos (1996, 85–165) einen intensiven Kontakt der christlichen Adressaten zur Synagoge annimmt und die „Schwachen“ in Röm 14,1–15,13 mit Juden identifiziert, die Jesus als Messias ablehnen, zählt er diese Juden nicht zu den Adressaten: „Paul, the apostle to the gentiles, was writing specifically to *Christian* gentiles in Rome in his opening and closing comments as well as in the body of his letter, in spite of the fact that there were *Christian* Jews in the audience“ (78–79; kursiv M. L.). Die Adressaten seien „to be found *within subgroups of believers in Jesus*, still entirely located within the synagogues of Rome and functioning in lively, sometimes distressing contact, in view of the expectations of the Jewish community (or communities) regarding conduct appropriate for them“ (Nanos 1999, 284; kursiv M. L.).

<sup>27</sup> In Röm 1,14 werden die nichtjüdischen Völker in zwei Kategorien aufgeteilt: hellenisierte (Ἑλληνες) und nicht hellenisierte (βάρβαροι). Dabei gehört Rom kulturell zu den Griechen (Haacker 2006, 37), sodass für die rhetorische Situation des Römerbriefs nur die hellenisierten Nichtjuden relevant sind.

<sup>28</sup> Einen Überblick über die möglichen Referenzen der Wir-Rede in den paulinischen Briefen bietet Gerber (2005, 78–80). Sie kommt zu dem Schluss, dass im Einzelfall zu prüfen ist, ob das „Wir“ inklusiv gemeint ist oder nicht.



Erzählung und ihrer genauen zeitlichen Abfolge voraus, zumindest die Kenntnis der chronologischen Einordnung der Anrechnung des Glaubens (Gen 15) und der Beschneidung (Gen 17).

In Röm 7,1 spricht Paulus die Adressaten als solche an, die das Gesetz (νόμος) kennen. Paulus könnte damit eine intensive Kenntnis der Tora meinen, möglicherweise auch des gesamten Alten Testaments (vgl. Hübner 2011, 1163–1164).

In Röm 11,2 appelliert Paulus erneut an die Schriftkenntnis der Adressaten, indem er sie fragt, ob sie nicht wüssten, was die Schrift in der Elija-Erzählung berichtet.

In Röm 15,14 bescheinigt Paulus den Adressaten, dass sie mit aller γνώσις erfüllt und daher in der Lage sind, einander zu korrigieren (νουθετέω). Angesichts der Aussage in Röm 15,4, dass alles, was zuvor geschrieben wurde, zu „unserer“ Belehrung dient, dürfte Paulus in Röm 15,14 mit γνώσις auch Schriftkenntnis meinen.

Es wurde jedoch bereits darauf hingewiesen, dass diese Aussagen über die Schriftkenntnis ambivalent gedeutet werden können. Eine Deutung zugunsten einer minimalen Schriftkenntnis wird im Folgenden vorgestellt.

### 2.1.2 Die Schriftkenntnis der Adressaten – minimal?

In Röm 4,10 stellt Paulus seine Adressaten zwar vor die Frage, ob Abraham als Beschneider oder Unbeschnittener Gerechtigkeit durch Glauben erlangte, aber Paulus gibt unmittelbar im zweiten Teil des Verses selbst die Antwort. Dies könnte darauf hinweisen, dass Paulus zumindest nicht bei allen Lesern genügend Kenntnis der Abraham-Erzählung voraussetzt, um die Frage selbst zu beantworten.

Ähnliches gilt für Röm 11,2: Paulus appelliert an die Kenntnis der Elija-Erzählung, gibt den Lesern jedoch genügend Hinweise, dass sie die folgenden Zitate auch ohne Vorwissen einordnen können (s. u. Kapitel 9.5.2).

Der Bezug auf die Vertrautheit der Adressaten mit dem νόμος in Röm 7,1 muss nicht zwingend auf die Tora oder das Alte Testament verstanden werden, denn das Folgende findet sich nur indirekt im Alten Testament. Mit νόμος könnte Paulus ebenso das römische Zivilgesetz meinen, denn auch die Ehegesetze des Augustus erklärten Ehebruch zu einem Verbrechen (Deißmann-Merten 1998, 414).

Die γνώσις, die Paulus den Adressaten in Röm 15,14 bescheinigt, muss trotz Röm 15,4 nicht zwingend als Schriftkenntnis aufgefasst werden, sondern kann auch allgemein die christliche Erkenntnis der Adressaten bezeichnen. Käsemann (1980, 376–377) hat auf die Funktion dieser Aussage als *Captatio Benevolentiae* hingewiesen, denn wäre diese Aussage wörtlich gemeint, dann erübrige sich die gesamte Paränese.

Dieselben Belege, die oben für eine hohe Schriftkenntnis der Adressaten angeführt wurden, können also ebenso als Beleg für mangelnde Schriftkenntnis aufgefasst werden. Wegen dieser Ambivalenz erscheint es sinnvoll, sowohl Leser mit hoher Schriftkenntnis als auch solche mit geringer Schriftkenntnis unter den Adressaten anzunehmen.

### 2.1.3 Juden unter den Adressaten

Selbst wenn man eine reale Anwesenheit von Judenchristen unter den Adressaten ausschließt, werden in Röm 2,17–29 Juden zumindest als rhetorische Adresse angesprochen. Paulus wendet sich dort einem fiktiven jüdischen Gesprächspartner zu.<sup>29</sup> Stowers (1981, 96–98) ordnet diesen Abschnitt als Diatribe ein. Die Einordnung als Diatribe ist für A. Das (2007, 87–89) ein Argument für die Annahme, dass unter den realen Adressaten keine Juden waren. Song (2004), der den gesamten Korpus des Römerbriefs als Diatribe auffasst, beobachtet, dass in der Diatribe „the vocatives are not used factually but rhetorically“ (37). Dies schließt Juden unter den Adressaten nicht aus, denn die rhetorische Funktion ist auch dann gegeben, wenn Paulus den Vokativ im Singular generalisierend verwendet. Campbell (1984, 325–331) weist darauf hin, dass die Diatribe niemals auf einen ausschließlich imaginären Gesprächspartner abzielte, sondern dass immer auch ein Bezug zu den faktischen Adressaten bestand. Paulus portraitiert also ab Röm 2,17 einen jüdischen Gesetzeslehrer im Stil der Diatribe, sodass sich ähnlich geprägte Adressaten in der Beschreibung wiederfinden können. Dieser bezeichnet sich als Jude, verlässt sich auf die Tora, rühmt sich seiner Zugehörigkeit zu Gott, kennt seinen Willen, ist in der Tora unterrichtet und unterweist andere Menschen (Röm 2,17–20). Er brüstet sich mit der Tora und betont die Notwendigkeit der Beschneidung (Röm 2,23.25).

Ein weiterer Hinweis auf Juden unter den Adressaten sind die begrüßten „Stammverwandten“ des Paulus in der Grußliste in Röm 16 (Lampe 1989, 58). Andronikus und Junia(s) (Röm 16,7) sowie Herodion (Röm 16,11) werden unter den Adressaten als συγγενής μου bezeichnet.<sup>30</sup> Von Aquila (Röm 16,3–5a) berichtet Lukas in Apg 18,2, dass er Jude ist. A. Das (2007, 90–103) erwägt, dass der Gebrauch von συγγενής metaphorisch ist und nicht auf Blutsverwandtschaft schließen lässt. Als Indiz dafür nennt A. Das die Tatsache, dass der Zusatz κατὰ σάρκα fehle, der in Röm 9,3 die reale Bedeutung von der sonst übertragenen Bedeutung abhebe. Unbestritten benutzt Paulus in seinen Briefen Ver-

<sup>29</sup> Stowers (1994, 231–237) geht davon aus, dass der fiktive Dialog mit dem jüdischen Gesetzeslehrer erst in Röm 4 beendet wird.

<sup>30</sup> Paulus begrüßt die römischen Christen von Luzius, Jason und Sosipater, die er ebenfalls als seine Verwandten bezeichnet (Röm 16,21).

wandtschaftsverhältnisse als Metapher für die Beziehung der Christen zueinander (Gerber 2005, 113–496): Häufig redet er sie als ἀδελφοί an, Abraham ist πατήρ πάντων ἡμῶν (Röm 4,16), Gott ist ἀββὰ ὁ πατήρ (Röm 8,15) und Christen sind υἱοὶ θεοῦ (Röm 8,14.19) oder τέκνα θεοῦ (Röm 8,16). Die Mutter des Rufus bezeichnet Paulus auch als seine eigene Mutter (Röm 16,13). Der übertragene Gebrauch von Verwandtschaftsbezeichnungen für das Verhältnis der Christen zueinander und zu Gott ist also üblich.<sup>31</sup> Jedoch bringt A. Das (2007, 91–97) keinen überzeugenden Beleg für die Verwendung von συγγενής im metaphorischen Sinn. Warum sollte Paulus nur einige der Adressaten als seine Stammverwandten hervorheben, wenn dies eine metaphorische Bezeichnung für Mitchristen wäre? Es ist überzeugender, dass Paulus gerade solche Adressaten betont, die wie er jüdischer Abstammung sind, um das Vorhandensein des „Rests“ (Röm 11,5) zu belegen.<sup>32</sup> In ihrer Studie zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen erwägt Gerber (2005) keine metaphorische Bedeutung von συγγενής, sondern geht nur auf συγγενεῖς κατὰ σάρκα in Röm 9,3 als Bezeichnung der ethnischen Zugehörigkeit zu Israel ein (342). Harrison (2011, 255 Anm. 184) argumentiert gegen eine metaphorische Bedeutung von συγγενής und weist darauf hin, dass die einzigen vier paulinischen Belege für συγγενής im Römerbrief zu finden seien, während die sonstige Beziehungsmetaphorik auf alle paulinischen Briefe verteilt sei. Im Römerbrief sei συγγενής ein *Terminus technicus* für die ethnische Abstammung. Deshalb rechnet Harrison (2011, 255–256) zu Recht mit einer jüdischen Minderheit unter den stadtrömischen Christen.

Die enge Verbundenheit einiger Adressaten zum jüdischen Gesetz und zu jüdischen Lebensformen wird bei der Beschreibung der „Starken“ und „Schwachen“ deutlich (Röm 14,1–15,7). Vegetarische Ernährung (14,2.21), der Verzicht auf Wein (14,21), das Halten von besonderen (Feier-)Tagen (14,5), die Unterscheidung von Rein und Unrein (14,14) lassen auf Motive jüdischer Frömmigkeit schließen: Der Verzicht auf Fleisch und Alkohol wird in Dan 1,8–16 sowie in den Bestimmungen zum Nasiräergelübde in Num 6,1–21 thematisiert, das Halten von Feiertagen ist neben dem Sabbatgebot (Ex 20,8–11) auch in den Feiertagsordnungen (Lev 23) gefordert. Die Unterscheidung von Rein und Unrein wird in Lev 11–15 geregelt. Die fehlende Erwähnung der ethnischen Antithese zwischen

<sup>31</sup> Vergleiche dazu Jesus selbst in Mk 3,31–35.

<sup>32</sup> Mit Bezug auf Mullins (1968, 418–426) argumentiert Thorsteinsson (2003, 98–99), die Grüße aus Röm 16 in der zweiten Person seien ein Indiz dafür, dass die Empfänger der Grüße nicht Teil der Adressaten sind. Mathew (2010, 60) dagegen bezieht sich auf Gamble (1977, 92–93), der diese Funktion zwar generell in hellenistischen Privatbriefen sieht, bei Paulus jedoch nicht, weshalb aus seiner Sicht die Gegrüßten zu den Briefadressaten gehörten. Nach Schnider und Stegner (1987, 122) dient der Grußauftrag dazu, den Brief in der Empfängergemeinde zu verbreiten, indem die direkten Adressaten aufgefordert werden, vom Empfang des Briefs zu berichten (siehe Gerber 2005, 65–66).

Juden und Nichtjuden in Röm 14,1–15,6 führt A. Das (2007, 108.113–114) zu dem Schluss, dass der Abschnitt sich ausschließlich auf Nichtjuden bezieht: Die „Schwachen“ seien Nichtjuden, die sich durch ihre Vergangenheit als Gottesfürchtige der jüdischen Tradition verpflichtet fühlten, während als „Starke“ die Nichtjuden ohne eine solche Prägung bezeichnet würden. Diese Schlussfolgerung ist jedoch nicht zwingend, wie Gäckle (2004, 361–386) zeigt: Er erklärt das Fehlen der ethnischen Zuordnung mit der im korinthischen Konflikt (1 Kor 8–10) entwickelten Argumentationsstrategie, aufgrund derer Paulus erst am Schluss der Argumentation in Röm 15,7–13 auf die ethnische Dimension des Konflikts eingehe (385). Nach Gäckle sind die „Schwachen“ hauptsächlich Judenchristen, während die „Starken“ aus Heidenchristen und paulinisch geprägten Judenchristen beständen, weil sich Paulus nach Röm 15,1 selbst in diese Kategorie einordne (384–385). Nach Gäckle enthalten also beide Gruppen Judenchristen mit unterschiedlichem Bezug zu ihrer jüdischen Tradition.

Auch der Hinweis in Röm 7,1, dass die Adressaten das „Gesetz“ kennen, wird als Beleg für Juden unter den Adressaten angeführt (Das 2007, 85). Jedoch ist unsicher, ob νόμος hier die Tora oder das griechisch-römische Zivilrecht meint, denn das darauf folgende Beispiel des Ehebruchs wurde auch nach dem Zivilgesetz geahndet (Haacker 2006, 155). So erklärten etwa die Ehegesetze des Augustus den Ehebruch zu einem Verbrechen (Deißmann-Merten 1998, 414).

Nicht alle Belege weisen also sicher auf Juden unter den Adressaten. Unbestritten wendet sich Paulus jedoch zumindest rhetorisch an Juden.

#### 2.1.4 Nichtjuden unter den Adressaten

Einige Passagen des Römerbriefs identifizieren die Adressaten als Nichtjuden. A. Das (2007, 54–70) untersucht diese Passagen detailliert und schließt daraus auf ausschließlich heidenchristliche Adressaten. Bereits im Präsript spricht Paulus die Adressaten als solche an, die auch „unter den Völkern“ (Röm 1,5–6: ... τοῖς ἔθνεσιν ... ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς) sind. Diese Aussage ist mehrdeutig: Sie kann auf die geografische Zugehörigkeit der Adressaten bezogen werden (Cranfield 1975, 1:20)<sup>33</sup> oder auf ihre ethnische Identität. Dass Paulus die geografische Bedeutung kennt, zeigt sein Zitat aus ψ 17,50 in Röm 15,9: ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν.

<sup>33</sup> Dass ἐν τοῖς ἔθνεσιν auch als geografische Bestimmung verstanden werden kann, zeigen einige Belege aus der LXX: So bedeutet ἐν τοῖς ἔθνεσιν z. B., dass Israel aus dem eigenen Land verbannt wird und unter anderen Völkern leben muss (Lev 26,38; Dtn 4,27; 28,65; ψ 43,12; Jer 9,15; Jes 61,9; u. ö.), oder dass Jahwe bei den anderen Völkern gepriesen wird (ψ 9,12; 17,50; 56,10; 95,3.10; 104,1; 107,4; u. ö.).

Für sich allein genommen kann Röm 1,5–6 also nicht als zwingender Hinweis auf die nichtjüdische Identität der Adressaten genommen werden (Bergmeier 2010, 97). Ähnlich ambivalent ist die Aussage in Röm 1,13, dass Paulus bei den Adressaten in Rom (ἐν ὑμῖν) ebenfalls einige Frucht haben will, „wie auch unter den übrigen Völkern“ (καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν). Beide Aussagen können geografisch verstanden werden (Bryan 2000, 218). Auch eine Identifikation der römischen Adressaten mit den übrigen Nichtjuden bleibt vage.<sup>34</sup>

Als weiteren Beleg für die nichtjüdische Identität der Adressaten führt A. Das (2007, 64) Röm 15,15–16 an. Hier würden ohne Zweifel alle Adressaten als Gesamtheit angesprochen. Paulus begründet seine „Kühnheit“ damit, dass er ein Diener Jesu Christi für die Völker sei und ergänzt in V. 18, dass er nicht über etwas reden würde, das nicht Christus durch ihn gewirkt hätte, um die Nichtjuden zum Gehorsam zu bringen. Nach Cranfield (1975, 1:20) sagen diese Verse wenig über die Zusammensetzung der Adressaten aus, sondern nur darüber, dass das Evangelium bereits in der nichtjüdischen Welt verbreitet wurde. A. Das (2007, 65) erinnert an die Übereinkunft aus Gal 2,7–9, dass Paulus sein Apostelamt unter den Nichtjuden ausüben solle und Petrus unter den Juden, und sieht darin eine ethnische Zuordnung im Sinne von Unbeschnittenen und Beschnittenen, was für A. Das eine geografische Zuordnung ausschließt. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass Paulus über seiner Verpflichtung gegenüber den Nichtjuden seine jüdischen Stammverwandten nicht vergisst, was aus Röm 11,14 deutlich wird. Der Hinweis von A. Das (2007, 65–66) auf die Parallelen zwischen Röm 1 und Röm 15, die für das Verständnis von Röm 15 maßgeblich seien, ist nur dann überzeugend, wenn man annimmt, dass in Röm 1 ausschließlich nichtjüdische Adressaten im Blick sind. Die Metapher des Priesterdienstes, mit der Paulus seinen Dienst beschreibt (Röm 15,16), spricht jedoch gegen ausschließlich nichtjüdische Adressaten.

Der erste eindeutige Beleg für heidenchristliche Adressaten findet sich in Röm 11,13. Dort formuliert Paulus: „ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν ...“. Mit Berufung auf Moo (1996, 691) sieht A. Das (2007, 67) darin keinen Wechsel von einem judenchristlichen Teil der Adressaten zum heidenchristlichen, sondern von der bisher 3. Person zur 2. Person. Aus seiner Sicht waren auch vorher bereits die Nichtjuden im Blick, die aber jetzt direkt angesprochen werden.<sup>35</sup> Fest steht, dass in Röm 11,13 eindeutig Nichtjuden angesprochen werden.

<sup>34</sup> Die Einschätzung von A. Das (2007, 61 Anm. 29), dass ein doppelter Hinweis auf die Verortung der Römer in der nichtjüdischen Welt „utterly trivial“ sei, führt kaum weiter. Bedenkt man die Absicht des Paulus, die stadtrömischen Christen als Basis für seine Spanienmission zu gewinnen (Röm 15,24.28), dann erscheint ein mehrfacher Hinweis auf die geeignete geografische Lage Roms durchaus sinnvoll.

<sup>35</sup> Die These, dass Paulus sich hier anders als in Offb 2,24, wo eine ähnliche grammatische Kon-

Ein weiterer Hinweis, dass Paulus Adressaten mit heidenchristlichem Hintergrund im Blick hat, ist Röm 6,19. Paulus benutzt zweimal das Wort ἀνομία in Bezug auf die Adressaten, das innerhalb des Römerbriefs sonst nur im Zitat in Röm 4,7 vorkommt. Auch das Wort ἀκαθαρσία deutet vor dem Hintergrund von Röm 14, wo die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen thematisiert wird (Frenschkowski 1997, 906), auf Nichtjuden hin (Das 2007, 69).<sup>36</sup>

Auch die Beschreibung der Adressaten in Röm 13,11–14 und ihrer „Werke der Finsternis“ deutet eher auf Heidenchristen als auf Judenchristen hin.

A. Das (2007, 70) fügt noch ein weiteres Indiz für heidenchristliche Adressaten hinzu: In Röm 8,15 bezeuge Paulus den Adressaten, dass sie den „Geist der Sohnschaft“ empfangen hätten, während nach Röm 9,4 die Juden bereits die „Sohnschaft“ hätten. Fisk (2008, 167) nennt neben genannten Passagen noch Röm 16,25–26, wo von dem „Geheimnis“ die Rede ist, das allen Völkern bekannt gemacht worden sei. A. Das (2007, 70) schließt nach seiner Analyse der genannten Hinweise auf Heidenchristen: „The strength of the evidence for a gentile audience demands attention!“

Ihm ist insofern Recht zu geben, dass die meisten Belege auf Heidenchristen unter den Adressaten hinweisen, am deutlichsten Röm 11,13. Allerdings wurde auch gezeigt, dass die Folgerung, es handle sich *ausschließlich* um Heidenchristen, nur unter der Prämisse überzeugend ist, dass bereits Röm 1,5–6 die Adressaten als Nichtjuden anspricht.

Wie werden nun die Adressaten mit heidenchristlichem Hintergrund portraitiert? Nach den oben genannten Kriterien (S. 34) sollen die Hinweise in Röm 2,14; 6,17–21; 11,13–32; 13,12–13 untersucht werden.<sup>37</sup> Nach Röm 2,14 haben die Nichtjuden im Gegensatz zu den Juden keine Tora. Sie kennen den Willen Gottes nicht, wenngleich ihnen ein Wissen über Richtig und Falsch zugestanden wird. Auf die nichtjüdische Vergangenheit der Adressaten geht Paulus in Röm 6,15–21 ein. Sie waren „Sklaven der Sünde“ (Röm 6,15.20) und lebten als solche in (kultischer) Unreinheit und Gesetzlosigkeit (V. 19). Sie fühlten sich der Gerechtigkeit nicht verpflichtet (V. 20). Im Rückblick schämen sich die Adressaten für ihre Vergangenheit, weil sie jetzt erkennen, dass sie damals todgeweiht waren (V. 21). Konkret nennt Paulus einige solcher Verhaltensweisen, die er in Röm

---

struktion vorliegt, nicht an einen Teil der Adressaten wende, begründet A. Das (2007, 67 Anm. 53) nicht. Gerade diese grammatische Parallele kann als Beleg dafür herangezogen werden, dass Paulus sich nun den Nichtjuden zuwendet.

<sup>36</sup> Zur Bedeutung der Polarität Rein-Unrein für das alttestamentliche Weltbild vgl. Frenschkowski (1997, 899–900).

<sup>37</sup> Weil Paulus in Röm 1,18–32 ausschließlich die dritte Person verwendet und dadurch nicht direkt die Adressaten darstellt, wird dieser Abschnitt hier nicht berücksichtigt. Zur „Beurteilung der ‚Heiden‘ bei Paulus“ vgl. die gleichnamige Studie von Dabelstein (1981).

13,12 als „Werke der Finsternis“ charakterisiert: Völlereien, Trinkgelage, sexuelle Zügellosigkeit, Streit und Neid (Röm 13,13). Paulus sieht die Gefahr, dass sich die damalige Distanz der heidenchristlichen Adressaten zum Judentum (vgl. Elliott 1997, 190) während ihrer Existenz als Christen fortsetzt. Deshalb warnt er sie vor Überheblichkeit gegenüber ihren jüdischen Zeitgenossen (Röm 11,17–21).

#### 2.1.5 Die Adressaten als an Christus Glaubende

Bereits im Präsript des Briefs identifiziert Paulus seine Empfänger durch drei Bezeichnungen als Christen (Röm 1,6–7): Er spricht sie an als κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, als ἀγαπητοὶ θεοῦ und als κλητοὶ ἁγιοι. Ihre Zugehörigkeit zu Christus wird dabei nicht an ihrem Glauben fest gemacht, sondern an ihrer Berufung und ihr Geliebtsein durch Gott und seinen Sohn Jesus Christus (Haacker 2003, 11–12). Nach Röm 1,8 ist der Glaube der Adressaten in der „ganzen Welt“ bekannt (vgl. Röm 16,19), das heißt: über die Stadt Rom hinaus in den römischen Provinzen.<sup>38</sup> Die Adressaten glauben an Gott, „der Jesus aus den Toten auferweckt hat“ (Röm 4,24). Sie sind getauft worden (Röm 6,3–4) und haben damit einen Herrschaftswechsel vollzogen: Von „Sklaven der Sünde“ sind sie zu „Sklaven der Gerechtigkeit“, zu „Sklaven Gottes“ geworden (Röm 6,17.18.22), haben den Heiligen Geist empfangen (Röm 8,2.15) und sind zu Kindern Gottes geworden (Röm 8,16). Als Christen gesteht Paulus den Adressaten zu, dass sie „mit aller Erkenntnis erfüllt“ sind und sich gegenseitig korrigieren können (Röm 15,14).

#### 2.1.6 Die Adressaten als Bewohner Roms

Am Beginn des Briefes werden die Adressaten zweimal als Bewohner Roms charakterisiert. Nach Röm 1,7 schreibt Paulus an solche, die *in Rom* sind, und in Röm 1,15 bekundet er seinen Willen, auch ihnen *in Rom* das Evangelium zu verkündigen. Wenn Paulus seine Adressaten in Rom verortet, dann deutet dies lediglich auf ihren Wohnort hin, nicht auf ihren sozialen Status (Haacker 2003, 11). Die Tatsache, dass die Adressaten nach Röm 13,6 *Tributum* zahlen müssen, zeigt, dass sie kein römisches Bürgerrecht haben (11). Nach Lampe (1989, 143) war ein beträchtlicher Anteil der Gesamtbevölkerung Roms unfreier Herkunft, gehörte also selbst dem Sklavenstand an oder stammte von freigelassenen Sklaven ab. Er ordnet zwei Drittel der zuzuordnenden Namen aus der Grußliste (Röm 16)

<sup>38</sup> Auf die rhetorische Funktion dieser Aussage als *Captatio Benevolentiae* ist verschiedentlich hingewiesen worden (Theobald 2000, 61).

in diese Bevölkerungsgruppe ein (153).<sup>39</sup> Paulus schreibt also offensichtlich nicht an die stadtrömische Elite. Die Adressaten wohnen in Rom und es ist damit zu rechnen, dass dieser Kontext ihre Rezeption des Römerbriefs beeinflusst (Holdsworth 2009, 7). Haacker (2003, 116 Anm. 3) hatte bereits früher darauf hingewiesen, dass diesem Aspekt bei der Exegese Römerbriefs bisher zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Inzwischen liegen jedoch einige Studien vor, die die römische Prägung der Adressaten berücksichtigen.<sup>40</sup>

## 2.2 Die Selbstdarstellung des Paulus im Römerbrief

Die Überzeugungskraft einer Rede ist eng verknüpft mit der Glaubwürdigkeit des Redners (Piñero & Peláez 2003, 507). Schon in der antiken Rhetorik unterschied man zwischen drei Arten des Appells: *Logos*, *Ethos* und *Pathos*, wobei *Ethos* den Charakter des Redners meint (Tate 2006, 323).

Paulus stellt seine Identität als Mann nicht explizit in den Vordergrund. Das mag damit zusammen hängen, dass er sich aus dem jüdischen Kontext in den römischen Kontext bewegt, wo Frauen einen höheren Stellenwert und mehr Rechte genossen. Mathew (2010) kommt nach ihrer Untersuchung von Röm 16 zu dem Ergebnis, dass Paulus den begrüßten Frauen sehr hohe Wertschätzung entgegen bringt (266) und ihre Leitungsfunktionen innerhalb der Gemeinden stützt (268). Auch seine Selbstbezeichnung als Apostel (Röm 1,1) betont nicht seine Männlichkeit (gegen Vorster 2009, 558), denn in Röm 16,7 wird derselbe Titel für (Andronikus und) Junia<sup>41</sup> benutzt. Stuhlmacher (2005, 1:211) schreibt: „Wir können aus dem historisch unverdächtigen Gruß des Paulus ... klar

<sup>39</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Metapher des Sklavendaseins in Röm 6,15–23 mit der einleitenden rhetorischen Frage „οὐκ οἶδατε ...“, mit der Paulus Wissen bei den Adressaten voraussetzt. Zwei Männer in der Grußliste, Aristobul (Röm 16,10) und Narzissus (Röm 16,11), werden namentlich erwähnt, weil die Christen aus ihrem Haus begrüßt werden sollen. Lampe (1989, 135–136) vermutet deshalb, dass es sich bei den beiden um nicht gläubige Patrone handelt, zu deren Sklaven auch Christen zählen.

<sup>40</sup> Siehe exemplarisch Elliott (2008), der den Römerbrief einseitig und nur selektiv aus der politischen Perspektive Roms zur Zeit Neros interpretiert, oder Holdsworth (2009), der der Frage nachgeht, inwiefern sich der religiöse, wirtschaftliche, soziopolitische und ethnische Kontext der Adressaten auf die Rezeption des Römerbriefs auswirkt und Harrison (2011), der mögliche Bezüge auf die Selbstdarstellung und Ansprüche der imperialen Autoritäten untersucht. Während Haacker (2003, 113–134) und Holdsworth (2009, 167) nach Anknüpfungspunkten im römischen Versehenhorizont suchen, unterstellen etliche neuere Studien anti-imperiale Aspekte in den paulinischen Briefen. Hilfreiche Übersichten, bezogen auf die paulinischen Briefe, sind unter <http://www.thepaulpage.com/paul-and-empire/> und bei Lull (2010, 251–262) zu finden. Kim (2008) kritisiert anti-imperiale Interpretationen, weil im Römerbrief keine anti-römische politische Botschaft erkennbar sei (20).

<sup>41</sup>Zur weiblichen Identität von Junia(s) siehe Epp (2005). Bauckham (2002, 165–202) identifiziert Junia mit Johanna (Lk 8,3; 24,10) und belegt dadurch ihre Zugehörigkeit zum Kreis der Apostel (vgl. Winter 2003, 202–204).



ersehen, dass *auch Frauen zum Kreis der Apostel gehört* haben. Ohne ihre aktive Mitwirkung in der Mission wären bei den antiken Gesellschaftsverhältnissen Frauen nur schwer für den Glauben an Christus zu gewinnen gewesen“ (kursiv im Original). Vorster (2009, 558–559) beobachtet jedoch, dass in der Antike Tätigkeiten wie öffentliches Reden und Predigen Männern vorbehalten war, sodass der Wunsch des Paulus, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen (Röm 1,15), als impliziter Hinweis auf seine männliche Identität aufgefasst werden könnte. Die Absicht des Paulus scheint jedoch eher darin zu bestehen, seinen geplanten Besuch in Rom in den Kontext seines apostolischen Auftrags zu stellen, aus dem er seine grundsätzliche Autorität und Legitimation ableitet (Röm 1,1–6).

Auf seine Abstammung und ethnische Zugehörigkeit nimmt Paulus direkt in Röm 11,1 Bezug: Er sei „ein Israelit, aus der Nachkommenschaft Abrahams, vom Stamm Benjamin“. Er bezeichnet die Israeliten als „meine Brüder“ und „meine leiblichen Stammverwandten“ (Röm 9,3) und Abraham als „unseren leiblichen Stammvater“ (Röm 4,1; vgl. Bergmeier 2010, 97). Auch Isaak bezeichnet er als „unser[en] Vater“ (Röm 9,10). Indem Paulus in Röm 3,9 in der ersten Person Plural redet, stellt er sich ebenfalls auf die Seite der Juden (vgl. Röm 3,1). Auf seine Verwandtschaft zu jüdischen Adressaten aus der Grußliste verweist Paulus in Röm 16,7.11 (vgl. Röm 16,21).<sup>42</sup> Indem Paulus seine jüdische Abstammung und Identität darstellt, identifiziert er sich mit gebürtigen Juden, was zugleich eine Distanz zu den heidenchristlichen Adressaten schafft.

A. Das (2007, 264) weist jedoch darauf hin, dass den Juden in Röm 2–10 mehr Zugeständnisse abverlangt werden als den Nichtjuden, weshalb Gagnon (2000, 74) von einer abgestuften „Falle“ („layered trap“) für die Juden spricht: Der fiktive Dialog mit dem jüdischen Gesetzeslehrer enthält antijüdische Polemik (Horn 2010, 209–232), die in Röm 3,1–2 behauptete Vorrangstellung der Juden wird in Röm 3,9 relativiert, die Einbeziehung der unbeschnittenen Nichtjuden in Abrahams Kindschaft ignoriert den Exklusivitätsanspruch der Juden, die negative Darstellung des Gesetzes in Röm 7 widerspricht der sonst hohen Wertschätzung des Gesetzes im Judentum (Stuhlmacher 2005, 1:252–260) und die Frage nach der Zuverlässigkeit der Zusagen Gottes an Israel (Röm 9) mündet in die Feststellung, dass der größte Teil der Israeliten gegenwärtig verhärtet ist (Röm 11,1–10). Das Bekenntnis des Paulus zum Volk Israel ist vor diesem Hintergrund auch als mögliche Abwertung seiner Person im Blick auf die heidenchristlichen Adressaten aufzufassen. Erst in Röm 11,26 wird deutlich, dass „ganz Israel“, also das ethnische Israel (Das

<sup>42</sup> Siehe jedoch A. Das (2007, 90–97), der dies als metaphorische Sprache deutet. Jedoch kann er keinen einzigen Beleg liefern, in dem συγγενής metaphorisch benutzt wird. Das verringert die Plausibilität seiner Argumentation (s. o. 2.1.3).

2007, 235–260; Jewett 2007, 701–702; Thiessen 2010, 92–101),<sup>43</sup> als edle Wurzel des Ölbaums eine eschatologische Hoffnung hat, sodass die Heidenchristen keinen Grund zur Überheblichkeit gegenüber den Israeliten haben. Erst nach Röm 11 ist also die ethnische Zugehörigkeit des Paulus zu Israel eine Aufwertung gegenüber den Heidenchristen.

Haacker (2003, 3) weist auf einen Hinweis zu dem sozialen Status des Paulus hin: Paulus sagt in Röm 13,6, dass die Adressaten Tribut zahlen und schließt sich dabei nicht mit ein. Als römischer Bürger (Apg 16,37; 22,25–29; 23,7)<sup>44</sup> hatte er keinen Tribut zu zahlen. Unterschwellig drückt Paulus damit seine Überlegenheit gegenüber den Adressaten aus, indem er hier indirekt sein Bürgerrecht zu erkennen gibt.

Seine apostolische Berufung betont Paulus bereits am Anfang des Briefes, wenn er sich in Röm 1,1 als κλητὸς ἀπόστολος bezeichnet. Dies baut einerseits eine Brücke zu seinen christlichen Adressaten, die er in Röm 1,6 κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (Neubrand 1997, 83–84), andererseits bemerkt A. Das (2007, 57), dass die Berufung des Paulus sich qualitativ von der der Adressaten unterscheidet, indem diese nicht zu Aposteln berufen wurden. Der Hinweis auf seine Berufung ist deshalb zugleich eine Aufwertung gegenüber den Adressaten (vgl. Ehrensperger 2009, 91–93).

Paulus kombiniert seine Berufung mit der Selbstbezeichnung als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Röm 1,1).<sup>45</sup> Trifft die Schlussfolgerung von Lampe (1989, 153) zu, dass etliche der Adressaten dem Sklavenstand angehören oder freigelassene Sklaven sind (s.o.), dann könnte diese Formulierung darauf abzielen, eine Brücke zu diesem Teil der Adressaten zu bauen. Jedoch zeichnet Paulus aus, dass er nicht Sklave eines menschlichen Herrn ist, sondern Sklave Jesu Christi. Das hebt ihn zugleich von den Irrlehrern ab, die nach Röm 16,17–20 nicht Jesus Christus dienen (δουλεύω), „sondern ihrem eigenen Bauch“. Haacker (2006, 22–23) weist auf die positive Konnotation von δοῦλος als Ehrenbezeichnung im Alten Testament hin: „Entscheidend ist der im Auftrag eines Höheren (vgl. κύριος in V. 4 Ende) zu leistende Dienst, aus dem sich die Teilhabe an dessen Autorität gegenüber

<sup>43</sup> Nicht alle Ausleger verstehen unter „ganz Israel“ das ethnische Volk. Einen Überblick über die in der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart vertretene Auffassung, dass die Kirche das „wahre Israel“ sei (Substitutionstheorie), bietet Thiessen (2010, 17–24).

<sup>44</sup> Zum umstrittenen Bürgerrecht des Paulus vgl. Omerzu (2002, 17–52), die für die Historizität dieser Angabe argumentiert, und Alvarez Cineira (1999, 349–363), der die Gegenposition einnimmt.

<sup>45</sup> Nach einer Notiz im Kommentar von Hieronymus zu Phlm 23 hat auch Paulus unfreien Hintergrund: „Es heißt, die Eltern des Apostels Paulus stammten aus der Gegend von Gischala in Judaea und seien, als die Provinz von römischer Hand verwüstet wurde und die Juden in die ganze Welt zerstreut wurden, in die Stadt Tarsus in Kilikien verschlagen worden. Der noch ganz junge Paulus habe das Schicksal seiner Eltern geteilt“ (zitiert nach Haacker 1995, 828). Reasoner (1993, 140) erwägt, dass die Vorfahren an einen Römer versklavt und wieder freigelassen worden seien und auf diesem Weg das römische Bürgerrecht erlangt hätten.

anderen ableitet“ (21). Deshalb plädiert Haacker dafür, δοῦλος nicht als „Knecht“ oder „Sklave“, sondern „Diener“ zu übersetzen.

Mehrfach identifiziert sich Paulus mit dem nichtjüdischen Anteil der Adressaten: Deutlich betont er seinen apostolischen Auftrag und seinen Einsatz für die Nichtjuden (Röm 1,5.14; 11,13; 15,16.18; vgl. 16,4). Als Apostel der Völker übt er seine apostolische Autorität auch in Rom aus.<sup>46</sup> Aber eben dies unterscheidet ihn auch von den Nichtjuden: Als Apostel der Völker ist er selbst Jude. Er dient priesterlich am Evangelium (Röm 15,16: ἱερουργέω) und steht deshalb auf der Seite der Juden. Andererseits steht er in der Schuld (ὀφειλέτης εἰμί) der Nichtjuden (Röm 1,14), was ihn, wörtlich verstanden, sogar ihnen gegenüber unterordnet, denn ein Schuldiger ist seinem Schuldner unterlegen.

Paulus redet von „unserer Ungerechtigkeit“ (Röm 3,5), von „unserer Lüge“ (Röm 3,7), von der Zeit, „als wir noch schwach waren“ (Röm 5,6) bzw. „als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,9) und „als wir noch Feinde waren“ (Röm 5,10). Nachdem Paulus die nichtjüdische Vergangenheit der Adressaten in Röm 6,16–22 beschrieben hat, schließt er sich in Röm 7,5 mit ein: „Denn als wir noch dem Fleisch verfallen waren, wirkten sich die Leidenschaften der Sünden, die das Gesetz hervorrief, so in *unseren* Gliedern aus, dass wir dem Tod Frucht brachten“ (EÜ; vgl. Röm 6,13.19.21). Die Ich-Form, in der Röm 7,7–25 geschrieben ist, dürfte eher die Sympathie der Heidenchristen als die der Judenchristen gewonnen haben. Paulus schließt sich in die Aufforderung ein: „Darum lasst *uns* ablegen die Werke der Finsternis“ (Röm 13,12 EÜ).

Im Konflikt zwischen Starken und Schwachen stellt sich Paulus deutlich auf die Seite der Starken (Röm 15,1), also auf die Seite derjenigen, die sich nicht an jüdische Lebensformen gebunden fühlen. Er erklärt die Reinheitsgebote – mit Berufung auf Jesus selbst (πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ) – für ungültig (Röm 14,14; vergleiche Mt 15,11). Bewusst stellt sich Paulus also so dar, dass der Unterschied zu den Heidenchristen möglichst gering erscheint.

Nach Vorster (2009, 557) wird die Überzeugungskraft eines Redners in der Antike auch durch Betonung seiner Beständigkeit erhöht (s. o.). Beständigkeit zeigt Paulus vor allem, wenn er seine bisherigen und geplanten Handlungen darlegt. Er bezeugt, dass er unablässig (ἀδιαλείπτως) an die Römer denkt (Röm 1,9) und jederzeit (πάντοτε) für sie betet (Röm 1,10). Seit vielen Jahren (ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν) hat Paulus den Wunsch, zu den Christen in Rom zu kommen (Röm 15,23). Er hat sich oft vorgenommen, nach Rom zu reisen, wurde aber bisher verhindert (Röm 1,13; 15,22). Sein geplanter Rom-Besuch bildet den Übergang zwischen seiner nun abgeschlossenen Arbeit im Osten (Röm 15,19) und der

<sup>46</sup> Siehe dazu Jervis (1991), die hierin den Zweck des Römerbriefs sieht.

zukünftigen Spanienmission (Röm 15,24.28). Auch das Evangelium, das er verkündet, steht in Kontinuität zu den alttestamentlichen Schriften (Röm 1,2 u. ö.). Indem er es den stadtrömischen Christen darlegt, erinnert er sie letztlich nur an bereits Bekanntes (Röm 15,15). Mit diesen Aussagen betont Paulus seine Verlässlichkeit, denn er handelt nicht willkürlich und wechselhaft, sondern beständig.

Auch bei der Darlegung seiner Handlungen und Pläne wird deutlich, wie Paulus sich zu den Adressaten ins Verhältnis setzt. In Form einer Selbstkorrektur (*Epanorthosis*: Bullinger 1999, 909–911) macht er deutlich, dass nicht nur er die Römer stärken will (Röm 1,11), sondern dass er sich gegenseitige Erbauung durch den gemeinsamen Glauben erhofft (Röm 1,12). Er wird ihnen den vollen Segen Christi vermitteln (Röm 15,29), will sich aber auch mit den Adressaten zusammen „erquicken“ (Röm 15,32). Indem Paulus die stadtrömischen Christen um Unterstützung bittet, lässt er Bedürftigkeit erkennen, die sie überlegen erscheinen lässt: Er bittet sie um Fürbitte angesichts der bevorstehenden Jerusalemreise mit dem Ziel der Kollektenübergabe (Röm 15,30–32), weil er zum einen wegen der ungläubigen Juden um sein Leben bangt und zum anderen die Annahme der Kollekte aus heidenchristlichen Gemeinden durch die Judenchristen bezweifelt (Haacker 2006, 350–351). Danach erhofft er sich ihr Geleit bei seiner Spanienmission (Röm 15,24),<sup>47</sup> die er nach Abschluss seiner Tätigkeit im östlichen Mittelmeerraum plant (Röm 15,22). Die Solidarisierung gegen die ungläubigen Juden in Judäa und Gewinnung der stadtrömischen Christen für die Spanienmission zielen darauf ab, einen Schulterschluss zwischen Paulus und den Adressaten herzustellen.<sup>48</sup> Beides lässt Paulus hilfsbedürftig erscheinen, bei beidem bleibt Paulus jedoch der Initiator, während die Adressaten als Unterstützer auftreten.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass Paulus seine Selbstdarstellung so gestaltet, dass er an wenigen Stellen den Adressaten unterlegen erscheint, meistens aber überlegen, wobei er versucht, die Gemeinsamkeiten zu betonen. Die Selbstdarstellung ist dazu geeignet, dass die Adressaten ihm das Recht zugestehen, in einen persuasiven Kommunikationsprozess einzusteigen. Wovon aber will Paulus seine Adressaten überzeugen? Aus welchem Anlass und mit welchem Ziel schreibt er den Römerbrief?

### 2.3 Die Intention des Römerbriefs

Argumentation setzt einen strittigen Punkt voraus, von dem der Argumentationspartner

<sup>47</sup> Zur Spanienmission s. u. (2.3).

<sup>48</sup> Dieselbe Funktion erkennt Lampe (1989, 131) außerdem in der Irrlehrerpolemik (Röm 16,17–20).

überzeugt werden soll (Schnabel 2006, 342). Wovon will Paulus seine römischen Adressaten überzeugen, indem er in Röm 1–11 sein Evangelium entfaltet und in Röm 12–15 dessen praktische Konsequenzen aufzeigt?

Dunn (1991, 245–250) beobachtet den häufigen Gebrauch von πᾶς im Römerbrief (70x): Es ist die Rede von „allen Glaubenden“ (Röm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4.11–13), „aller Ungerechtigkeit“ (Röm 1,18.29), „allen, die richten“ (Röm 2,1), „allen“, die Gutes oder Böses tun (Röm 2,9–10), „allen“, die Sünder sind (Röm 3,9.12.19–20.23; 5,12), „allen“ Nachkommen (Röm 4,11.16) und „ganz Israel“ (Röm 11,26).

Bereits in Röm 1,16 weist Paulus darauf hin, wen er bei πᾶς vor allem im Blick hat: Juden und Nichtjuden (bzw. Griechen). Diese Polarisierung wird in unterschiedlichen Varianten im Verlauf des Briefs wiederholt: Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος (Röm 2,9), Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι (Röm 2,10), προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (Röm 3,9), Ἰουδαίων ὁ θεὸς ... καὶ ἐθνῶν (Röm 3,29), ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν (Röm 9,24), οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων (Röm 10,12).

Dies zeigt, dass Paulus den „strittigen Punkt“ im Zueinander von Juden und Nichtjuden sieht, und zwar im Blick auf sein Evangelium. Er deutet in Röm 2,17–29 an, dass einerseits die ungläubigen Juden mit Berufung auf ihre Erwählung und den Bund die Nichtjuden von dem in Röm 1,16 erwähnten Heil ausschließen und dass andererseits die Nichtjuden die Erwählung Israels für nicht mehr gültig erklären (Röm 11,1.16–21). Dieser Gegensatz spiegelt sich in den Spannungen unter den stadtrömischen Christen wider (Röm 14,1–15,7): Grund für die Spannungen ist die unterschiedliche Identifikation mit der Tradition Israels: Während die „Schwachen“ die Tora und die Überlieferung auch als Christen für verbindlich halten, haben sich die „Starken“ weitgehend davon gelöst oder lehnen die Tradition – und damit ihre Verfechter – sogar ab. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von A. Das (2007, 108.113–114), dass die Trennung zwischen den beiden Parteien bei diesem Thema nicht mehr durch ethnische Herkunft – Jude contra Nichtjude – definiert ist.<sup>49</sup> Deshalb kann sich auch der Jude Paulus als Teil der „Starken“ bezeichnen (Röm 15,1). Der strittige Punkt, weshalb Paulus den Römerbrief schreibt, ist also das Zueinander von Juden und Nichtjuden im Blick auf das Heil und demzufolge auch das Zueinander von Christen und solchen Juden, die Jesus als Messias ablehnen.

<sup>49</sup> Dass jedoch die Annahme von ausschließlich heidenchristlichen Adressaten mit und ohne jüdische Prägung nicht zwingend ist, wurde bereits unter 2.1.3 gezeigt. Unter 2.1.4 wurde in Anlehnung an Gäckle (2004, 361–386) dargestellt, dass stattdessen beide Gruppen Judenchristen unterschiedlicher Prägung enthalten können.

Aus welchem Grund und mit welchem Ziel problematisiert Paulus dieses strittige Thema? Der Römerbrief enthält dazu verschiedene Hinweise. Deshalb gibt es zu dieser Frage keinen Konsens.<sup>50</sup> Nach einem Überblick über die bisher vertretenen Positionen fasst A. Das (2007, 52) das komplexe Bild zusammen: Paulus sieht seine Aufgabe im Osten des römischen Reichs als beendet an (Röm 15,19.23). Die Kollektenübergabe in Jerusalem, die den Abschluss und zugleich die Bestätigung seiner bisherigen Völkermission im Osten bildet und deren Ausgang ungewiss ist, steht unmittelbar bevor (Röm 15,25–31). Von Jerusalem aus plant Paulus, über Rom (Röm 15,23) nach Spanien zu reisen (Röm 15,24.28).

Paulus hat Rom bisher nicht besucht (Röm 1,13; 15,22). Deshalb dient sein Brief der Selbstvorstellung und zugleich der Vorstellung seines Evangeliums, dessen Verkündigung er sich auch in Rom vornimmt (Röm 1,15). Bei seinem geplanten Rom-Aufenthalt erhofft sich Paulus Erquickung (Röm 1,11) und Unterstützung für die Spanienmission (Röm 15,24). Er stellt den stadtrömischen Christen jedoch auch Erbauung durch seinen Dienst in Aussicht (Röm 1,11; 15,29).

S. Koch (2009, 701–702) zeigt, dass Spanien (Hispania) aus damaliger Sicht keineswegs das Ende der Welt darstellt, sondern in das *Imperium Romanum* integriert war. Er verweist ferner darauf, dass Spanien bei Strabo als einer der am stärksten romanisierten Teile des Imperiums galt: „Caesar wie Augustus gründeten hier – zur Befriedung des Landes – mehr Kolonien als anderswo“ (703). Damit wendet sich Paulus einer kultivierten Gegend im Westen des römischen Imperiums zu. Deshalb ist die Bitte um Unterstützung aus Rom verständlich. Unterstützung wird Paulus jedoch nur erwarten können, wenn die Spannungen unter den stadtrömischen Christen überwunden werden und sein Evangelium akzeptiert wird.

### 2.3.1 Ergebnisse

Sechs unterschiedliche Rollen wurden identifiziert: Die Adressaten haben entweder eine hohe oder niedrige Schriftkenntnis, unter ihnen sind Juden und Nichtjuden, alle Adressaten sind an Christus Glaubende und wohnen in der Stadt Rom. Wie anfangs erwähnt, ist diese isolierte Betrachtung der einzelnen Rollen künstlich. In der Realität überschneiden sich mehrere Rollen. Die Adressaten sind sowohl Bewohner der Stadt Roms als auch Christen, die eine individuelle Vorprägung mitbringen. Kontrovers bleibt, ob der nicht-jüdische und der jüdische Hintergrund ebenfalls in denselben Personen vereint sind. Gegen die mehrheitliche Annahme, dass die Adressaten aus Judenchristen und Heiden-

---

<sup>50</sup> Siehe dazu die Ausführungen von A. Das (2007, 26–52) und Longenecker (2011, 92–160).

christen bestehen (Miller 2001, 327), plädiert A. Das (2007) dafür, dass die Adressaten ausschließlich aus Heidenchristen bestehen. Die Spannungen bestünden nicht zwischen Judenchristen und Heidenchristen, sondern zwischen Heidenchristen mit jüdischer Vorprägung durch die Synagoge – ehemaligen Gottesfürchtigen – und solchen, die keine Berührung mit dem Judentum hatten (Das 2007, 52.113–114.261–264).

Unterschiede zwischen gebürtigen Juden und nichtjüdischen Gottesfürchtigen und Proselyten bestehen hauptsächlich in der ethnischen Zugehörigkeit zu Israel und in der Beschneidung. Beides können Gottesfürchtige nicht vorweisen, während sich Proselyten der Beschneidung unterzogen haben. Bei den Gottesfürchtigen ist jedoch eine größere Solidarität mit den Nichtjuden zu erwarten als bei Proselyten und Juden. Im Folgenden sind die unterschiedlichen Rollen dargestellt:

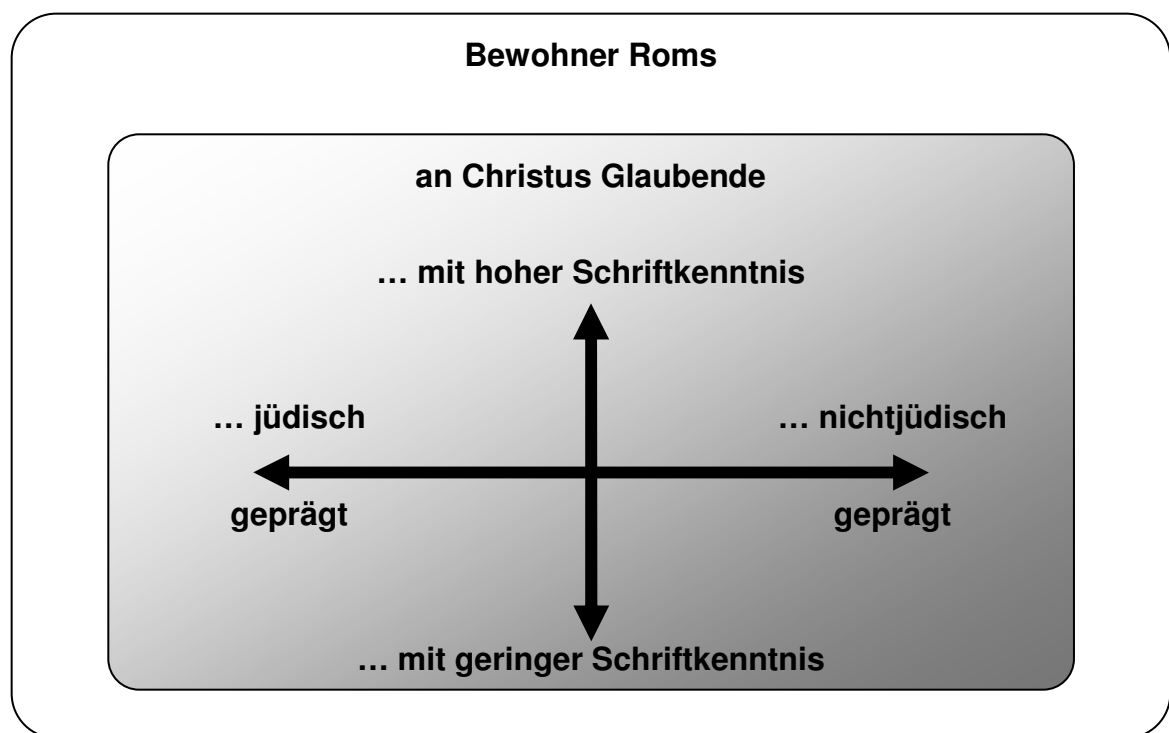


Abbildung 2: Rollen der Adressaten des Römerbriefs

Bei der Untersuchung zur Selbstdarstellung des Paulus wurde deutlich, dass Paulus meistens den Adressaten überlegen erscheint. Nur an wenigen Stellen stellt er sich ihnen unterlegen dar, wenn er sie beispielsweise um Unterstützung für seine weiteren Vorhaben in Jerusalem und Spanien bittet. Paulus versucht, Gemeinsamkeiten zwischen sich und den Adressaten zu betonen, sodass seine Selbstdarstellung darauf abzielt, die Sympathie der Adressaten zu gewinnen und ihre Bereitschaft zu erlangen, sich auf einen persuasiven Kommunikationsprozess einzulassen.

Anlass und Zweck des Römerbriefs lassen sich nicht auf einen einzigen Aspekt zu-

spitzen, sondern stellen sich komplex dar: Paulus hat seine Tätigkeit im Osten des Reichs beendet und plant, die in Mazedonien und Achaja gesammelte Kollekte nach Jerusalem zu bringen. Deren Annahme würde die bisherige paulinische Heidenmission bestätigen, jedoch fürchtet Paulus Ablehnung. Nach Jerusalem will Paulus Rom besuchen, um von dort auf seine Spanienmission geleitet zu werden. Dazu müssen die stadtrömischen Christen ihre Spannungen überwinden und Paulus und sein Evangelium akzeptieren. Die komplexe Situation soll anhand der folgenden Grafik zusammengefasst werden.

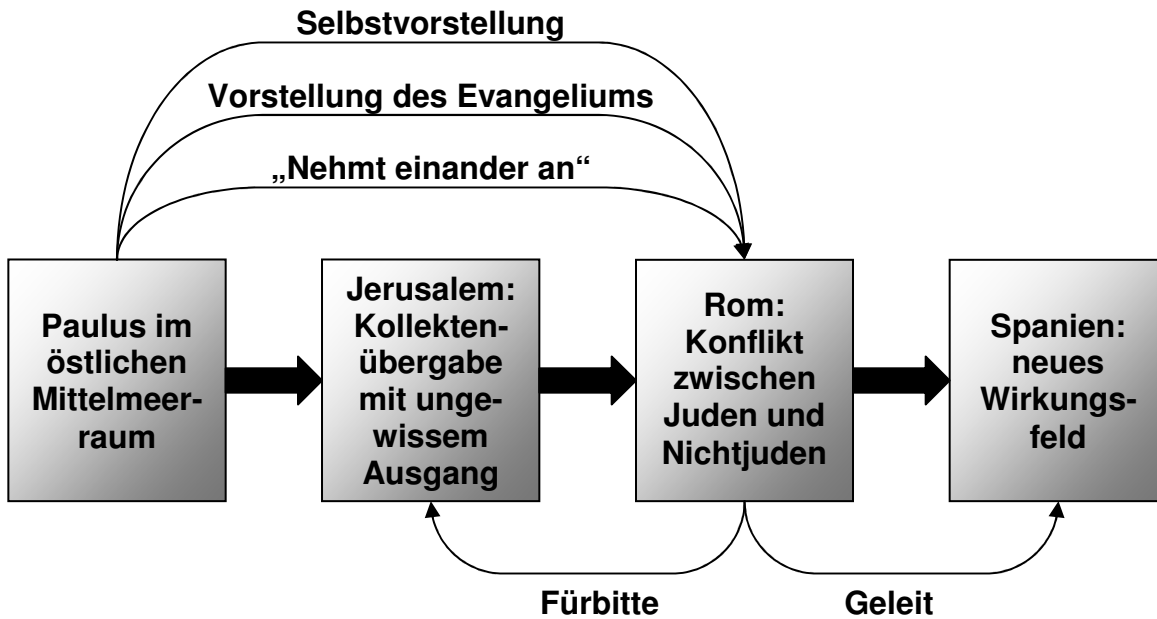


Abbildung 2: Anlass und Zweck des Römerbriefs

Nach dieser Untersuchung der rhetorischen Situation soll die rhetorische Makrostruktur untersucht werden, um die Verweise auf die Vergangenheit Israels in die Gesamtargumentation des Römerbriefs einordnen zu können.



### 3 DIE RHETORISCHE MAKROSTRUKTUR DES RÖMERBRIEFS

Um die Passagen, in denen Paulus auf die alttestamentlichen Erzählungen aus der Geschichte Israels zurückgreift, in die Argumentation des gesamten Römerbriefs einordnen zu können, soll im Folgenden die rhetorische Makrostruktur erarbeitet werden. Auf die grundsätzliche Rechtfertigung einer rhetorischen Analyse für die neutestamentlichen Briefe wurde bereits in der Einleitung eingegangen (s. o. 1.5). Vorster (2009, 573) hält es für legitim, den Argumentationsgang der neutestamentlichen Briefe anhand der Kategorien antiker Rhetorik zu analysieren. Dadurch wird jedoch nicht impliziert, dass Paulus eine formale rhetorische Ausbildung gehabt habe (517).<sup>51</sup> Wenn Charakteristika der antiken Rhetorik in den Briefen des Paulus gefunden werden, dann kann dies auch schlicht darauf hinweisen, dass die Praxis der Strukturierung einer Rede älter ist als die Theorie (Schnabel 2006, 250). Die Anwendung antiker Rhetorik hat nicht das Ziel, eine Nähe zwischen Paulus und der antiken Rhetorik nachzuweisen, sondern dient dazu, den Argumentationsaufbau besser nachvollziehen zu können (Bassler 2010, 375).

Nach Quintillian (*Inst.* 3.3.1) gehören zum Erstellen einer Rede in der antiken Rhetorik fünf Aspekte: das Aufspüren von Argumenten (*Inventio*, εὑρεσις), die Strukturierung der Argumente (*Dispositio*, τάξις), die stilistische Ausarbeitung (*Elocutio*, λέξις), das Einprägen der Rede (*Memoria*, μνήμη), und schließlich das Vortragen der Rede (*Pronuntiatio*, ὑπόκρισις).<sup>52</sup> Da die Paulusbrieve „verschriftete Reden“ darstellen (Witherington 1998, 89; Watson 2010, 173), entfallen die letzten beiden Aspekte. Die Analyse der Makrostruktur des Römerbriefs entspricht also dem Aufspüren der *Dispositio* durch den Redner bzw. Autor.

Verschiedene Lehrbücher der antiken Rhetorik geben Hinweise auf die Bestandteile und die Gliederung einer Rede. Dabei besteht keine Übereinstimmung zwischen den einzelnen Lehrbüchern, wie Theobald (2000, 56) herausstellt. Für typisch hält Theobald (59) die Redeteile nach Cicero (*De Orat.* 2.80), die Vorster (2009) wie folgt charakterisiert:

<sup>51</sup> Vergleiche jedoch Vegge (2006, 493), der nach intensiven Stil- und Formanalysen zu dem Schluss kommt, dass Paulus eine formale rhetorische Ausbildung genossen habe. Er verortet diese in Tarsus, der Geburtsstadt des Paulus, und setzt einen späten Wechsel von Tarsus nach Jerusalem voraus (494). Hengel (2002, 152–153) weist jedoch auf die Möglichkeit hin, auch in den jüdisch-hellenistischen Synagogen des ersten Jahrhunderts in Jerusalem eine begrenzte rhetorische und literarische Ausbildung zu erhalten (vgl. Watson 2010, 173–174; Classen 2009, 155–156).

<sup>52</sup> Vgl. Watson (2010, 168), Vorster (2009, 518–530), Tate (2006, 323) und Schnabel (2006, 343–344).

1. Das *Exordium* dient zur Einleitung der Rede, die zwei Funktionen hat (526–527):
  - a. Hier informiert der Redner die Zuhörer über das Thema, das präsentiert wird, und welche Relevanz das Thema für die Zuhörer hat. Der Fokus liegt also sowohl auf den Zuhörern als auch auf dem Thema (527).
  - b. Die Einleitung der Rede dient zugleich dazu, den Redner bei den Zuhörern beliebt zu machen (527).
2. Auf das *Exordium* kann eine *Narratio* folgen. Dies muss allerdings nicht der Fall sein. Die *Narratio* folgt normalerweise auf das *Exordium*, wenn ein vergangenes Ereignis Auswirkungen auf das zu verhandelnde Thema hat. In der *Narratio* werden Fakten präsentiert. In der klassischen Rhetorik war die *Narratio* vor allem in der Gerichtsrede verortet (528).
3. Die *Propositio* geht aus der *Narratio* hervor und stellt den „intellektuellen Kern“ der Rede dar, das Hauptthema der Rede. Die *Propositio* kann am Beginn oder Ende der *Narratio* stehen (529).
4. Die *Probatio* ist die eigentliche Argumentation, in der die *Propositio* positiv untermauert wird (*Confirmatio*) und auch gegnerische Argumente entkräftet werden (*Refutatio*) (529).
5. Die *Peroratio* stellt den Schluss der Rede dar, in dem das Gesagte zusammengefasst wird (529).
6. Die Rede kann außerdem durch einen oder mehrere Exkurse (*Digressio*) unterbrochen sein (Theobald 2000, 59).

### 3.1 Vorüberlegungen zur rhetorischen Makrostruktur

Der Vergleich unterschiedlicher Vorschläge zur rhetorischen Disposition<sup>53</sup> zeigt, dass die genannten Bestandteile einer antiken Rede kein starres Muster darstellen, sondern Spielraum lassen für unterschiedliche Zuordnungen. Einige Unterschiede sollen nun diskutiert werden, bevor ein eigener Vorschlag zur rhetorischen Makrostruktur vorgestellt wird.

Der Beginn und Umfang des *Exordiums* wird unterschiedlich eingeschätzt. Jewett (1991, 265–277) identifiziert es in Röm 1,1–12. Witherington (2004, 17) weist – vor allem im Blick auf die *Peroratio* – auf den brieflichen Rahmen des Römerbriefs hin und will die-

---

<sup>53</sup> Vgl. hierzu die tabellarische Übersicht bei Theobald (2000, 57), der die rhetorischen Dispositionen von Bengel ([1773] 1970), Wuellner (1976), Jewett ([1986] 1991), Vouga (1988), Aletti (1990), Elliott (1990) und Hellholm (1993) gegenüberstellt. Vgl. ferner die Vorschläge von Reid (1995, 117–139), Theobald (2000, 61), Witherington (2004, 21f) und die überarbeitete Fassung von Jewett (2007, vii–ix).

sen deutlich vom rhetorischen Teil unterscheiden. Allerdings stellt Paulus bereits in den ersten Versen des Römerbriefs seine Absicht vor, das Evangelium in Rom zu verkünden. Dabei versucht er, das Wohlwollen der Leser zu gewinnen (Theobald 2000, 61). Dies sind nach Vorster (2009, 526–527) genau die Funktionen, die das *Exordium* erfüllen soll. Deshalb ist es plausibel, mit Theobald (2000, 61) sowohl den Briefcharakter als auch dessen rhetorische Funktion ernst zu nehmen und Röm 1,1ff als „*Brieferöffnung*: mit den Zügen eines *exordium* [sic]“ zu identifizieren.

Unterschiedlich wird auch beurteilt, ob eine *Narratio* vorhanden ist und ob diese in Röm 1,9–15 oder in Röm 1,18ff vorliegt. Theobald (2000, 61) schlägt Röm 1,18–32 als *Narratio* vor. Theobald (56) weist darauf hin, dass Melanchthon Röm 1,8–5,11 der Gattung der Gerichtsrede zuordnete, was angesichts der Tatsache, dass es um Urteil und Freispruch der gesamten Menschheit geht (Röm 3,22–24), plausibel wäre. Unter dieser Voraussetzung macht auch die Identifikation von Röm 1,18ff als *Narratio* Sinn: Die Ereignisse aus der Vergangenheit, die zur Verurteilung der Menschheit führten, werden hier geschildert. Vor dem Hintergrund, dass das Hauptanliegen des Römerbriefs darin besteht, das Evangelium in Rom zu verkündigen, gehören Röm 1,18ff jedoch bereits zur *Probatio* (Witherington 2004, 18), während Paulus in Röm 1,13–15 anhand der Vergangenheit die Vorgeschichte dieser Absicht darlegt. Hier ist also die *Narratio* zu verorten (Jewett 2007, vii).

Auf die *Narratio* folgt die *Propositio* mit Röm 1,16–17: Paulus legt dar, um was es ihm im Wesentlichen geht und fasst das Evangelium zusammen. Mit Recht ist gesehen worden, dass in Röm 3,21–31 die *Propositio* noch einmal aufgegriffen und erweitert wird (Witherington 2004, 18).<sup>54</sup>

Die *Probatio* beginnt in Röm 1,18. Die Abgrenzung der einzelnen Argumente wird unterschiedlich vorgenommen. Problematisch ist die Aufteilung in zwei Blöcke von *Confirmatio* und *Refutatio*, denn Paulus scheint die Argumente nicht nach diesen Kriterien zu sortieren. Deshalb muss Theobald (2000, 61), der die *Refutatio* in Röm 6,1–11,36 sieht, einräumen, dass in Röm 8,18–30 eine Wiederaufnahme von Röm 5,1–11 aus der *Confirmatio* vorliege.<sup>55</sup> Hilfreicher als die bloße Aneinanderreihung von zwölf Argumenten bei Witherington (2004, 21–23), gruppiert in *Confirmatio* und *Refutatio*, ist die Identifikation

<sup>54</sup> Tobin (2010, 402–403), der die Einteilung der *Probatio* allein anhand des formalen Wechsels von Darstellung und Begründung vornimmt, erkennt in Röm 3,21 den Beginn einer neuen Untereinheit. Da es jedoch inhaltlich weiter um die unparteiische Gerechtigkeit Gottes geht, ist dieser Einschnitt in Anlehnung an Jewett (2007, vii–ix) abzulehnen.

<sup>55</sup> Witherington (2004, 22) erkennt dagegen die *Refutatio* in Röm 9,1–15,13. Jedoch bleibt unklar, welche gegnerischen Argumente ab Röm 12,1 entkräftet werden. Deshalb ist auch diese Zuordnung nicht überzeugend.

von vier Hauptargumenten bei Jewett (2007, vii–ix), die in Unterargumente aufgeteilt sind. Auf diese Weise lässt sich der Argumentationsgang übersichtlich darstellen und die Position der für die vorliegende Untersuchung relevanten Stellen innerhalb der Gesamtargumentation aufzeigen. Die Gliederung der *Probatio* folgt deshalb im Wesentlichen Jewett.

Früher als andere Ausleger sieht Theobald (2000, 61) den Beginn der *Peroratio* bereits in Röm 15,7 und bezieht sich dabei auf Müller (1997, 220–223),<sup>56</sup> der in Röm 15,7–13 den Abschluss des eigentlichen Briefkorpus sieht (Theobald 2000, 62). Die Berufung auf Müller bei der Analyse der rhetorischen Disposition überrascht, denn Müller (1997) baut seine Analyse ausdrücklich auf den Konventionen der antiken Epistolographie auf (17–34) und grenzt sich ebenso ausdrücklich von der rhetorischen Analyse ab (35–54). Aus rhetorischer Perspektive findet die *Probatio* in Röm 15,13 ihren Abschluss, und die *Peroratio* beginnt.

Der Übergang der *Peroratio* zum Briefschluss wird ebenfalls uneinheitlich bestimmt. Witherington (2004, 22) sieht ihn nach Röm 15,21, Theobald (2000, 61) nach Röm 15,13 und Reid (1995, 117–139) nach Röm 15,33, während Jewett (2007, ix) die *Peroratio* bis zum Ende des Römerbriefs identifiziert. Gegen einen Einschnitt nach Röm 15,21 spricht, dass die Abschnitte durch  $\delta\iota\acute{o}$  sprachlich miteinander verknüpft sind und damit eine Trennung nicht deutlich genug ist. Gegen die Teilung nach Röm 15,13 spricht, dass Theobald bereits die *Peroratio* zu früh ansetzt (s. o.). Und gegen eine *Peroratio* bis zum Briefschluss spricht, dass damit der briefliche Rahmen übersehen wird (Witherington 2004, 17). Ein Übergang von der *Peroratio* zum Briefschluss ist deshalb mit Hellholm (1993, 141) zwischen Röm 15 und 16 zu sehen: Die *Peroratio* endet mit der abschließenden Doxologie (Röm 15,33) und danach beginnt der Briefschluss, der mit der abschließenden Benediktion in Röm 16,25–27 endet.

Nach diesen Vorüberlegungen soll nun die rhetorische Makrostruktur dargestellt werden. Damit dies übersichtlich bleibt, werden nur diejenigen Stellen der *Probatio*, die für die vorliegende Untersuchung relevant sind (Röm 4,1–25; 9,1–18; 11,1–10) mit ihrem jeweiligen Kontext bis in die tiefste Ebene dargestellt. Für die restlichen Elemente genügt eine gröbere Darstellung. Die Abschnitte, in denen auf die Vergangenheit Israels zurückgegriffen wird, sind grafisch hervorgehoben.

---

<sup>56</sup> Irrtümlich bezieht sich Theobald auf Müller (1997, 65). Der Abschluss des Römerbriefs wird jedoch bei Müller (1997, 212–234) erörtert.

### 3.2 Darstellung der rhetorischen Makrostruktur<sup>57</sup>

<b>Exordium</b> in Form des Brief-Präskripts.....	1,1–12
<b>Narratio</b> – Die Hintergründe der paulinischen Völkermission.....	1,13–15
<b>Propositio</b> – Das Evangelium: Gottes Kraft zum Heil <i>jedem</i> Glaubenden.....	1,16–17
<b>Probatio</b> – Vier Argumente, die die These belegen und ihre Relevanz für die stadtrömischen Christen aufzeigen.....	1,18–15,13
1. <i>Argument</i> : Das Evangelium zeigt die unparteiische Gerechtigkeit Gottes, indem es Ansprüche auf kulturelle Überlegenheit beseitigt und sowohl Juden als auch Griechen allein durch Gnade gerecht sein lässt.....	1,18–4,25
a. Die Offenbarung von Gottes Zorn.....	1,18–32
b. Das gerechte Urteil über Juden und Griechen.....	2,1–29
c. Der Nachweis der universellen Sünde.....	3,1–20
d. Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung allein durch Glauben.....	3,21–31
e. Abraham und die Gerechtigkeit durch Glauben.....	4,1–25
2. <i>Argument</i> : Das Leben in Christus als ein neues System der Ehre, das das gesetzesorientierte Streben nach Anerkennung ablöst.....	5,1–8,39
3. <i>Argument</i> : Der Sieg der Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium für Israel und die Völker.....	9,1–11,36
a. Einleitung: der tragische Unglaube Israels.....	9,1–5
b. These und erster Teil eines Midraschs über die göttliche Erwählung.....	9,6–18
c. Diatribe und zweiter Teil des Midraschs.....	9,19–29
d. Die fehlende Annahme der Gerechtigkeit Gottes aufgrund von Eifer.....	9,30–10,4
e. Die Gerechtigkeit durch Glauben.....	10,5–13
f. Predigt und Ablehnung des Evangeliums.....	10,14–21
g. Diatribe und Midrasch über die Situation Israels.....	11,1–10
h. Der missionarische Zweck von Israels Fehlverhalten.....	11,11–24
i. Geheimnisvolle Offenbarung und die umfassende Erlösung.....	11,25–32
j. Schlussfolgerung: Ein Hymnus auf die Größe Gottes.....	11,33–36
4. <i>Argument</i> : Zusammenleben gemäß dem Evangelium.....	12,1–15,13
<b>Peroratio</b> – Zusammenfassung und Ausblick.....	15,14–33
<b>Briefschluss</b> : Grüße, Ermahnung, Schlusseggen.....	16,1–27

<sup>57</sup> Die Formulierungen lehnen sich an Jewett (2007, vii–ix) an.

### 3.3 Ergebnisse

Die Rückgriffe auf die Vergangenheit Israels finden im ersten und dritten Abschnitt der *Probatio* statt. Paulus beendet seine Ausführungen über die unparteiische Gerechtigkeit Gottes mit dem Abraham-Kapitel (Röm 4,1–25), in dem er die Gerechtigkeit durch Glauben für Israel *und* die Völker erläutert, was inhaltlich der Formulierung „zum Heil jedem Glaubenden, sowohl dem Juden als auch dem Griechen“ aus der These (Röm 1,16–17) entspricht. Da die Kombination von Glaube und Gerechtigkeit, die durch das Habakuk-Zitat in Röm 1,17 eingeleitet wurde (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται), innerbiblisch erstmalig in Gen 15,6 vorkommt (Hamilton 1990, 423), ist ein Rückgriff auf Abraham und seine Gerechtigkeit durch Glauben schlüssig.

In Röm 9–11 geht Paulus auf Gottes Treue zu Israel und zu seinen Verheißungen an Israel ein. Da Israel das Volk ist, das Abraham verheißen wurde, ist es auch hier schlüssig, dass Paulus erneut auf Abraham und die ersten Generationen seiner Nachkommen Bezug nimmt. Paulus entfaltet, dass bereits zu Beginn der Geschichte Israels nicht alle Nachkommen in die Nachkommenverheißung einbezogen waren, sondern dass Gott seine Verheißung nur über einzelne Nachkommen erfüllte. Anhand dieser Beobachtung entfaltet Paulus in Röm 9 das Konzept von Erwählung und Verwerfung, das er anhand der späteren Geschichte Israels am Beispiel von Mose und dem Pharao weiter ausführt. Der Rückgriff auf Mose und den Pharao verdeutlicht, dass Gottes Handeln in beiden Fällen unverdient ist und auf die Verherrlichung Gottes abzielt.

Von der Erfüllung der Verheißungen an Israel, die das Thema von Röm 9 bestimmen, geht Paulus in Röm 10 auf die Gegenwart Israels ein, bevor er sich in Röm 11 der Zukunft Israels zuwendet (Tobin 2010, 410). Dabei greift Paulus noch einmal auf eine Episode aus der Vergangenheit Israels zurück, in deren Mittelpunkt Elija steht. Da Elija eine herausragende Bedeutung als Prophet hatte und gleichzeitig seine eschatologische Wiederkehr erwartet wurde, ist ein Rückgriff auf Elija bei der Frage nach der eschatologischen Zukunft Israels schlüssig.

Stanley (2004, 142–143) beobachtet, dass der Hauptanteil der alttestamentlichen Zitate im Römerbrief in den drei Abschnitten Röm 4,1–25, 9,6–11,36 und 15,1–12 vorkommt. Er erklärt dieses Phänomen mit dem gemeinsamen Thema, das diese Abschnitte miteinander verbindet:

Probably the most important clue to Paul's rhetorical purpose is to be found in the fact that all three passages (4:1–25; 9,6–11:36, and 15:1–12) center on a common theme: the plan of God to create a chosen people that would include both Jews and Gentiles. This close conjunction of thematic content and rhetorical strategy becomes especially significant when we observe that these are the only passages in the letter

where the issue is explicitly addressed and that quotations appear only sporadically in the letter (Stanley 2004, 143).

Stanley (2004, 143 Anm. 20) räumt ein, dass Röm 1,16–17 die einzige Ausnahme sei, in der derselbe Sachverhalt thematisiert werde. Der gleiche Grund, den Stanley für die unterschiedliche Zitatdichte anführt, kann Paulus dazu bewegt haben, auf die Vergangenheit Israels zurückzugreifen: In Röm 4,1–25 erweitert Paulus die Zugehörigkeit zu den Nachkommen Abrahams auf der Grundlage des Glaubens auf die nichtjüdischen Völker, in Röm 9,6–18 geht Paulus auf die Erfüllung der Verheißungen an das ethnische Volk Israel ein und in Röm 11,1–10 steht die Zukunft Israels im Mittelpunkt. Sowohl die Erweiterung der Zugehörigkeit zu Israel auf die nichtjüdischen Völker, die Paulus in Röm 4 vornimmt und die er in Röm 11,17–24 wieder aufgreift, als auch die Unterscheidung zwischen einem erwählten und einem verhärteten Teil Israels, die Paulus in Röm 9,6–18 und 11,1–10 vornimmt, muss er anhand der Schriften begründen. Dazu zeigt er Analogien aus der Vergangenheit Israels auf.

Stanley (2004, 143) stellt zu Recht fest, dass auch in Röm 15,1–12 die Schaffung des Volkes Gottes thematisiert wird. Jedoch geht es hier um paränetische Anweisungen für die gegenwärtige Konkretisierung des Zusammenlebens als Volk Gottes, bestehend aus jüdischen und nichtjüdischen Christen in Rom. Da dieses Zusammenleben über den Erfahrungshorizont der Vergangenheit Israels hinausgeht – in der Vergangenheit ging es um die Absonderung der Juden von den Nichtjuden! – und das Zusammenleben unter dem Vorzeichen des Christus-Geschehens gefordert ist, kann Paulus nicht auf Episoden aus der Vergangenheit Israels zurückgreifen. Deshalb argumentiert er mit einzelnen alttestamentlichen Zitaten, die er nach thematischen Gesichtspunkten zusammenstellt.

#### 4 DIE SELBSTAUSSAGEN DES PAULUS ZUR BEDEUTUNG DER SCHRIFT

In seiner Studie zum Geschichtsverständnis des Paulus geht Luz (1968, 110–135) auf die Selbstaussagen ein, wobei er aus dem Römerbrief lediglich Röm 15,4–5 und Röm 4,23–24 berücksichtigt.<sup>58</sup> Da in neueren Studien vor allem die hermeneutischen Methoden des Paulus im Fokus stehen sowie die Wirkung seines Schriftgebrauchs auf die jeweiligen Adressaten, werden die Selbstaussagen des Paulus wenig betrachtet.<sup>59</sup> Sie haben jedoch auch eine rhetorische Funktion, denn indem Paulus sein Verständnis von der Bedeutung der Schrift darlegt, schafft er den Rahmen, in dem er seinen Schriftgebrauch verstanden wissen will. Bevor auf die Verweise des Paulus auf die Vergangenheit Israels eingegangen wird, sollen daher seine Selbstaussagen zur Bedeutung der Schrift zu untersucht werden. Weil die Adressaten ausschließlich die Aussagen des Römerbriefs erhalten, wird die Untersuchung auf diesen Brief beschränkt.

##### 4.1 Gott verheißt sein Evangelium in den Schriften (Röm 1,1–2)

Bereits im ersten Satz des Römerbriefs werden die Leser mit der Haltung des Paulus zur Schrift konfrontiert: Als berufener Apostel weiß sich Paulus „dazu bestimmt, das Evangelium Gottes zu verkündigen, das er (= Gott) bereits durch seine Propheten in den Heiligen Schriften verheißten hat“ (Röm 1,1–2: ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις). Der Genitiv εὐαγγέλιον θεοῦ ist dabei ein *Genitivus auctoris*: Das Evangelium geht von Gott aus, es hat göttlichen Ursprung und damit auch göttliche Autorität. Der Ursprung des Evangeliums liegt nicht bei Paulus, wie es ihm an anderer Stelle vorgeworfen wurde (Gal 1,11). Mit der Bezeichnung εὐαγγέλιον θεοῦ macht Paulus sofort deutlich, welche Autorität ihn legitimiert, das Evangelium zu verkünden: Es ist Gott selbst, der ihn auch zum Apostel berufen hat (Röm 1,1: κλητὸς ἀπόστολος als *Passivum divinum*).

Dieses Evangelium ist auch nicht erst zur Zeit des Paulus entstanden, sondern Gott hat es bereits „vorher angekündigt“ (προεπηγγείλατο). Dieser Hinweis ist in zweierlei Hinsicht bedeutungsvoll: Erstens wird noch einmal deutlich, dass der Ursprung des

<sup>58</sup> Darüber hinaus geht Luz (1968, 116–134) auf 1 Kor 9,9–10, 1 Kor 10,11 und 2Kor 3 ein.

<sup>59</sup> Die Selbstaussagen des Paulus über die Bedeutung der Schrift sind unter anderem für die Inspirationslehre von Bedeutung (Maier 2003, 79–125).



Evangeliums nicht bei Paulus liegt, indem es bereits vor der Zeit des Paulus verkündet wurde (Jewett 2007, 103).<sup>60</sup> Zweitens wurde in der Antike Älteres für vertrauenswürdiger gehalten als Neues (Wolter 2010, 24; Ruf 2011, 1). Daher ist die Aussage, dass Gott sein Evangelium bereits vorher angekündigt habe, nicht nur für Judenchristen überzeugend, die Gott und die Heilige Schrift von Geburt an als Autorität anerkennen, sondern auch für Heidenchristen, die die Schrift (auch) aufgrund ihres Alters als Autorität anerkennen.

Um sein Evangelium vorher anzukündigen, hat Gott sich seiner Propheten bedient (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ). Durch das Pronomen αὐτοῦ wird angedeutet, dass die Propheten in göttlicher Autorität auftraten: Gott selbst war der Redende, er hat sein Evangelium angekündigt, aber er hat es durch Menschen getan, durch seine Propheten. Die Autorität der Propheten leitet sich von der Autorität Gottes ab. Dieser Aspekt wird in Röm 10,14–17 vertieft. Wie Gott damals durch die Propheten redete, redet er jetzt durch Paulus.

Das Evangelium ist in den Heiligen Schriften niedergeschrieben worden (ἐν γραφαῖς ἁγίαις). Indem Paulus den Plural benutzt, deutet er an, dass er die Verkündigung des Evangeliums nicht in einem einzigen Teil der Schrift oder in wenigen Abschnitten manifestiert sieht, sondern in der Vielfalt der Heiligen Schriften. Auch dieser Aspekt ist von Bedeutung, denn die Aussage eines Einzelnen galt nach alttestamentlichem Grundsatz weniger als die Aussage von mehreren Menschen (Dtn 17,6; 19,15; Joh 8,17; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19; Hebr 10,28).

Zusammenfassend lässt sich aus Röm 1,1–2 festhalten: Das Evangelium, zu dessen Verkündigung Paulus sich beauftragt weiß, ist Gottes gute Botschaft, die er bereits vorher durch seine Propheten angekündigt hat. Die Schriften stellen die Verheißung dar, während das Evangelium die Erfüllung beschreibt (Hahn 2011, 1:195–196). Die Verheißung dieses Evangeliums ist in der Vielfalt der Heiligen Schriften als prophetische Botschaft enthalten.

#### 4.2 Die Offenbarung Gottes an Israel als Auszeichnung (Röm 3,2)

In Röm 3,1 stellt Paulus die Frage, was das jüdische Volk gegenüber anderen Völkern hervorhebt. Die Antwort lautet: „Viel in jeglicher Hinsicht“ (Röm 3,2a). Dann nennt Paulus jedoch aus dieser angedeuteten Vielfalt nur das erste und offenbar wichtigste Merkmal:<sup>61</sup> Ihnen seien die „Aussprüche Gottes“ anvertraut worden (Röm 3,2b: ἐπιστεύθησαν

<sup>60</sup> Moo (1996, 44) erläutert, dass Paulus durch diesen Begriff die zeitliche Abfolge von Verheißung und Erfüllung betone.

<sup>61</sup> Stenschke (2010, 207) weist darauf hin, dass Paulus in Röm 9,4–5 an die hier abgebrochene Auf-

τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). In diesem Zusammenhang nennt Paulus nicht explizit die Schrift, sondern redet von den „Ausprüchen Gottes“. Der weitere Verlauf in Röm 3,19–20 zeigt, dass Paulus dabei an die Tora denkt.<sup>62</sup>

In der Tat bezeugt das Alte Testament, dass die Gabe der Tora am Sinai die Israeliten mit tiefer Dankbarkeit erfüllte. Als Belege führt Stuhlmacher (2005, 1:253) unter anderem folgende Stellen aus den Psalmen an: ψ 1,1–2; 18,9; 118,14.24.77.92. Paulus selbst vermittelte diese Wertschätzung der Tora in Röm 2,17–18; 7,12.22. Die Offenbarung der Tora wurde als Privileg des jüdischen Volks verstanden. Die übrigen Völker haben dieses Privileg nicht, weshalb sie als ἄνομοι bezeichnet werden können (ψ 36,28; 103,35; vergleiche 2x ἄνομία in Röm 6,19). Stuhlmacher (2005, 1:253) schreibt:

Die Freude am Gesetz resultiert vor allem daraus, dass sich Israel von Gott erwählt, aus der Sklaverei in Ägypten erlöst und am Sinai mit der Tora betraut sah. Als das erwählte Volk Gottes war es dankbar dafür, aus Gottes eigenem Mund zu erfahren, welchen Weg es vor Jahwe gehen sollte, um im Schalom-Zustand mit seinem Gott bewahrt zu bleiben. Das Gesetz gilt alttestamentlich-jüdisch primär als *geoffenbarte Lebensordnung*, die Gott seinem Eigentumsvolk aus Gnade heraus gegeben hat, um ihm ein gedeihliches Leben vor Gott und den Menschen zu ermöglichen (kursiv im Original).

In der Stephanus-Rede in Apg 7 ist die Gleichsetzung der „Ausprüche Gottes“ mit der Tora belegt. Dort sagt Stephanus von Mose: „Dieser stand bei der Versammlung des Volkes in der Wüste zwischen dem Engel, der mit ihm auf dem Berg Sinai redete, und unseren Vätern. Er hat Worte des Lebens (λόγια ζῶντα) empfangen, um sie uns zu geben (Apg 7,38; EÜ).

Indem Paulus die Gesetzesgabe als besondere Auszeichnung des jüdischen Volkes gegenüber anderen Völkern nennt, knüpft er an der positiven und dankbaren Haltung Israels für die Tora an. Jedoch macht er auch unmissverständlich die negative Seite deutlich: Gottes Wahrhaftigkeit und Treue stehen die Unwahrhaftigkeit und Untreue der Menschen gegenüber (Röm 3,3–4). Somit wird die Tora zum Urteilspruch für die Menschen, und ihre vorrangige Aufgabe besteht nach Paulus jetzt darin, Sünde erkennbar zu machen (Röm 3,20).

Nach Moo (1996, 183) umfasst die Bezeichnung τὰ λόγια nicht nur die *Forderungen und Sanktionen* der Tora, sondern auch die *Verheißungen*, in denen sich Gott seinem Volk gegenüber zu bestimmten Handlungen verpflichtet hat. Deshalb könne man die Aussprü-

---

zählung der Privilegien Israels anknüpft und sie dort fortsetzt.

<sup>62</sup> Die Zitate aus den Psalmen und Jesaja in Röm 3,9–18 dienen dazu, Israels Scheitern an der Tora nachzuweisen. Sie gehören wohl kaum zu den „Ausprüchen Gottes“, die Israel als Privileg „anvertraut“ wurden.

che Gottes als Zusammenfassung der Privilegien Israels verstehen, die Paulus in Röm 9,4–5 aufzählt.

### 4.3 Das Gesetz und die Propheten als „Zeugen“ (Röm 3,21)

Nachdem Paulus das Urteil des Gesetzes über alle Menschen beschrieben hat, wendet er sich der Gerechtigkeit Gottes zu, die jetzt, gegenwärtig, unabhängig von der Tora (= den Gesetzesvorschriften), geoffenbart worden sei. Die Gerechtigkeit Gottes werde „bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“ (Röm 3,21: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*). Dahinter steht die Auffassung, dass die Gerechtigkeit Gottes bisher verborgen war und erst jetzt geoffenbart worden sei. Als entscheidende Voraussetzung für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes nennt Paulus das Christus-Ereignis (Röm 3,22). Vor Christus war die Gerechtigkeit Gottes verborgen, jetzt ist sie geoffenbart worden. Aber obwohl die Gerechtigkeit Gottes vorher verborgen war, wurde sie doch durch das Gesetz und die Propheten bezeugt.

Im Sirach-Prolog wird dreimal (1–2; 8–10; 23–25) auf die Schriften als „Gesetz“, „Propheten/Propezeiungen“ und „übrige Bücher“ verwiesen. Die von Hanhart (1994, 2) vertretene Ansicht, dass dies den Abschluss des dreiteiligen hebräischen Kanons – bestehend aus Gesetz, Propheten und Schriften – belege, wird in der neueren Forschung bezweifelt (Kraus 2008, 12–25) und als Auffassung Sirachs oder einer von ihm repräsentierten Gruppe statt der Gesamtheit des Frühjudentums eingestuft (14–15). Chapman (2000, 276–282) untersucht Belege für die doppelte Autorität von Gesetz und Propheten in der frühjüdischen und urchristlichen Literatur. Er schließt, dass die Vorrangstellung der Tora vor den Propheten erst später mit dem Jerusalemer Talmud manifestiert wurde, während die beiden Größen davor als komplementär angesehen wurden (282). Chapman (2000, 284–285) geht ferner von einer gleichzeitigen Kanonisierung von Gesetz und Propheten aus, die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus begann. Die Auffassung von der „kanonischen Gleichursprünglichkeit“ von Tora und Propheten greift Steins (2010, 34) auf und argumentiert dafür, dass die relativ lose Sammlung der „Schriften“ erst später dem Kanon zugerechnet wurde (35–37). Der flexible Gebrauch der Bezeichnungen „Gesetz“ und „Propheten“ (Chapman 2000, 277–279) zeigt, dass ein Abschluss des Kanons im Sinne einer für alle Gruppen verbindlichen und klar abgegrenzten Schriftensammlung nicht vorausgesetzt werden muss, um dem Bezug auf „Gesetz und Propheten“ Autorität zu verleihen.

Indem Paulus das Gesetz und die Propheten als zwei „Zeugen“ anführt, bekräftigt er die Glaubwürdigkeit des Bezeugten (s. o. 4.1). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang

das Verb μαρτυρέω: Zeugen haben die Aufgabe, eine Aussage oder einen Sachverhalt zu verifizieren – oder zu falsifizieren (Beutler 2011, 958–964). Diese Funktion kommt nach Paulus der Tora und den Propheten zu: Ihre Aussagen unterstützen das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes.

#### 4.4 Das Evangelium als Bestätigung des „Gesetzes“ (Röm 3,31)?

In Röm 3,31 wehrt sich Paulus gegen den fiktiven Einwand, er würde das „Gesetz“ außer Geltung setzen, indem er bekräftigt, dass er – ganz entgegen diesem Einwand – das Gesetz vielmehr „aufrichte“ (Röm 3,31: νόμον οὐκ καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱσχύνομεν). Je nach Verständnis kann dieser Satz als Selbstaussage des Paulus zur Bedeutung der Schrift aufgefasst werden. Maßgeblich für das Verständnis ist die Frage, was Paulus hier genau mit νόμος meint. Moo (1996, 253–255) nennt drei Optionen:

Erstens kann mit νόμος das ganze Alte Testament gemeint sein, sodass durch Röm 3,31 zum Ausdruck gebracht würde, dass das Evangelium das Alte Testament bestätigt. Diese Auffassung vertritt unter anderem Wilckens (1987, 1:250). Moo (1996, 254) wendet jedoch ein, dass Paulus, wenn er den bezeugenden Charakter des νόμος hervorheben will, das Begriffspaar „Gesetz und Propheten“ verwende.

Zweitens kann mit νόμος die Eigenschaft des Gesetzes gemeint sein, Sünde zu verurteilen und so den Weg für Christus zu bereiten. Die Notwendigkeit des Glaubens zur Gerechtigkeit setzt diese verurteilende Wirkung des νόμος als bleibend voraus, statt sie zu verneinen. Wer gerechtfertigt werden will, muss seine Sündhaftigkeit erkennen und anerkennen, was durch das Gesetz ermöglicht wird (Röm 3,19; 4,15). Diese Auffassung vertritt unter anderem Haacker (2006, 106). Moo (1996, 254) wendet gegen dieses Verständnis ein, dass in den unmittelbar vorangehenden Versen νόμος nicht in diesem Sinn verwendet wird, dass aber gerade die Verse 27–30 den Anlass für V. 31 bilden.

Drittens kann mit νόμος die fordernde Eigenschaft des Gesetzes gemeint sein. Diese Ansicht vertritt Moo (1996,254) mit dem Hinweis auf den unmittelbaren Kontext, wo vom „Gesetz der Werke“ (Röm 3,27) und von den „Werken des Gesetzes“ (Röm 3,28) die Rede sei. Das bedeutet, dass die moralischen Anweisungen des Gesetzes für Christen weiterhin Gültigkeit haben, dass das Liebesgebot als Erfüllung des Gesetzes (Röm 13,8–10) vorausgesetzt sei, oder dass der Glaube an Christus die vollkommene Erfüllung des Gesetzes ermögliche (Röm 8,4). Gegen diese Auffassung spricht die Fortsetzung der Argumentation in Röm 4,1–8. Erst später im Römerbrief geht Paulus auf die Erfüllung des Gesetzes durch das Liebesgebot oder durch den Heiligen Geist ein.

Da in Röm 3,20 von der Eigenschaft des Gesetzes die Rede ist, Sünde erkennbar zu machen, ist die von Haacker (2006, 106) vertretene Lösung am plausibelsten. Die soteriologische Funktion des Gesetzes besteht nicht in Gesetzeswerken (Röm 3,27–28), sondern im Überführen von Sünde (Röm 3,20). In diesem Sinn – und nur in diesem – hält Paulus das Gesetz im Blick auf die Rechtfertigung aufrecht. In Röm 4,1–8 setzt Paulus diesen Gedanken fort, indem er das Vorhandensein von Werken als Voraussetzung für die Rechtfertigung mit Beispielen Abrahams und Davids ablehnt. Da Paulus hier νόμος nicht als Synonym für die Schriften verwendet, handelt es sich *nicht* um eine Aussage zur Bedeutung der Schrift.

#### 4.5 Geschrieben „um unsertwillen“ (Röm 4,23–24)

Nachdem Paulus ausführlich auf Gen 15,6 eingegangen ist und deutlich gemacht hat, was es bedeutet, dass Abraham Gott glaubte und dass ihm dies „als Gerechtigkeit angerechnet“ wurde, zeigt er die Relevanz für sich und seine christlichen Adressaten auf: Dass dem Abraham sein Glaube als „Gerechtigkeit angerechnet“ wurde, sei nicht allein um unsertwillen geschrieben (δι’ αὐτὸν μόνον), sondern auch „um unsertwillen“ (δι’ ἡμᾶς), denen es ebenfalls angerechnet werden soll (Röm 4,23–24).

Das damals ergangene Gotteswort, das in Form der Heiligen Schrift vorliegt, hat für seine zeitgenössischen Adressaten direkte Bedeutung. Auf dieselbe Weise, wie damals bei Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit führte, ist es auch in der Gegenwart. Diese Zusage begründet Paulus vorher, indem er deutlich macht, dass die Verwandtschaft mit Abraham nicht auf der leiblichen Abstammung beruht, sondern im Glauben (Röm 4,11–12; vgl. 3,30). Dieser Glaube wird dann in Röm 4,24b–25 mit dem christlichen Glauben parallelisiert.

Paulus schafft eine direkte Übertragung von Abraham zu seinen christlichen Adressaten. Was für Abraham galt – nämlich dass er aufgrund des Glaubens gerecht wurde –, gilt damals wie heute: Allein der Glaube führt zur Gerechtigkeit.

#### 4.6 Christus, das „Ziel“ des Gesetzes? (Röm 10,4)

Die Bedeutung des Begriffs τέλος in Röm 10,4 ist umstritten (Haacker 2006, 231–232). Käsemann (1980, 273) konstatierte vor mehr als dreißig Jahren, dass die „Exegese im allgemeinen“ τέλος hier mit „Ende“ übersetze, während die „Systematik aller Schattierungen“ für „Ziel“, „Sinn“ oder „Erfüllung“ plädiere. Haacker (2006, 231 Anm. 25) hält dieses Urteil für überholt, argumentiert exegetisch für die teleologische Bedeutung (231–235)

und übersetzt dementsprechend: „Christus ist ja die Hauptsache, um die es im Gesetz geht, im Sinne der Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“ (226).

Ist diese Auffassung korrekt, dann handelt es sich bei Röm 10,4 ebenfalls um eine Aussage zum Schriftverständnis des Paulus: Das, worum es in der Schrift im Wesentlichen geht, ist Christus. Auf ihn zielt das Gesetz, die Heilige Schrift, ab.

#### 4.7 „Wie damals ..., so auch jetzt“ (Röm 11,5)

In Röm 11,1–10 führt Paulus Elija an, um deutlich zu machen, dass nur ein Teil von Israel verhärtet ist, dass aber ein anderer Teil, der „Überrest“, nicht verhärtet ist. In Röm 11,1 ordnet sich Paulus selbst diesem „Überrest“ zu. Dann erzählt er die Begebenheit aus 1 Kön 19,10–18 nach, als Elija sich bei Gott beklagt, dass er der Einzige sei, der Jahwe noch die Treue hält. Daraufhin antwortet Jahwe, dass er sich siebentausend Männer übrig gelassen habe, die ihm treu geblieben sind. Paulus beendet diesen Bezug auf Elija mit der Aussage: „Genauso ist also auch in der heutigen Zeit ein Rest gemäß der gnädigen Auswahl entstanden“ (Röm 11,5). In diesem Rest zeigen sich die Kontinuität und die Treue Gottes.

Der Bezug auf Elija dient nicht dazu, die Existenz eines gegenwärtigen Rests zu schlussfolgern. Die Folgerungspartikel οὖν macht eher deutlich, dass Paulus ein Beispiel aus der Schrift gefunden hat, das in Analogie zu seiner Zeit steht: Schon einmal hatte Gott einen Überrest ausgewählt. Dass nur ein Rest übrig bleibt, hatte Paulus ja bereits in Röm 9,27 aufgrund von Jes 10,22–23 gesagt. Dies ist also in Röm 11 kein neuer Gedanke.

#### 4.8 Geschrieben „zu unserer Unterweisung“ (Röm 15,4)

Im parännetischen Teil des Römerbriefs (Röm 12–15) zitiert Paulus in Röm 15,4 aus dem messianischen ψ 68,10. Er zitiert den Psalm als Aussage Jesu, um aufzufordern, die Haltung Jesu nachzuahmen und Rücksicht auf die „Schwachen“ zu nehmen, statt selbstgefällig zu leben. In diesen Teil der Paränese flechtet er den Hinweis ein: „Alles, was zuvor geschrieben wurde, wurde zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und durch die Ermutigung der Schriften Hoffnung haben“ (Röm 15,4: ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν).

Die Heiligen Schriften erscheinen hier als Quelle ethischer Unterweisungen. Dabei bezieht sich Paulus nicht auf eine ethische Anweisung des Alten Testaments, sondern auf eine messianische Aussage. Das Christus entsprechende Verhalten, das auf Geduld und

Ermahnung der Schrift basiert, führt zur Hoffnung. Diese Hoffnung gründet aber nicht in der Schrift, sondern in dem göttlichen Autor der Schrift, der im nächsten Vers als „Gott der Geduld und des Trostes“ bezeichnet wird (Röm 15,5: ὁ ... θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως).

Die Schrift verweist nicht nur auf Christus und das damit verbundene Evangelium, sondern Paulus sieht in ihr auch Anweisungen zu einem Christus entsprechenden Lebenswandel.

#### 4.9 Das Evangelium als Offenbarung eines Geheimnisses (Röm 16,25–26)

Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Röm 16,25–27 zum Römerbrief ist aus textkritischen, formalen und inhaltlichen Gründen unsicher (Metzger 1994, 476–477; Haacker 2006, 368–369).<sup>63</sup> Weil die Ursprünglichkeit der Verse ungewiss ist, ist ihre Relevanz für das Schriftverständnis des Paulus nur eingeschränkt aussagekräftig.

Römer 16,25–27 bilden eine Doxologie, die den Brief abschließt. Sie redet von der „Offenbarung des Geheimnisses, das ewige Zeiten hindurch verborgen war, jetzt aber offenbart und nach dem Befehl des ewigen Gottes mit Hilfe der prophetischen Schriften bekannt gemacht wurde“ (Röm 16,25b–26a).

Der Inhalt des „Geheimnisses“ ist die Absicht Gottes, durch die teilweise und zeitlich begrenzte Verhärtung Israels den nichtjüdischen Völkern das Heil zu vermitteln. Durch die Eifersucht der Israeliten auf die Nichtjuden soll dem Volk Israel das Heil zukommen (Röm 11,11–32).

Dass das Geheimnis der Absichten Gottes mit Juden und Nichtjuden erst „jetzt“ offenbart wird, obwohl die prophetischen Schriften bereits lange existieren, muss nicht zwingend als Widerspruch aufgefasst werden: Die Offenbarung des Geheimnisses wird mit dem paulinischen Evangelium und der Predigt von Jesus Christus in Zusammenhang gebracht (Röm 16,25a). Bis zum Kommen Christi war das Geheimnis verborgen, jetzt ist es offenbart worden. Mit Hilfe der Heiligen Schriften ist es bekannt gemacht worden, wie Paulus im Römerbrief durch seine zahlreichen Bezüge auf das Alte Testament demonstriert (vgl. Lindörfer 2006).

Dem Alten Testament wird auch hier nur unterstützende Funktion zugeschrieben. In ihm war bereits das Evangelium vorgezeichnet. Vor dem Christuserignis konnte die Botschaft jedoch nicht offenbart werden. Erst das Kommen Christi ermöglicht die Offenbarung des Geheimnisses. In diesem Vorgang der Offenlegung hat Paulus eine entschei-

<sup>63</sup> Zur Debatte um die Zugehörigkeit des gesamten Kapitels Röm 16 zum Römerbrief siehe Donfried (1991B, 44–52) und A. Das (2007, 16–23).

dende Funktion, denn es ist „sein“ Evangelium (Röm 16,25a: εὐαγγέλιόν μου; vergleiche Röm 2,16), in dem das Geheimnis mit Hilfe der prophetischen Schriften dargelegt wird.

In dieser abschließenden Doxologie werden die Heiligen Schriften Israels als „prophetische Schriften“ bezeichnet. Dies impliziert eine bestimmte Perspektive und Erwartung, dass nämlich die Heiligen Schriften eine Botschaft enthalten, die auf die gegenwärtige Zeit und Situation bezogen ist (Röm 16,26: νῦν). Dieses „Jetzt“ im Sinne der eschatologischen Gegenwart zieht sich durch den gesamten Römerbrief (Röm 3,21.26; 5,9.11; 6,19.21.22; 7,6; 8,1; 11,5.30.31). Hier wird deutlich, dass Paulus bemüht ist, die als prophetisch verstandene Botschaft von damals auf die Gegenwart zu beziehen.

Damit steht Paulus der Pescher-Auslegung nahe, wie sie in den Qumran-Schriften bezeugt ist (Longenecker 1999, 24–30; Tzoref 2010, 1050–1055). Das hebräische Substantiv *pešer* bedeutet „Auslegung“ (Tzoref 2010, 1050). Longenecker (1999, 29) beschreibt die Auffassung, die hinter der Pescher-Auslegung steht, wie folgt:

Certain prophecies had been given in cryptic and enigmatic terms, and no one could understand their true meaning until the Teacher of Righteousness was given the interpretative key. In a real sense, they understood the passages in question as possessing a *sensus plenior*, which could be ascertained only from a revelational standpoint, and they believed that the true message of Scripture was heard only when prophecy and interpretation were brought together (kursiv im Original).

Die Übersicht von Tzoref (2010, 1053–1055) über die qumranischen Pescharim zeigt, dass die Pescher-Auslegung hauptsächlich auf prophetische statt auf narrative Texte angewandt wurde, sodass in der vorliegenden Untersuchung, die sich auf narrative Texte bezieht, kaum Parallelen zur Pescher-Auslegung zu erwarten sind (s. u. 10.2.7).

#### 4.10 Ergebnisse

Fasst man die Beobachtungen zusammen, dann lässt sich das Schriftverständnis des Paulus nach dem Römerbrief wie folgt thesenartig charakterisieren:

1. Die Schrift ist *nicht* die Quelle bzw. der Ausgangspunkt des Evangeliums.<sup>64</sup>
2. Aber die Schrift in ihren großen Teilen Tora und Propheten einerseits und in ihrer Vielfalt als „Heilige Schriften“ andererseits bezeugt das Evangelium.
3. Die Heilige Schrift wird im Wesentlichen prophetisch verstanden, wobei die Erfüllung der Prophetie mit dem Kommen des Messias Jesus eingeleitet ist.

<sup>64</sup> In Gal 1,12 führt Paulus sein Evangelium explizit auf die Offenbarung Jesus Christi zurück. Zu Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie und des paulinischen Evangeliums vergleiche Stuhlmacher (2005, 1:233–251).



4. Die Heilige Schrift verweist im Wesentlichen auf den Messias.
5. Die Heilige Schrift enthält auch ethische Anweisungen für ein Christus entsprechendes Leben.
6. Die Erfüllung der Prophetie der Heiligen Schrift ist zunächst verborgen und bedarf der Deutung. Das paulinische Evangelium stellt diese Deutung dar.

## 5 DIE REZIPIERTEN ERZÄHLUNGEN IM ALTTESTAMENTLICHEN KONTEXT

Im Römerbrief werden nur einzelne Episoden aus den Patriarchenerzählungen, der Vorgeschichte zum Exodus und dem Leben Elias rezipiert. Die expliziten Zitate weisen darauf hin, auf welche alttestamentlichen Abschnitte sich Paulus bezieht:<sup>65</sup> Gen 15,5 (Röm 4,18), Gen 15,6 (Röm 4,3.9), Gen 17,5 (Röm 4,17), Gen 18,10.14 (Röm 9,9), Gen 21,12 (Röm 9,7), Gen 25,23 (Röm 9,12), Ex 9,16 (Röm 9,17), Ex 33,19 (Röm 9,15), 1 Kön 19,10.14 (Röm 11,3) und 1 Kön 19,18 (Röm 11,4).

Das Leben Abrahams wird in Gen 11,27–25,11 geschildert. Paulus lässt große Teile der Erzählung aus. Sein Fokus liegt auf Abrahams Glauben und Gottes Verheißung. Paulus steigt erst bei Gen 15 in die Abraham-Erzählung ein. Die Berufung Abrahams und die Ereignisse bis zum Bundschluss werden nicht aufgegriffen. Auch die Zeugung Ismaels aus Gen 16 wird nicht erwähnt, wenngleich seine Existenz in Röm 9,7–8 vorausgesetzt ist. Aus den Ereignissen nach dem Bundschluss greift Paulus nur die Bestätigung der Ankündigung der Geburt Isaaks (Gen 18), die Ausweisung Hagers mit Ismael (Gen 21) und die Vorgeschichte zur Geburt Jakobs und Esaus (Gen 25) heraus. Details und große Erzähleinheiten zwischen diesen Ereignissen fehlen. Von der Geburt Jakobs und Esaus werden nach den Zeitangaben des Pentateuchs 550 Jahre<sup>66</sup> übersprungen. Paulus setzt bei der Auseinandersetzung zwischen Mose und Pharao vor dem Exodus wieder ein (Ex 9). Dann wird der Bundesbruch (Ex 33) aufgegriffen. Das letzte Ereignis stammt aus der Königszeit und stellt auch nur einen sehr begrenzten Ausschnitt aus der Elija-Erzählung dar, in dem es um das Fortbestehen des Volkes Israel geht. Dieser selektive Bezug im Römerbrief legt den Fokus auf den Abraham-Bund (Gen 15 und 17) und die Erfüllung der darin enthaltenen Nachkommenverheißung.

Nachfolgend werden die rezipierten Abschnitte in ihrem Kontext untersucht. Dieser Kontext soll als Referenzpunkt für die paulinische Auslegung dienen. Durch die Untersuchung des ursprünglichen Kontexts wird klarer, welche Akzente Paulus gegenüber den alttestamentlichen Erzählungen setzt. Dabei wird auch nach Gründen gesucht, die Paulus zur Auswahl genau dieser Ereignisse bewogen haben könnten. Der Text wird in

<sup>65</sup> Die Auflistung folgt Nestle und Aland (1993, 772–808).

<sup>66</sup> Nach der chronologischen Aufstellung ist Abraham bei der Geburt der Zwillinge 170 Jahre alt und der Exodus findet 720 Jahre nach Abrahams Geburt statt, sodass sich eine Differenz von 550 Jahren ergibt.

seiner literarischen Endgestalt betrachtet, um dieselbe Perspektive einzunehmen, die Paulus hatte.<sup>67</sup>

### 5.1 Gottes Bund mit Abraham (Gen 15 und 17)

Der Abraham-Bund knüpft direkt an die Verheißung am Anfang der Abraham-Erzählung an. Die Abraham-Erzählung beginnt mit der Genealogie Terachs in Gen 11,27, in der die Unfruchtbarkeit Saras bereits erwähnt wird (Gen 11,30). In Gen 12,1 fordert Gott Abraham auf, sein Land zu verlassen und in ein Land zu gehen, das er ihm zeigen würde. Die anschließende Verheißung (Gen 12,2–3) umfasst vier Aspekte (Wenham 1987, 275): eine große Nation, einen großen Namen, göttlichen Schutz, und Abrahams Stellung als Vermittler göttlichen Segens. In der Anweisung, das Land zu verlassen, ist bereits die Verheißung eines neuen Landes impliziert (274). Zentral bei der Formulierung der Verheißung in Gen 12,2–3 ist der Segen, der fünfmal erwähnt wird (275).

Wenham (1994, 16–17) zeigt anhand des Landes, der Nachkommen und der Bundesbeziehung, wie die Verheißung zwischen Gen 12 und Gen 17 schrittweise erweitert wird und in Gen 17 zu einem Höhepunkt kommt:

- Das Land, das Gott Abraham zeigen würde (Gen 12,1), wird in Gen 12,7 „dieses Land“ Kanaan, das ganze Land, das Abraham nach der Trennung von Lot überblicken kann (Gen 13,15), vom Strom Ägyptens<sup>68</sup> bis zum Euphrat (Gen 15,18). Diese Verheißung gipfelt in Gen 17,8 in der Zusage: „Und ich werde dir und deiner Nachkommenschaft nach dir das Land geben, in dem du als Fremder wohnst, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitz, und ich werde ihnen Gott sein“ (LXX.D).
- In Gen 12,2 wird Abraham zugesagt, er werde zu einem großen Volk werden. In Gen 13,16 wird die Menge seiner Nachkommen mit dem Staub der Erde verglichen, in Gen 15,5 mit den Sternen am Himmel. Diese Verheißungen werden in Gen 17 übertroffen, denn nach Gen 17,4–6.15–17 wird Abraham der Vater einer Menge von Nationen. Diese Verheißung würde durch die Geburt eines Sohnes durch die inzwischen neunzigjährige Sara erfüllt.
- Die Bundesbeziehung wird in Gen 12,3 nur durch die Zusage des Schutzes impliziert:

---

<sup>67</sup> Das bedeutet unter anderem, dass die zweimalige Schilderung des Bundesschlusses in Gen 15 und Gen 17 nicht unterschiedlichen Traditionsschichten (Spieckermann & Carr 2010, 153–154; Mühling 2011, 54–58) zugeschrieben wird, sondern dass die zwei Erzählungen als chronologisch aufeinander folgende Ereignisse aufgefasst werden, wie es bei Paulus in Röm 4,9–12 erkennbar wird.

<sup>68</sup> Nach Hamilton (1990, 438) ist dies nicht der Nil, sondern das heutige Wadi el-Arish zwischen Palästina und Ägypten.

Wer Abraham segnet, wird gesegnet, und wer Abraham verflucht, wird verflucht. In Gen 15 wird der Exodus vorausgesagt, der mit dem Gericht über die Unterdrücker verbunden ist (Gen 15,14). In Gen 17,7 wird schließlich ein ewiger Bund mit Abraham und seinen Nachkommen vorausgesagt, durch den Gott sich verpflichtet, der Gott Abrahams und seiner Nachkommen zu sein.

Der Bundschluss wird in zwei Episoden berichtet, die nach der Genesis-Erzählung zu unterschiedlichen Zeiten im Leben Abrahams stattfinden. In Gen 15,1–4 erscheint Gott Abraham in einer Vision und verheißt ihm seinen Schutz und sehr großen Lohn. Daraufhin beklagt sich Abraham, dass er keinen eigenen Nachkommen hätte, den er beerben könne. Gott verheißt ihm einen Nachkommen und sagt ihm eine Nachkommenschaft zu, die so zahlreich wie die Sterne am Himmel sei (Gen 15,5). Den ersten Teil dieser Zusage zitiert Paulus in **Röm 4,18**.

Abraham glaubt Gott, und dieser Glaube wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6). Hamilton (1990, 423) beobachtet, dass in Gen 15,6 zum ersten Mal in der Genesis von glauben (*Hif'il* von *'āman*)<sup>69</sup> die Rede ist, macht aber darauf aufmerksam, dass Abraham bereits vorher durch den Aufbruch nach Kanaan seinen Glauben gezeigt hatte: „The action of faith preceded the vocabulary of faith“ (423). Die erstmalige Erwähnung von „Glauben“ macht die Auswahl dieses Verses in **Röm 4,3** plausibel.

Nach der Feststellung, dass Abraham glaubte und ihm dies als Gerechtigkeit angerechnet wurde, verheißt Gott ihm das Land. Abraham fordert eine Sicherheit, dass er auch wirklich das Land bekommt (Gen 15,7). Daraufhin verbürgt sich Gott gegenüber Abraham mit einer feierlichen Verpflichtung (Soggin 1997, 251), die durch ein Bundesritual bekräftigt wird und an dessen Einhaltung allein Gott gebunden ist (Gen 15,9–12.16–17).<sup>70</sup> Dabei kündigt Gott den Aufenthalt Israels in Ägypten und den anschließenden Exodus ins verheißene Land an (Gen 15,13–14). Diese Verheißung schafft eine Verbindung zwischen Gen 15, Gen 17 und den Exoduszitaten in Röm 9,14–18 (s.u.). Gen 15 schließt mit der Feststellung, dass Gott durch das Ritual einen Bund mit Abraham schloss, um seinen Nachkommen das Land zuzusichern (Gen 15,18–21). Ziemer (2005, 305) beobachtet, dass der Bund in Gen 15 sich allein auf die Landgabe bezieht.

In Gen 17 wird dieser Bund mehr als 13 Jahre später bestätigt (vgl. Gen 16,16 mit Gen 17,1), wobei hier das Gewicht auf der Nachkommenverheißung liegt (Ziemer 2005, 305–

<sup>69</sup> Der Begriff kommt innerhalb der Genesis sonst nur in Gen 42,20 und 45,26 vor und wird in allen drei Fällen in der LXX mit πιστεύω übersetzt.

<sup>70</sup> Vergleiche Jer 34,18–20, wo ein Kalb zerteilt wird, zwischen dessen Hälfte die Schwörenden hindurchgehen, um deutlich zu machen, dass ihr Schicksal im Falle eines Meineids dem des Tieres gleicht (Jacob 2000, 405). Siehe auch Hasel (1981, 61–78).

307). Gott erscheint Abraham und stellt sich ihm als „El-Schaddai“ vor (Gen 17,1 EÜ).<sup>71</sup> Diese Gottesbezeichnung erscheint hier erstmalig im MT und wird noch fünfmal innerhalb der Genesis verwendet (Gen 28,3; 35,11; 43,14, 48,3; 49,25). Der Gottesname stellt im hebräischen Text einen Bezug zwischen den Patriarchenerzählungen und dem Exodus her.<sup>72</sup> Gott sagt zu Mose: „Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott, der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben“ (Ex 6,3 EÜ). Somit sind die Patriarchenerzählungen mit dem Exodus einerseits durch die Voraussage des Exodus an Abraham in Gen 15,13–14 und andererseits durch den Rückbezug der Exoduserzählung auf die Patriarchen in Ex 6,3 miteinander verknüpft. Dazu schreibt Schmid (1999, 63–64): „Es handelt sich bei Gen 15 um den herausragendsten Brückentext in Gen, der der literarischen Verbindung von Gen und Ex (ff) dient.“ Auf die Relevanz dieser Beobachtung wird weiter unten eingegangen.

Gott bekräftigt in Gen 17,2 seine Verheißung, Abraham viele Nachkommen zu schenken. Abraham reagiert, indem er vor Gott niederfällt (Gen 17,3). In Gen 17,4–8 folgt die Bundesverheißung: Gott werde Abraham zum Vater vieler Völker machen, weshalb sein Name von „Abram“ zu „Abraham“ geändert würde, was in Gen 17,5 als „Vater einer Menge“ gedeutet wird. Dies zitiert Paulus in **Röm 4,17**.

In Gen 17,9–14 fordert Gott die Beschneidung aller männlichen Nachkommen am achten Tag nach der Geburt als Bundeszeichen. Durch σημειῶν spielt Paulus in **Röm 4,11** darauf an. Nach Gen 17,15–16 wird auch der Name von Abrahams Frau Sarai geändert: Sie soll „Sara“ heißen. Gott werde sie segnen und Abraham von ihr einen Sohn geben.<sup>73</sup> Abraham fällt nieder, lacht und spricht zu sich selbst: „Ob dem Hundertjährigen ein Sohn geboren wird? Und: Ob Sarra<sup>74</sup> als Neunzigjährige gebären wird?“ (Gen 17,17b LXX.D). Durch ἑκατονταετής spielt Paulus in **Röm 4,19** auf diesen Teil der Erzählung an.

Wenham (1994, 26) erkennt deutliche Zweifel in der Reaktion Abrahams, während Hamilton (1990, 477 Anm. 10) erwägt, dass hier kein ungläubiges, sondern freudiges Lachen gemeint sei. Ähnlich erläutert Jacob (2000, 427–428), dass Abraham vor Freude über die bevorstehende Erfüllung der Nachkommenverheißung jubelte. Dies würde erklären, dass Abraham im Gegensatz zu Sara (Gen 18,12–13) nicht für sein Lachen zurechtgewie-

<sup>71</sup> Die LXX übersetzt El-Schaddai mit ὁ θεός σου, ὁ θεός μου bzw. ὁ θεὸς ὁ ἐμὸς, sodass die Bezeichnung nicht als Eigenname Gottes erkennbar ist.

<sup>72</sup> Hier übersetzt die LXX den hebräischen Namen El-Schaddai als θεὸς ὧν αὐτῶν: „der, der ihr Gott ist“ (LXX.D).

<sup>73</sup> In Gen 17,16b weicht der masoretische Text von der LXX ab: Während nach dem masoretischen Text noch einmal Segen für Sara verheißen wird, und Nationen, die aus ihr hervorgehen, sind diese Verheißungen nach der LXX auf Isaak bezogen.

<sup>74</sup> Die LXX.D transkribiert den griechischen Namen Σαρρα, sodass die Schreibweise von den Locomer Richtlinien abweicht.

sen wird.

Im Anschluss an sein Reden zu sich selbst bittet Abraham Gott, dass doch Ismael „vor Gott“ leben möge. (Gen 17,18). Auch diese Bitte deutet Wenham (1994, 26) als Abrahams Unglauben. Diese Auffassung lehnt Jacob (2000, 428) ab: „Seine Fragen sind nicht ein Zweifel oder gar die Behauptung, dass dies unmöglich sei. Wie könnte er bei dem allmächtigen Gotte etwas für unmöglich halten und seiner Verheißung misstrauen, er der auf solche Verheißungen hin alles aufgegeben hat?“ Die Bitte, Ismael „vor Gott leben“ zu lassen, fasst Jacob (2000, 428–429) als Ausdruck von Bescheidenheit auf: Abraham erkläre damit, dass er die Gabe zu groß empfindet, ohne sie abzulehnen. Abraham „wolle schon zufrieden sein, wenn ihm der erhalten bliebe, den er schon hat“ (428). Dieses Verständnis ist auch bei frühjüdischen Auslegern zu finden (s. u. Kapitel 6.6).

In Gen 17,19–21 erkennt Wenham (1994, 26) im Gegensatz zu Hamilton (1990, 478) eine deutliche Zurechtweisung Abrahams: „God rebukes Abraham very firmly. His doubt is emphatically contradicted ...“. Zweimal betont Gott, dass der Bund sich auf Isaak, den Sohn Saras, und dessen Nachkommen bezogen ist (Gen 17,19.21), verheißt aber auch für Ismael Segen und Nachkommen (Gen 17,20).

In Gen 17,23–27 wird berichtet, wie Abraham die Anweisung ausführt, alle Männer in seinem Haushalt zu beschneiden und sich selbst beschneiden zu lassen.

## 5.2 Verheißung der Geburt Isaaks an Sara (Gen 18)

Gen 18 berichtet von einer erneuten Theophanie (V. 1). Drei Männer kommen zu Abraham nach Mamre (Gen 18,2). In Gen 18,22 und 19,1 wird angedeutet, dass es sich um Jahwe und zwei Engel handelt. Abraham bewirtet die Männer (Gen 18,2–8). Während Sara im Zelt ist, wird Abraham erneut verheißt, dass im nächsten Jahr um dieselbe Zeit Isaak geboren würde (Gen 18,9–10). Sara hört dies und lacht, weil sie aufgrund ihres hohen Alters an der Verheißung zweifelt (Gen 18,11–12). Dieses Lachen wird deutlich als Zweifel bezeichnet, worauf die Verheißung an Sara wiederholt wird (Gen 18,13–15). Die Verheißung zitiert Paulus in **Röm 9,9**.

Mehrfach wird also die Unmöglichkeit der Geburt Isaaks durch Sara betont (Gen 11,30; 15,2–3; 16,1–2; 17,17; 18,11–12). Die Erfüllung der Verheißung ist durch das hohe Alter noch unwahrscheinlicher geworden als am Anfang. Dreimal bekräftigt Gott jedoch, dass Sara genau nach einem Jahr einen Sohn gebären würde (Gen 17,21; 18,10.14). Dreimal wird bei der Geburt Isaaks der Zusammenhang zwischen Verheißung und Erfüllung betont: „Und der Herr sah nach Sarra, so wie er gesagt hatte, und der Herr tat an Sarra, so wie er gesprochen hatte, und Sarra wurde schwanger und gebar Abraham einen Sohn, im

Greisenalter, zu der Zeit, so wie der Herr zu ihm gesprochen hatte“ (Gen 21,1–2 LXX.D; kursiv M.L.). Hier wird die Intention der Genesis deutlich, die Erfüllung der Nachkommenverheißung durch Gottes übernatürliches Eingreifen zu schildern (Alexander 1993, 263).

### 5.3 Hagars und Ismaels Vertreibung (Gen 21)

Nachdem Hagar von Abraham schwanger geworden ist, kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen Sara und ihrer Sklavin Hagar (Gen 16). Hagar flieht, kehrt aber wieder zu ihrer Herrin zurück und gebiert Ismael. Danach wird auch Isaak geboren. Um seine Entwöhnung zu feiern, gibt Abraham ein Fest (Gen 21,8). Weil Sara das Verhalten<sup>75</sup> des vierzehn Jahre älteren Ismaels anstößig findet, fordert sie Abraham auf, Hagar und Ismael zu verstoßen (Gen 21,9–10). Sie will eine Aufteilung des Erbes verhindern (V. 10).<sup>76</sup> Abraham sträubt sich, dieser Aufforderung nachzukommen (V. 11). Gott bestätigt jedoch die Aufforderung Saras und begründet dies, indem er sagt: „in Isaak wird dir Nachkommenschaft genannt werden“ (Gen 21,12 LXX.D Anm. a). Diese Aussage zitiert Paulus in **Röm 9,7**. Nach Saras Tod heiratet Abraham noch einmal und zeugt weitere Söhne (Gen 25,1–11). Bevor er stirbt, überlässt er seinen ganzen Besitz Isaak (Gen 25,5) und schickt die anderen Söhne mit Geschenken fort (V. 6).

### 5.4 Jakobs und Esaus Geburt (Gen 25)

Vor seinem Tod sorgt Abraham dafür, dass Isaak eine Frau aus seiner Verwandtschaft bekommt (Gen 24). So heiratet Isaak Rebekka (Gen 25,20). Genau wie Sara ist auch Rebekka unfruchtbar (Gen 25,21).<sup>77</sup> Deshalb betet Isaak für Rebekkas Fruchtbarkeit. Durch Gottes Eingreifen wird Rebekka schwanger und empfängt Zwillinge. Sie leidet jedoch unter

---

<sup>75</sup> Es ist unklar, welches Verhalten in Gen 21,9 mit „spielen“ gemeint ist. Die LXX und Vulgata ergänzen hier „mit Isaak“, was Hamilton (1995, 78) an eine sexuelle Handlung denken lässt. Er weist jedoch darauf hin, dass man ohne diese Ergänzung das „Spielen“ auch anders deuten könne, nämlich in der Weise, dass nämlich Ismael sich durch sein fröhliches Feiern und Tanzen in den Vordergrund gestellt habe, sodass Isaak als eigentlicher Mittelpunkt der Feier in den Hintergrund trat (79). In diesem Sinn gibt Jub 17,4 die Begebenheit wieder. Paulus dagegen deutet in Gal 4,29 das Wort „spielen“ (LXX: παίζω) als „verfolgen“ (δίωκω), also als gegen Isaak gerichtete Aktion.

<sup>76</sup> Nach dem später festgelegten Erstgeburtsrecht wird in Dtn 21,15–17 explizit festgelegt, dass als Erstgeborener derjenige Sohn gilt, der dem Mann zuerst geboren wurde, unabhängig davon, ob die Mutter die Lieblingsfrau des Mannes ist oder nicht. Demnach hätte Ismael das Erstgeburtsrecht und damit der doppelte Anteil am Erbe zugestanden.

<sup>77</sup> In drei aufeinander folgenden Generationen wird die Nachkommenverheißung allein durch Gottes übernatürliches Eingreifen erfüllt: Abrahams Frau Sara ist unfruchtbar (Gen 11,30), Isaaks Frau Rebekka (Gen 25,21) und Jakobs Frau Rahel (Gen 29,31; 30,22–24) ebenfalls (vgl. Alexander 1993, 263).

den Stößen der Kinder im Mutterleib. Rebekkas Frage „Wenn es mir so geschehen soll, wozu mir dieses?“ (Gen 25,22 LXX.D) deutet Jacob (2000, 542) als Resignation. Soggin (1997, 341) bemerkt, dass die Bewegungen der Kinder Angst auslösen. Deshalb betet nun Rebekka zu Gott und fragt nach dem Sinn ihrer schwierigen Schwangerschaft (Gen 25,22). Gott antwortet: „Zwei Volksstämme sind in deinem Bauch und zwei Völker werden sich aus deinem Leib voneinander trennen und ein Volk wird dem anderen überlegen sein und der Größere wird dem Kleineren dienen“ (Gen 25,23 LXX.D). Nur den letzten Teil dieser Aussage zitiert Paulus in **Röm 9,12**. Bereits vor der Geburt von Jakob und Esau steht also fest, dass Esau dem Jakob unterlegen sein wird und dass Jakob als Jüngerer durch Gottes Vorherbestimmung das Erstgeburtsrecht erhält.<sup>78</sup> Jakob und Esau werden geboren und entwickeln sich unterschiedlich (Gen 25,24–28). Leichtfertig „verkauft“ Esau seinem Bruder Jakob den Erstgeburtssegen (Gen 25,29–34). Durch Rebekkas List hält Isaak später Jakob für den Erstgeborenen und segnet ihn (Gen 27).

### 5.5 Gottes Absichtserklärung an den Pharao vor dem Exodus (Ex 9)

Am Beginn des Buches Exodus wird deutlich auf den Abraham-Bund Bezug genommen. Schmid (1999, 67–75) nennt als Mittel der Verbindung die Überleitung in Ex 1, die Bezugnahmen auf den Bund mit den Patriarchen in Ex 2,24; 3,1 und 6,2–8 sowie das Motiv der Landverheißung als Eid an die Patriarchen und die wiederkehrende Väter-Trias (vgl. Mühling 2011, 79). Die Israeliten sind durch Jakobs Sohn Josef nach Ägypten gekommen und haben sich dort innerhalb von 430 Jahren sehr vermehrt (Ex 1,7; 12,40–41), sodass die Erfüllung der Nachkommenverheißung deutlich fortgeschritten ist. Jedoch steht die Erfüllung der Landverheißung noch aus, denn die Israeliten wohnen als Fremde in Ägypten. In Ex 2,24 heißt es, dass Gott sich an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob erinnert. Als Gott Mose beruft, stellt er sich als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vor (Ex 3,6) und fordert Mose auf, ihn auf dieselbe Weise den Israeliten vorzustellen (Ex 3,15.16; 4,5). In Ex 6,4–5 bezieht sich Gott selbst auf die Landverheißung, die nun erfüllt werden soll. Später, nach der Verehrung des Goldenen Kalbs und der vernichtenden Gerichtsankündigung durch Gott (Ex 32,10), erinnert Mose Gott an den Bund mit Abraham, Isaak und Jakob, und spielt dabei auf die Nachkommenverheißung aus Gen 15,5; 22,17; 26,4 – „zahlreich wie die Sterne“ – und die Landverheißung aus Gen 17,8; 26,4 – „ich werde euren Nachkommen dieses Land als ewigen Besitz geben“ – an (Ex 32,13).

<sup>78</sup> Auf die wiederholte Vertauschung des Erstgeburtssegens hat Alexander (1993, 261–262) hingewiesen. Dieses besondere Phänomen, das ein wiederholtes Motiv in der Genesis darstellt, untersucht Hensel (2011) ausführlich.



Um die Landverheißung zu erfüllen, beauftragt Gott Mose, mit dem Pharao zu verhandeln (Ex 3,10). Bereits *vorher* steht fest, dass der Pharao sich widersetzen wird und dass der Exodus nur durch Gottes übernatürliches Handeln ermöglicht wird (Ex 3,19–20): „Ich weiß aber, dass Pharao, der König Ägyptens euch nicht erlauben wird fortzuziehen, es sei denn (er wird) mit starker Hand (gezwungen). Und ich werde die Hand ausstrecken und die Ägypter mit allen meinen Wundertaten schlagen, die ich unter ihnen tun werde, und danach wird er euch entlassen“ (LXX.D). Nach Ex 4,21 *kennt* Gott jedoch nicht nur die zukünftige Verweigerung, er *verursacht* sie sogar selbst: „Der Herr aber sagte zu Mose: Wenn du hingehst und nach Ägypten zurückkehrst, so sieh zu, dass du alle die Wunder vor Pharao tust, die ich in deine Hände gegeben habe! Ich aber werde sein Herz verhärten, sodass er das Volk nicht entlassen wird“ (LXX.D).<sup>79</sup> Der Kampf um die Befreiung Israels aus Ägypten wird nach Ex 4,22–23 ein Zweikampf zwischen Jahwe, der seinen „Erstgeborenen“ Israel rettet, und dem Pharao, der seinen erstgeborenen Sohn dabei verlieren wird (vgl. Bruckner 2008, 53–54).

Nach einer ersten Petition beim Pharao werden die Israeliten noch härter unterdrückt (Ex 5), worauf Jahwe erklärt, dass erst sein mächtiges Eingreifen den Pharao dazu bringen wird, die Israeliten ziehen zu lassen (Ex 6,1). Er erneuert Moses Auftrag (Ex 6,13). Noch einmal sagt Jahwe, dass er selbst den Pharao verhärten würde (Ex 7,3–4). Dabei nennt Gott seine Absicht, sich den Ägyptern als Jahwe erkennen zu geben (Ex 7,5). Nach ersten Beglaubigungswundern zeigt der Pharao sich gemäß Gottes Ankündigung verhärtet (Ex 7,13). Daraufhin werden die zehn Plagen geschildert. Die Beschreibung der ersten neun Plagen schließt jeweils mit der Feststellung, dass der Pharao sich verhärtete bzw. von Gott verhärtet wurde (Ex 7,22; 8,11.15.28; 9,7.12.34–35; 10,20.27). Erst nach der Tötung der Erstgeburt, dürfen die Israeliten Ägypten verlassen.

Mehrfach wird die Absicht Gottes deutlich, anhand der Plagen seine Macht zu demonstrieren, damit er als Herr (an)erkannt wird (vgl. Kellenberger 2006, 83–119): vom Pharao (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14; 11,7) und den Ägyptern (Ex 7,5), aber auch von den Israeliten und ihren Nachkommen (Ex 10,2). Die in **Röm 9,17** von Paulus zitierte Aussage aus Ex 9,16 hebt sich durch folgende Aspekte von den übrigen Erklärungen ab:

- Nur hier wird dem Pharao offenbart, dass nicht nur die von Gott gewirkten *Plagen* dem Machterweis Gottes dienen, sondern auch die bisherige *Verschonung* des Pharaos

---

<sup>79</sup> Zur Gottes Verursachung der Verhärtung schreibt Kellenberger (2002, 112): „Ex 4–14 zeigt eine tiefgründige und zugleich vielfältige theologische Reflexion über JHWHs denkwürdiges Handeln an Israel und an Ägypten. In einem langwierigen Ringen scheint die Entlassung Israels lange Zeit keinen Millimeter näher zu kommen. Dabei betont der Text immer wieder JHWHs Aktivität, gerade auch in Beziehung auf die Verstockung Pharaos.“

vor dem Tod, die eine Fortsetzung der Plagen „ermöglicht“.

- Die Demonstration von Gottes Macht gilt nach Ex 9,16 nicht nur *einer* bestimmten Zielgruppe, sondern dem ganzen Land/der ganzen Erde.
- In Ex 9,16 wird die Formulierung ὄνομά μου aufgegriffen, mit dem gegenüber Mose die Besonderheit des Jahwe-Namens hervorgehoben worden war (Ex 6,3).<sup>80</sup> Die Offenbarung dieses Namens zeichnet bereits Mose gegenüber den Patriarchen aus, jetzt soll derselbe Name durch das Handeln Gottes am Pharao auf der ganzen Erde verkündet werden.

Weil sie Absichtserklärung Jahwes an den Pharao in Ex 9,16 die anderen Erklärungen zusammenfasst und diese übertrifft, ist die Zitation dieser Aussage in Röm 9,17 plausibel.

### 5.6 Gottes Selbstoffenbarung an Mose nach dem Bundesbruch (Ex 33)

In Ex 32 wird vom Bundesbruch durch die Errichtung des Goldenen Kalbs berichtet. Nach Ex 32,7–10 kündigt Jahwe Mose an, in seinem Zorn (ὀργή; vgl. **Röm 4,15**) das Volk Israel zu vernichten. Mose tritt für das Volk ein, indem er Jahwe vorhält, dass ihm dann die Ägypter Boshaftigkeit (πονηρία) unterstellen würden (Ex 32,11). Mose fährt fort:

Höre mit der Glut deines Zorns auf und sei gnädig (ἴλεως γενοῦ) gegenüber der Schlechtigkeit deines Volkes, gedenke Abrahams und Isaaks und Jakobs, deiner Knechte, denen du bei deinem Namen einen Schwur geleistet hast und zu denen du gesprochen hast: „Ich werde euer Geschlecht zahlreich machen, wie die Sterne des Himmels zahlreich sind“, und dieses ganze Land – von dem du behauptet hast, dass du es ihren Nachkommen geben wirst – sollen sie für immer besitzen (Ex 32,12–13 LXX.D).

Daraufhin macht Jahwe seine Absicht rückgängig, das Volk zu vernichten. Hier wird ein deutlicher Rückbezug zum Abraham-Bund und zur Patriarchenerzählung hergestellt (Dohmen 2004, 304–305). Gottes Verzicht auf das verdiente Gerichtshandeln an seinem Volk dient dem Zweck, seine Ehre bei den Ägyptern zu erhalten und an seinen Verheißungen festzuhalten, statt sie zurückzunehmen.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Die Formulierung ὄνομά μου erscheint innerhalb des Buchs Exodus sonst nur in Ex 20,24, 23,21 und 33,19. Diese Gemeinsamkeit verbindet die Zitate in Röm 9,15 (Ex 33,19) und Röm 9,17 (Ex 9,16).

<sup>81</sup> In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, dass Gott zunächst nach der Vernichtung der Israeliten die Absicht hatte, mit Mose allein einen Neuanfang zu machen: „Und jetzt lass mich, damit ich sie vernichte, weil ich voller Zorn bin auf sie; und dich werde ich zu einem großen Volkstamm machen“ (Ex 32,10 LXX.D). Die Vernichtung der Israeliten hätte also nicht in eine völlige Aufkündigung des Bundes zur Folge gehabt. Bemerkenswert ist die Anspielung auf die Abraham-Verheißung (Gen 12,2) durch die Zusage an Mose, ihn zu einem großen Volk zu machen (Dohmen 2004, 304).

Nach Ex 33,1 hält Jahwe selbst an seinem Bund mit Abraham fest und verspricht, das Volk weiter zu begleiten. Dann offenbart Jahwe in Ex 33,19 seinen Jahwe-Namen neu (vgl. Ex 3,14) in Form einer Tautologie: „Ich erweise Barmherzigkeit, wem ich Barmherzigkeit erweise, und ich schenke Gnade, wem ich Gnade schenke.“ Einerseits versichert Gott damit, den Israeliten Gnade zu schenken (Bruckner 2008, 297). Andererseits kommt Gottes Entscheidungsfreiheit zum Ausdruck, sein Wesen erkennen zu geben (Childs 2004, 596). Diese Aussage zitiert Paulus in **Röm 9,15**. Die Selbstoffenbarung Jahwes schafft einen Rückbezug zur Offenbarung Jahwes an Mose in Ex 3,14 (Dohmen 2004, 349; Childs 2004, 596).

### 5.7 Elijas Resignation am Horeb (1 Kön 19)

Die Elija-Erzählungen umfassen 1 Kön 17–19, 1 Kön 21 und 2 Kön 1–2. Dazwischen, in 1 Kön 20, tritt ein anderer Prophet Jahwes gegen Ahab auf, dessen Name nicht genannt wird (1 Kön 20,13). In 1 Kön 22 tritt der Prophet Micha Ben Jimla (1 Kön 22,9) gegen Ahab auf. Eingeleitet werden die Erzählungen durch die Schilderung von Ahabs Götzendienst (1 Kön 16,29–34). Begerau (2008, 199) arbeitet die chiastische Makrostruktur der Elija-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29–2 Kön 2) heraus, die hier stark verkürzt und vereinfacht als Überblick wiedergegeben wird:

A	Elija gegen Ahab und Baal, Elischa soll Nachfolger Elijas werden	1 Kön 17–19
B	Krieg gegen Aram, Gerichtsankündigung Jahwes gegen Ahab	1 Kön 20
C	Mord an Nabot, Gerichtsdrohung gegen Omri-Dynastie	1 Kön 21
B'	Krieg gegen Aram, Ausführung von Jahwes Gericht gegen Ahab	1 Kön 22
A'	Elija gegen Ahasja und Baal, Elischa wird Nachfolger Elijas	2 Kön 1–2

Begerau (2008, 102) zeigt, dass im Zentrum der ersten Erzähleinheit (1 Kön 17–19) der vernichtende Sieg Elijas über die Baal-Propheten am Karmel steht (1 Kön 18,19–40). Als Isebel davon erfährt, droht sie Elija mit dem Tod (1 Kön 19,1–2), worauf Elija flieht (1 Kön 19,3–4). Ein Engel versorgt ihn, worauf Elija vierzig Tage lang bis zum Berg Horeb zieht (1 Kön 19,5–9).

Dort fragt Jahwe: „Was (tust) du hier?“ (1 Kön 19,9 LXX.D). Mit dieser Frage fordert Jahwe Elija auf, seine Position neu zu überdenken (Wiseman 1993, 172). Elija antwortet, er selbst habe sehr für Jahwe geeifert. Im Gegensatz dazu hätten die Israeliten Jahwes Bund verlassen (LXX: Jahwe verlassen), seine Altäre niedergerissen und seine Propheten getötet. Elija sei allein übriggeblieben, und nun trachte man danach, ihn zu töten (1 Kön 19,10). Diese Antwort Elijas zitiert Paulus in **Röm 11,3**. Als Elija Jahwes Erscheinen in ei-

nem Windhauch wahrnimmt, verhüllt er sein Gesicht mit seinem Mantel und zieht sich in den Schutz der Höhle zurück (1 Kön 19,11–13). Dies erinnert an Mose, der am brennenden Dornbusch sein Gesicht verhüllt (Ex 3,6) und dem später in einer Höhle am Horeb (= Sinai) gesagt wird, dass er sterben müsse, wenn er Gott von Angesicht von Angesicht sähe (Ex 33,20–22). In jener Situation schützt Jahwe Mose, indem er beim Vorüberziehen seine Hand vor ihn hält.

Noch einmal wird Elija die Frage gestellt, was er am Horeb tue, worauf Elija seine Antwort wörtlich wiederholt (1 Kön 19,14). Durch die Wiederholung wird erzähltechnisch hervorgehoben, dass die Theophanie nichts an Elijas Resignation geändert hat (De Vries 1985, 236).

Danach erhält Elija den Auftrag, Hasaël zum König über Aram (Feinde des Nordreichs) zu salben, Jehu zum König über das Nordreich Israel, und Elischa zu seinem Nachfolger als Prophet (1 Kön 19,15–16). Diese drei würden das Gericht über die Israeliten ausüben (1 Kön 19,17). Jahwe verheißt jedoch, dass er in Israel siebentausend Männer übrig lassen werde, die dem Baalskult nicht verfallen seien (1 Kön 19,18). Diese ermutigende Zusage, die Elijas Einschätzung seiner Situation korrigiert, zitiert Paulus in **Röm 11,4** als Analogie zu der Situation seiner gegenwärtigen Volksgenossen.

Die Erzählung von Elija am Horeb in 1 Kön 19 ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Es ist die einzige Episode, in der Elija resigniert, wie De Vries (1985, 236) in Bezug auf die ersten drei Kapitel betont: „In the three Elijah legends of chaps. 17–18, the prophet was depicted in power and strength, but here it is in weakness and resignation.“ Nur auf Anweisung Jahwes war Elija schon einmal geflohen (1 Kön 17,1–7). Elija ist überzeugt, dass in ganz Israel niemand außer ihm übrig ist, der Jahwe die Treue hält. Jahwe jedoch korrigiert diese Fehleinschätzung, indem er auf die treue Minderheit verweist. Hier liegt die Analogie zu dem Kontext in Röm 11. Auch dort geht es um die Frage, ob Gott sein Volk von sich stieß und ob Israel noch eine Zukunft habe. Indem Paulus auf den gegenwärtigen „Rest“ verweist (Röm 11,5), öffnet er die Perspektive für Israel Zukunft, die in die Rettung des gesamten Volkes mündet (Röm 11,25).

Nach Begerau (2008, 127) ist die theologische Absicht von 1 Kön 19, die Kontinuität des Prophetenamts herauszustellen. Mit Elijas Resignation ist Jahwe nicht am Ende, sondern er fordert Elija auf, Elischa als Nachfolger einzusetzen.

Auf mehreren Ebenen ist 1 Kön 19 mit der Exoduserzählung verknüpft. Mühling (2011, 80) zeigt, dass die Elija-Erzählung sich durch die Formel „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (1 Kön 18,36) auf die Patriarchenerzählung zurück bezieht. De Vries (1985, 210) zeigt Parallelen zwischen dem Erzählmuster von Ex 5–14 und vier Episoden aus der

Elija-Erzählung auf, darunter auch 1 Kön 19.

Begerau (2008, 121–122) nennt einige Motive, die sowohl bei Mose als auch bei Elija zu finden sind: Beide lassen ihren Diener zurück und gehen allein zum Horeb (1 Kön 19,3.8; Ex 24,13.14.18), bei beiden wird in diesem Zusammenhang ein Zeitraum von vierzig Tagen und Nächten genannt (1 Kön 19,8; Ex 24,18), eine derartige Theophanie wird nur von Elija und Mose berichtet (1 Kön 19,11–13; Ex 33,18–34,7), in beiden Fällen ist eine Felsenhöhle der Ort des Geschehens (1 Kön 19,9.13; Ex 33,22),<sup>82</sup> und in beiden Fällen geht ein Bundesbruch mit Götzendienst voraus (1 Kön 19,10.14; Ex 32). Die Zitate aus Ex 33,19 (Röm 9,15) und 1 Kön 19,10, 14 und 18 sind also durch gemeinsame Motive eng miteinander verbunden. Diese Parallelen könnten Paulus dazu bewegt haben, gerade diese Begebenheit aus dem Leben Elijas auszuwählen, um die Aussage in Röm 11 zu illustrieren.

## 5.8 Ergebnisse

Paulus greift bestimmte Episoden aus den Patriarchenerzählungen, der Exoduserzählung und der Elija-Erzählung heraus. Es werden nicht die Handlungen der menschlichen Hauptfiguren rezipiert, sondern ausschließlich Gottes Reden an Abraham, Sara, Rebekka, Mose, Pharao und Elija, sowie teilweise deren Reaktion darauf: der Glaube Abrahams und die Verzweiflung Elijas. Ob Paulus dieses Reden Gottes auch im Hinblick auf seine Aussage in Röm 3,1 rezipiert? Dort hebt er nämlich hervor, dass den Juden „die Aussprüche Gottes“ anvertraut wurden.

In den rezipierten Erzählungen geht es um – menschlich gesehen – aussichtslose Situationen, in die Gott eingreift, um sie zu wenden: Abraham wird erwählt, nachdem die Völker zerstreut wurden, Isaak wird geboren, obwohl Sara unfruchtbar ist, Jakob und Esau werden unter ähnlichen Umständen geboren. Beim Exodus werden die Israeliten durch Gottes mächtiges Eingreifen vor dem unbesiegbaren und erbarmungslosen Pharao gerettet. Nach dem Bundesbruch werden sie vor dem verdienten Gerichtshandeln verschont. In der Resignation Elijas macht Gott deutlich, dass es für Israel eine Zukunft gibt und dass Elija nicht der letzte ist, der ihm die Treue hält.

In allen Episoden (außer Gen 17) korrigiert Gottes Offenbarung menschliche Fehleinschätzungen: Die Verheißung einer großen Nachkommenschaft wird aufgrund der Resignation Abrahams über den ausbleibenden Nachkommen erneuert (Gen 15,5). Die Kon-

<sup>82</sup> Zur Bezeichnung der Höhle werden unterschiedliche Begriffe verwendet, sodass es sich um eine sachliche Parallele, nicht aber um eine Stichwortverknüpfung handelt. In Ex 33,22 wird die Höhle als **מַעְרָה** (BHS) bzw. als **ὄπη τῆς πέτρας** (LXX) bezeichnet, in 1 Kön 19,9.13 als **בְּקֶרֶת** (BHS) bzw. als **σπήλαιον** (LXX).

kretisierung der Verheißung durch die Zeitangabe (Gen 18,10.14) begegnet Saras Zweifeln. Die Erfüllung der Nachkommenverheißung „in Isaak“ (Gen 21,12) wird bekräftigt, weil Abraham vor der Vertreibung Ismaels zurückschreckt. Die Voraussage über das Geschick Esaus und Jakobs (Gen 25,23) wird gemacht, weil Rebekka aufgrund der Probleme während der lang ersehnten Schwangerschaft resigniert. Gottes Erklärung der Verhärtung (Ex 9,16) nimmt dem Pharao die Illusion, dass er Gott überlegen wäre. Die Namensoffenbarung (Ex 33,19) begegnet Moses Zweifeln am zukünftigen Beistand Gottes (vgl. Ex 33,15). Die Aussage über die Siebentausend, die Gott treu sind (1 Kön 19,18), korrigiert Elijas falsche Einschätzung der Situation. Diese korrigierenden Aussagen Gottes stehen in besonderer Nähe zur Absicht des Römerbriefs, die falschen Auffassungen zu korrigieren, dass einerseits Nichtjuden vom Heil ausgeschlossen seien (Röm 4) und dass andererseits das Volk Israel sein Heil verwirkt habe (Röm 9–11).

Einige der Aussagen, die Paulus zitiert, heben sich vom alttestamentlichen Erzählzusammenhang ab: In Gen 15,6 wird „Glauben“ erstmalig in der Genesis erwähnt, die Verheißungen in Gen 15,5, Gen 17,5 und Gen 21,12 nehmen die Linie von Gen 12,1–3 auf und konkretisieren diese, wobei es weitere Verheißungen gibt, die Paulus nicht zitiert (vgl. Gen 13,15–16; 22,17–18). Die Absichtserklärung gegenüber dem Pharao (Ex 9,16) sticht dadurch hervor, dass sie nicht nur dessen Verhärtung, sondern auch die bisher ausgebliebene Vernichtung thematisiert. Die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 33,19) knüpft an den Beginn des Exodus (Ex 3,14; 6,2–3). Die Verheißung an Sara und die Aussage Elijas sind in der alttestamentlichen Erzählung durch fast wörtliche Wiederholung betont (vgl. Gen 18,10 mit 18,14 und 1 Kön 19,10 mit 19,14). In diesen Fällen greift Paulus auf Aussagen zurück, die bereits im Alten Testament hervorgehoben sind.

Bei der Untersuchung der einzelnen Episoden wurde darauf hingewiesen, wie die Erzählungen miteinander zusammenhängen. Beim Abraham-Bund wird auf den Exodus verwiesen, was die Patriarchenerzählungen mit der Exoduserzählung verbindet. In der Exoduserzählung finden sich wiederum Rückbezüge auf den Abraham-Bund. Die Parallelen zwischen Mose und Elija in 1 Kön 19 bilden einen Bezug zwischen dem Exodus und der Königszeit. Paulus wählt also Erzählungen heraus, die inhaltlich miteinander verknüpft sind.

Diese Erzählungen werden im Römerbrief in chronologischer Reihenfolge aufgegriffen, sofern man Gen 15 und 17 in den größeren Rahmen der Abraham-Erzählung zusammenfasst und Ex 9 und 33 in die Exodus-Erzählung. Bei der Untersuchung der Makrostruktur des Römerbriefs (s. o. Kapitel 3.3) wurde beobachtet, dass die Abschnitte, in denen Paulus auf die Vergangenheit Israels rekurriert, ebenfalls inhaltlich miteinander

verknüpft sind: In allen drei Fällen (Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10) geht es um die Schaffung, die Zusammensetzung und den Erhalt des Volks Gottes. Tobin (2010, 410) beobachtet auch in der Argumentation des Römerbriefs eine chronologische Abfolge:

Paul's interpretive framework in Romans is temporal and historical. The four major stages of his argument in Romans 1:16–11:36 are arranged in a temporal sequence. Paul begins with the equally sinful situation of Jews and Gentiles prior to the manifestation of God's righteousness and mercy in Christ (Rom. 1:18–3:20), then deals with that manifestation itself (Rom. 3:21–4:25) and its consequences (Rom. 5:1–7:25), and concludes with the salvation of both Jews and Gentiles together (Rom. 8:1–11:36). Paul also sets his struggle to understand the situation of his fellow Jews in Romans 9–11 within a temporal framework: past (9:6–29), present (9:30–10:21), and future (11:1–36).

Vor diesem Hintergrund ist es schlüssig, dass auch die Bezüge auf die Vergangenheit Israels im Römerbrief chronologisch angeordnet sind.

## 6 DIE FRÜHJÜDISCHE REZEPTION DER ALTTESTAMENTLICHEN PASSAGEN

Die Erzählungen aus der Vergangenheit Israels, auf die sich Paulus im Römerbrief bezieht, sind auch in der frühjüdischen Literatur rezipiert worden. Als „Frühjudentum“ wird der Zeitraum zwischen der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bis zur Zerstörung Jerusalems 70 nach Christus bezeichnet. Dies ist der Zeitraum vom Wiederaufbau bis zur Zerstörung des Tempels, weshalb sich im englischsprachigen Raum für diese Epoche des Judentums die Bezeichnung *Second-Temple-Judaism* durchgesetzt hat. In diesem Zeitraum ist eine Vielfalt an jüdischen Schriften entstanden, die sich unter anderem mit alttestamentlichen Stoffen auseinandersetzen.

Kugel (2010, 132) nennt vier charakteristische Merkmale frühjüdischer Schriftauslegung:

- In den Schriften wurde eine verborgene Bedeutung vorausgesetzt, die es zu finden galt.
- Die Ausleger gingen davon aus, dass die Schriften eine zeitlose Botschaft enthalten, die unabhängig von Abfassungssituation und erzählter Zeit relevant für die Gegenwart ist.
- Die Schriften wurden bis ins Detail als widerspruchsfrei und zuverlässig angesehen.
- Alle Schriften wurden als von Gott inspiriert und heilig angesehen.

Nach Stone (1984, xxi–xxii) lässt sich die frühjüdische Literatur in fünf Kategorien unterteilen: Apokryphen,<sup>83</sup> Pseudepigraphen, die Schriften von Qumran, die Schriften Philos von Alexandrien und die Schriften des Historikers Flavius Josephus. Einige dieser Schriften (z. B. Jub und Josephus, *Ant*) erzählen alttestamentliche Stoffe interpretierend nach, weshalb sie auch als „Rewritten Bible“ bezeichnet werden (Nickelsburg 1984, 89–156). Weil „Bible“ in dieser Bezeichnung problematisch ist, wird in der neueren Forschung „Rewritten Scriptures“ verwendet (M. Zahn 2011, 109–112).

Ein Vergleich zwischen der frühjüdischen und der paulinischen Rezeption ist zweifach motiviert: Erstens ermöglicht der Vergleich die Einordnung des Paulus in die zeitgenössische, nicht christlich geprägte, Rezeption der alttestamentlichen Erzählungen

---

<sup>83</sup> Mühling (2011, 113–115) bezeichnet die Apokryphen als diejenigen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, die in der LXX überliefert werden.



und lässt erkennen, inwiefern Paulus sich von zeitgenössischen Auslegern unterscheidet und wo er ihre Perspektiven teilt. Zweitens liefert die frühjüdische Rezeption einen möglichen Verstehenshorizont der jüdisch beeinflussten Leser des Römerbriefs, sodass deutlich wird, wo Paulus mit ihrem Einverständnis rechnen kann und wo nicht. Die Ergebnisse fließen in die leserorientierte Analyse der paulinischen Argumentation aus jüdischer Perspektive (s. u. Kapitel 7.5.3, 8.5.3 und 9.5.3) ein.

Sowohl in Bezug auf Paulus als auch in Bezug auf seine Leser ist jedoch methodisch zu bedenken, dass ihnen nicht alle frühjüdischen Quellen bekannt waren, die heute verfügbar sind. Zum einen stammen die Schriften aus Judäa, Alexandria in Ägypten, Antiochien in Syrien, und möglicherweise auch aus Persien (de Silva 2002, 16), zum anderen sind sie zum Teil erst zeitgleich oder sogar wenig später als der Römerbrief entstanden. Deshalb darf aus Abweichungen zwischen frühjüdischen Auslegern und Paulus nicht geschlossen werden, dass die paulinische Auslegung eine (bewusste) Gegenposition zu bestehenden Interpretationen darstellt. Andererseits dürfen einzelne frühjüdische Auslegungen nicht uneingeschränkt als repräsentativ angesehen werden, denn außer ihnen können weitere Interpretationen existiert haben, die nicht erhalten sind. Parallelen zeigen aber, dass die paulinische Auslegung kein Einzelfall ist, während abweichende Auslegungen zeigen, dass derselbe Text durchaus anders verstanden werden konnte.

Im Folgenden wird untersucht, wo und in welcher Weise die Ereignisse aus der Vergangenheit Israels, die im Römerbrief vorkommen, in frühjüdischen Schriften rezipiert werden. Dabei werden zunächst die Nacherzählungen des biblischen Stoffs („Rewritten Scriptures“) berücksichtigt (Josephus, Jubiläen, Philo, Pseudo-Philo), die Qumranschriften und dann weitere frühjüdische Schriften, in denen vereinzelt Anspielungen vorkommen.

### 6.1 Abrahams Gerechtigkeit – Glaube oder Werke? (Röm 4,1–8)

Die Bedeutung Abrahams im Frühjudentum wird von Calvert-Koyzis (2009, 162–168) und Bowley (2010, 294–295) zusammengefasst. Die Funktion Abrahams als Identifikationsfigur im Frühjudentum stellt Mühling (2011, 113–325) umfassend dar.

Nach **Josephus** erklärte zuerst Abraham den Chaldäern, „dass es nur einen Gott gebe, den Schöpfer aller Dinge“ (Josephus, *Ant* 1.155).<sup>84</sup> Weil die Chaldäer sich daraufhin gegen Abraham wenden, zieht er nach Kanaan aus (*Ant* 1.157). Zum Verzicht Abrahams auf die Kriegsbeute nach der Befreiung (Gen 14) erläutert Josephus (*Ant* 1.183): „Gott aber gefiel

---

<sup>84</sup> Die Zitate aus den *Antiquitates Judaicae* von Josephus folgen der Übersetzung von Clementz (2006).

dieses tugendhafte Benehmen Abrams, und er versprach ihm Lohn für seine Ruhmestaten. Dieser aber meinte, wozu ihm der Lohn dienen sollte, da er doch keine Nachkommen habe (bis dahin nämlich war er ohne Kinder). Da verhiess ihm Gott einen Sohn, und sein Geschlecht sollte zahlreich werden wie die Sterne des Himmels.“ Die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit aus Gen 15,6 wird bei Josephus nicht erwähnt. Stattdessen fährt er mit der Beschreibung des Abraham-Bundes (ab Gen 15,9) fort.

Wesentlich ausführlicher als Josephus geht das **Jubiläenbuch** auf die Vorgeschichte zu Abrahams Erwählung ein. In Jub 11,15 wird die Geburt Abrahams geschildert und unmittelbar danach seine Abkehr vom Götzendienst:

Und der Knabe begann, den Irrtum der Erde zu erkennen, wie jeder hinter dem Götzen seiner Statue herirrte und hinter Gusswerken. Und sein Vater lehrte ihn Schreiben. Und er war ein Kind von zwei Jahrwochen an Jahren. Und er trennte sich von seinem Vater, damit er nicht mit ihm den Götzen anbete. Und er fing an, anzubeten den Schöpfer aller Dinge, dass er ihn errette aus dem Irrtum der Menschenkinder und dass sein Anteil nicht falle in den Irrtum hinter Unreinheit und Schlechtigkeit (Jub 11,16–17).<sup>85</sup>

Abraham versucht daraufhin, seinen Vater vom Götzendienst abzubringen (Jub 12,1–6), der jedoch fürchtet den Tod, wenn er den Götzendienst öffentlich aufgibt (Jub 12,7). Abram verbrennt nachts das Götzenhaus, worauf sein Vater Terach mit seinen Söhnen nach Haran auswandert (Jub 12,12–16). Dort erkennt Abraham die Nichtigkeit der Astrologie und wendet sich endgültig von ihr ab (Jub 12,17–21). Jetzt beruft ihn Gott aus Haran in das Land, das er ihm zeigen würde (Jub 12,22ff; vgl. Gen 12,1ff). Jub 14,1ff beginnt dann mit der Nacherzählung von Gen 15,1ff. Die Klage Abrahams, er werde kinderlos sterben, wird erweitert um die Bitte: „Gib mir Samen“ (Jub 14,2). Gott fordert ihn auf, die Sterne des Himmels anzuschauen, denn so würde seine Nachkommenschaft sein. Jub 14,6 fährt fort: „Und er glaubte dem Herrn, und es wurde ihm als Gerechtigkeit gerechnet.“ Der Verfasser der Jubiläen zitiert also Gen 15,5 und führt damit die Anrechnung der Gerechtigkeit auf den Glauben zurück. Auch in Jub 19,9 heißt es über Abraham: „Denn er wurde als glaubend gefunden. Und er wurde aufgeschrieben als Freund des Herrn auf den Tafeln des Himmels.“ Jedoch wird Abraham bereits im Vorfeld als so gesetzestreu beschrieben, dass seine Berufung aus Haran als Folge seiner Jahwe-Treue und seiner Abkehr vom Götzendienst erscheint. Der Schreiber des Jubiläenbuchs sieht hier keinen Widerspruch, denn für ihn sind die gerechten Taten Abrahams der Ausdruck seines Glaubens an den einen Gott (Jub 11,16–17; 12,17–21).

Auch **Philo** beschreibt Abraham als Person, die sich vor dem Auszug aus Ur in Chal-

---

<sup>85</sup> Das Jubiläenbuch wird nach Berger (1981) zitiert.

däa von der dort praktizierten Astrologie abwendet (Philo, *Abr* 71; *Quaest in Gn* 3.1). In *Virt* 211–216 geht Philo auf Abrahams Abwendung von der Gottlosigkeit seiner Vorfahren ein:

Ich kann aber von anderen sprechen, die im Gegensatz zu ihnen eine bessere Klasse bilden, deren Vorfahren schuldbeladene Menschen waren, die selbst aber ein nachahmenswertes und im besten Rufe stehendes Leben führten. Der Urahn des Volkes der Juden war von Geburt ein Chaldäer, Sohn eines sternkundigen Vaters, der zu denen gehörte, die sich mit den mathematischen Wissenschaften befassen, die die Gestirne und den ganzen Himmel und die Welt für Götter halten, durch die, wie sie sagen, alles Gute und Schlechte geschieht, was einen jeden trifft, da es nach ihrer Meinung keinen Urgrund außerhalb der mit den Sinnen wahrnehmbaren Dinge gibt (Philo, *Virt* 211–212).<sup>86</sup>

Abrahams Hinwendung zu Gott wird wie folgt geschildert: „Daher heißt es auch von ihm zuerst (in der h[eiligen] Schrift), dass er an Gott glaubte (Gen 15,6), weil er ja zuerst den festen und unerschütterlichen Glauben hatte, dass es eine oberste Ursache gibt und dass sie über die Welt und alles in ihr fürsorglich waltet“ (Philo, *Virt* 216). Nach dieser Darstellung ist der Glaube Abrahams eine philosophische Überzeugung von einer obersten Ursache. Indem Philo (*Migr* 43–44) die Aufforderung aus Gen 12,1, in ein Land zu ziehen, das Gott Abraham zeigen werde, mit der Nachkommenverheißung aus Gen 15,5 verbindet, stellt er heraus, dass der Glaube Abrahams sich auf Dinge richtet, die in der Zukunft liegen und noch nicht erreicht sind. Der Glaube Abrahams ist für Philo eine tugendhafte, menschliche Leistung: Der Glaube wurde Abraham als Gerechtigkeit angerechnet, weil nichts so gerecht sei, wie einen ungeteilten und ganzheitlichen Glauben an den einzigen Gott zu haben (Philo, *Her* 94–95). Der Glaube Abrahams sei die „Königin aller Tugenden“ (Philo, *Abr* 170; vgl. *Her* 90–93). Der Glaube selbst ist also für Philo ein menschliches „Werk“, das es nachzuzahlen gilt.

Recht ausführlich geht **Pseudo-Philo** auf die Vorgeschichte Abrahams ein. Nachdem er den Stammbaum von Abrahams Vater Terach genannt hat, erwähnt er, dass die Menschen damals anfangen, „auf die Sterne zu schauen“, also Astrologie zu betreiben (LibAnt 4,16).<sup>87</sup> Die Menschen beschließen dann den Turmbau zu Babel, wobei jeder einen Ziegelstein mit seinem Namen in den Brennofen werfen soll. Abraham und elf weitere Männer weigern sich mit der Begründung, dass sie nur einen einzigen Gott kennen, den sie anbeten (LibAnt 6,3–4). Sie werden für 7 Tage eingesperrt, jedoch plant Jectam, der oberste Fürst, ihre heimliche Befreiung (LibAnt 6,5–10). Die elf fliehen, Abraham jedoch nicht. Stattdessen befiehlt er sein Schicksal Gott an (LibAnt 6,11). Zur Strafe wird er nach Ab-

<sup>86</sup> Die Schriften von Philo sind nach Cohn & Heinemann (1909–1964) zitiert.

<sup>87</sup> Die Zitate aus Pseudo-Philo (LibAnt) stammen aus Dietzfelbinger (1979).

lauf der sieben Tage in den Brennofen geworfen, jedoch durch Gottes Eingreifen bewahrt (LibAnt 6,17–18).<sup>88</sup> Im Anschluss daran wird beschrieben, dass Gott Abraham erwählen will, um einen Bund mit ihm zu schließen und seine Nachkommen zu segnen (LibAnt 7,4). Für Pseudo-Philo ist also Abrahams Erwählung ein Verdienst seines gottesfürchtigen Verhaltens.

In der Damaskusschrift aus **Qumran** wird in Bezug auf die Sündigkeit der Menschen erläutert (CD III, 2–4): „Abraham wandelte nicht darin und galt als Freund, da er Gottes Gebot[e] gehalten und nicht verzog den Willen seines Geistes. Er überlieferte es Isaak und Jakob und sie bewahrten es, wurden eingeschrieben als Freunde für Gott und als Bundespartner auf ewig.“<sup>89</sup> In 4Q214, 2–3 wird erwähnt, dass sich Abraham vor allem „Befleckten“ hütete, was auf Einhaltung der Reinheitsgebote deutet. In 4Q542, Frgm. 1i, 7–13 wird das Erbe, das Abraham, Isaak und Jakob hinterlassen haben, beschrieben als „die Wahrheit und die Gerechtigkeit und die Rechtschaffenheit und die Vollkommenheit und [die] Rein[heit und] die [Hei]ligkeit und das Priest[er]tum gemäß all dem, was euch befohlen ist [...]“

In **1 Makk 2,52** wird die Anrechnung des Glaubens (Gen 15,6) auf die Bereitschaft Abrahams zurückgeführt, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22,1–19). Denselben Zusammenhang stellt im Neuen Testament Jak 2,21–23 her.

Aus den zitierten Quellen wird deutlich, dass in der frühjüdischen Darstellung die Werke Abrahams eine bedeutende Rolle spielen. Dabei werden die Werke als Ausdruck seines Glaubens verstanden. Abraham wird als erster Vertreter des Monotheismus und als erster Proselyt dargestellt, der sich vom Götzendienst abwendet (Calvert-Koyzis 2009, 163–165). Das in diesem Sinn gerechte Handeln Abrahams ist – anders als bei Paulus – der Grund für Abrahams Erwählung durch Gott.

## 6.2 Abrahams Beschneidung – „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“? (Röm 4,9–12)

Überblicke über die frühjüdische Rezeption der Beschneidung bieten Blaschke (1998, 108–247) und Bernat (2010, 471–474). Bernat (2010, 474) bemerkt zusammenfassend, dass im Frühjudentum über die Funktion als „boundary marker“ hinaus weitere Funktionen genannt werden, um die Beschneidung vor nichtjüdischer Polemik zu verteidigen.

**Josephus** schildert den Beschneidungsbund und begründet die Beschneidung mit dem Verbot, sich mit anderen Völkern zu vermischen: „Er gebot ihm aber, sein Geschlecht nicht mit anderen zu vermischen; deshalb solle am achten Tag die Beschnei-

<sup>88</sup> Beachte die Parallelen zu Dan 3.

<sup>89</sup> Die Qumranschriften werden nach Maier (1995–1996) zitiert.

„nung vollzogen werden“ (*Ant* 1.192). Bei der Beschreibung von Isaaks Geburt und der nachfolgenden Beschneidung am achten Tag fügt Josephus (*Ant* 1.213–214) hinzu, dass die Juden bis in seine Zeit hinein die Beschneidung am achten Tag vollzögen, während die Araber, als deren Stammvater er Ismael ansieht, die Beschneidung im Alter von 13 Jahren vollzögen. Anders als für Paulus kommt für Josephus in der Beschneidung nicht die Bestätigung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams zum Ausdruck, sondern die Beschneidung am achten Tag markiert die Zugehörigkeit zu Gottes erwähltem Volk.

Auch nach der Darstellung des **Jubiläenbuchs** ist die Beschneidung am achten Tag das Merkmal für die Zugehörigkeit zu Gottes Volk. In *Jub* 15,6 sagt Gott zu Abraham: „Siehe, meine Ordnung ist mit dir. Und du wirst sein Vater aller Völker.“ Mit dem Begriff „Ordnung“ wird bereits der Beschneidungsbund angedeutet, denn in *Jub* 15,11 heißt es, dass die Beschneidung das Zeichen der „Ordnung“ sei. In *Jub* 15,24 wird Abraham beschnitten und danach wird die Wichtigkeit der Beschneidung für alle männlichen Nachkommen betont: „Und alles, was geboren ist und dessen Fleisch der Scham nicht beschnitten ist bis zum achten Tag, wird nicht sein von den Kindern der Ordnung, die der Herr dem Abraham als Bund gesetzt, denn von den Kindern des Verderbens (ist es)“ (*Jub* 15,26). Kriterium für die Zugehörigkeit zu Gottes Volk ist demnach nicht nur die Beschneidung an sich, sondern auch deren strenger Vollzug am achten Tag.<sup>90</sup> Mit dem Glauben Abrahams wird die Beschneidung nicht in Verbindung gebracht.

**Philo** reflektiert die Beschneidung aus pragmatischer Perspektive. Er erwähnt den Beschneidungsritus bei den Ägyptern, Arabern, Äthiopiern und anderen Völkern, um die Besonderheit der Beschneidung bei jüdischen Männern zu relativieren (*Quaest in Gn* 3.47–48). Dass die Beschneidung am achten Tag stattfindet, statt wie bei den Ägyptern im Alter von 14 Jahren, erklärt Philo (*Quaest in Gn* 3.48) als umsichtige medizinische Vorbeugung gegen Geschlechtskrankheiten. In seiner Abhandlung über die Beschneidung (*Philo, SpecLeg* 1.1–12) geht Philo nicht auf *Gen* 17 ein, sondern nennt auch hier pragmatische Gründe für die Beschneidung: Erstens schütze sie vor Geschlechtskrankheiten (*SpecLeg* 1.4), zweitens gewährleiste sie die dem Priestervolk entsprechende Reinheit des ganzen Körpers (*SpecLeg* 1.5), drittens stelle sie die Ähnlichkeit zwischen dem Herz und dem beschnittenem Glied her – das Herz erzeuge die Gedanken, das Glied erzeuge die Kinder (*SpecLeg* 1.6) –, viertens führe die Beschneidung zu einem größeren Kinderreichtum

---

<sup>90</sup> Über den MT hinaus wird nach der LXX in *Gen* 17,14 eine achttägige Frist zur Bedingung für die Zugehörigkeit zum Bund genannt. Die Altersangaben von Abraham und Ismael zum Zeitpunkt ihrer Beschneidung aus *Gen* 17,24–25, die im MT und in der LXX enthalten sind, werden jedoch in *Jub* 15 durch den nochmaligen Hinweis auf die strenge Einhaltung des achten Tages ersetzt, so dass dieser Aspekt stärker hervortritt.

(*SpecLeg* 1.7). Zusätzlich zu diesen Gründen nennt Philo noch zwei symbolische Aspekte der Beschneidung: Erstens erinnere die Beschneidung an die Forderung, die „Sinnesfreuden“ zu beschränken (*SpecLeg* 1.9). Zweitens mahne die Beschneidung den Menschen vor Überheblichkeit, denn sie erinnere daran, dass Fruchtbarkeit eine Gabe Gottes sei (*SpecLeg* 1.10). Im Gegensatz zu Josephus und dem Jubiläenbuch bemüht sich Philo also, die Beschneidung gerade nicht als besondere Auszeichnung des auserwählten Volkes Israel darzustellen, sondern als vernünftige Maßnahme, die auch bei anderen Völkern praktiziert wird. Dadurch verteidigt Philo die jüdische Praxis der Beschneidung gegen antijüdische Polemik (*SpecLeg* 1.1–3).

**Pseudo-Philo** geht nicht auf die Beschneidung Abrahams ein. In den **Qumranschriften** wird Beschneidung meistens als Metapher im Sinne von Beschneidung des Herzens gebraucht (4Q504 4,10–14; 4Q509 287 u. ö.). Zur Beschneidung Abrahams erläutert CD XVI, 4–6: „Und am Tag, da es der Mann auf sich genommen hat, umzukehren, zur Torah [sic] des Mose, weicht der Engel der Anfeindung<sup>91</sup> von ihm, falls er seine Worte einhält. Darum ist Abraham am Tag seiner Erkenntnis beschnitten worden.“ Hier ist die Beschneidung Abrahams ein Indiz für die Treue zur Tora und zugleich ein Schutz vor Versuchung.

In einigen alttestamentlichen **Apokryphen** wird die Beschneidung als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Volk Israel beschrieben. **1 Makk 1,14–15** lautet: „Und sie erbauten ein Gymnasion in Jerusalem gemäß den Gebräuchen der Heiden. Und sie machten sich Vorhäute, fielen vom heiligen Bund ab, machten gemeinsame Sache mit den Heiden und verkauften sich dazu, das Böse zu tun“ (LXX.D). Die Rückgängigmachung der Beschneidung bedeutet für Juden, sich aus Gottes Bund auszuschließen (Blaschke 1998, 171–173; Bartlett 2003, 808–809). Im Gegenzug belegt **Jdt 14,10**, dass Nichtjuden durch den Vollzug der Beschneidung zu Mitgliedern von Gottes Volk wurden: Achior, ein Ammoniter (V. 3), wird durch die Beschneidung als Proselyt in das jüdische Volk aufgenommen.

Nach frühjüdischem Verständnis ist also die Beschneidung wesentlich für das Selbstverständnis des Volkes Gottes. Die Beschneidung drückt die Zugehörigkeit zu Gottes Volk aus. Philo rechtfertigt die Beschneidung und fördert dadurch ihre Praktizierung durch Juden in der Diaspora. Im Frühjudentum wurde die Beschneidung als Voraussetzung für Gerechtigkeit gehalten. Indem Paulus Beschneidung als (nachträgliches) Siegel der Glaubensgerechtigkeit, die Abraham bereits vorher hatte (Röm 4,11), bezeichnet, lässt er da-

---

<sup>91</sup> Nach 4Q225 Frgm. 2, 9 gibt der „Fürst der Anfeindung“ den Anlass dafür, dass Gott von Abraham die Opferung Isaaks verlangt.

gegen die (Glaubens-)Gerechtigkeit als Voraussetzung für die Beschneidung erscheinen, was ihr eine untergeordnete Bedeutung verleiht.

### 6.3 Die Unabhängigkeit der Abraham-Verheißung von der Tora (Röm 4,13–16)

Die frühjüdische Darstellung des Verhältnisses Abrahams zur Tora wird von A. Das (2003, 21–22) und Calvert-Koyzis (2009, 165–166) zusammengefasst. Weil die Abraham-Verheißung bei **Josephus** kein zentrales Thema ist, wird auch deren Abhängigkeit von der Tora nicht thematisiert.

Das **Jubiläenbuch** erwähnt, dass das Wochenfest von der Schöpfung bis zu Noachs Tod gehalten und dann vernachlässigt wurde (Jub 6,18–19). Erst mit Abraham sei es wieder regelmäßig gefeiert worden. Somit wird Abraham bereits zu Beginn als treuer Befolger der Tora vorgestellt. Später wird beschrieben, wie Abraham durch Gott befähigt wird, Hebräisch zu lesen, die „Sprache der Schöpfung“ (Jub 12,26), sodass Abraham in der Lage ist, die „Bücher seiner Väter“ auswendig zu lernen (Jub 12,27ff). Obwohl die Tora noch nicht am Sinai offenbart worden war, richtet sich Abraham also bereits nach ihr. Als Abraham erwählt wird und die Verheißung bekommt, kennen die Leser ihn bereits als Befolger der Tora. Auch im weiteren Verlauf erscheint Abraham als treuer Befolger der Tora: Er beschneidet die Männer seiner Hausgemeinschaft und später seinen Sohn Isaak (siehe 6.2). In Jub 24,11 wird Gen 26,5 rezipiert, wonach aufgrund des Gehorsams Abrahams gegenüber den Geboten Gottes die Verheißung von Land, Nachkommen und Segen auf Isaak übertragen wird.<sup>92</sup> In Jub 39,6 wird von Josef berichtet, dass er vor dem Verkehr mit Potifars Frau zurückschreckt, weil er sich an den Herrn erinnert „und an die Worte, die sein Vater Jakob zu lesen pflegte, die aus den Worten Abrahams waren“. Nach dieser Darstellung hat Abraham nicht nur die Gebote Gottes befolgt, sondern sie auch seinen Nachkommen schriftlich überliefert, sodass auch sie danach leben konnten. Das Jubiläenbuch betont also den Toragehorsam Abrahams und seiner Nachkommen und legt im Gegensatz zu Paulus einen Zusammenhang zwischen Gehorsam und Verheißung nahe.

Mehrfach stellt **Philo** (*Abr* 275; *Migr* 127–130; *Her* 8–9) den Gehorsam Abrahams gegenüber den Geboten und Gesetzen Gottes heraus, der in Gen 26,5 als Begründung dafür genannt wird, dass die Verheißung auf Isaak übertragen wird. Dadurch betont Philo das tugendhafte Verhalten Abrahams, das Vorbildcharakter für ein tugendhaftes Leben in

---

<sup>92</sup> A. Das (2003, 22) hält die Aussage in Jub 24,11 („alle Gebote und Gesetze ...“) für einen eigenständigen Zusatz durch den Autor des Jubiläenbuches, übersieht dabei jedoch, dass diese Aussage aus Gen 26,4–5 stammt.

der Gegenwart hat. Auch Philo lässt also einen Zusammenhang zwischen Gehorsam und Verheißung erkennen.

Die oben dargestellte Beschreibung der Vorgeschichte Abrahams bei **Pseudo-Philo** (siehe 6.1) lässt Abraham als gerecht erscheinen, bevor er von Gott erwählt wird. Jedoch wird in diesem Zusammenhang nicht die Treue zur Tora erwähnt. Die Verheißungen aus Gen 12,2–3 und Gen 15,5 erwähnt Pseudo-Philo nicht. Ismael wird gezeugt, weil Sara unfruchtbar ist, jedoch ohne Bezug auf eine Nachkommenverheißung. Diese wird erstmalig erwähnt in der knappen Zusammenfassung von Gen 17–21 in LibAnt 8,3.

In den **Qumranschriften** wird in 1Q20 GenAp XXI, 7 die Nachkommenverheißung aus Gen 13,16 wiedergegeben. In 1Q20 GenAp XXII, 27–34 wird Gen 15,1–4 paraphrasiert, wobei der fragmentarische Text vor der Nachkommenverheißung aus Gen 15,5 und der Anrechnung der Gerechtigkeit aus Gen 15,6 endet.<sup>93</sup> 4Q225, Frgm. 2, 5–9 gibt Gen 15,5–6 wie folgt wieder: „Da sprach Gott zu Abraham: Heb dein Auge, schau dir die Sterne an und sieh ... den Sa{n}d, der am Ufer des Meeres, und den Staub der Erde. Vielmehr ... wenn nicht dergestalt deine Nachkommenschaft sein wird. Da vertrau[te] [Abraham auf] Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet. Und es wurde ein Sohn der Lie[be] geboren [dem Abrah]a[m] und er nannte seinen Namen Isaak.“ Bemerkenswert ist die Komprimierung der Verheißungen aus Gen 13,16 („Staub“), Gen 15,5 („Sterne“) und Gen 22,17 („Sterne“ und „Sand“) als eine einzige Verheißung. Eine Abhängigkeit der Verheißung von der Befolgung der Tora wird dabei nicht postuliert.

In **Sir 44,19–21** wird die Nachkommenverheißung auf den Gehorsam Abrahams gegenüber der Tora und seine Bereitschaft, Isaak zu opfern, zurückgeführt. Der Zusammenhang zwischen der Beinahe-Opferung Isaaks und der Nachkommenverheißung wird bereits in der Abraham-Erzählung (Gen 22,16–18) hergestellt. Nach **4 Esr 3,12–15** erwählt Gott Abraham aufgrund der zunehmenden Dekadenz der Menschheit und schließt einen Bund mit ihm, in den seine Nachkommen eingeschlossen sind. Eine Abhängigkeit des Bundes vom Befolgen der Tora wird nicht deutlich. In **2 Bar 57,1–2** wird die Verheißung des zukünftigen Lebens auf den Gehorsam Abrahams gegenüber dem ungeschriebenen Gesetz zurückgeführt.

Deutlich wird also Abrahams Gehorsam gegenüber Gott und sein untadeliges Verhalten in der frühjüdischen Literatur dargestellt und mit der Bundesverheißung in Zusammenhang gebracht. Dabei wird die Tora nicht in allen genannten Quellen explizit genannt. In keiner der Quellen wird jedoch wie bei Paulus der Zusammenhang zwischen

---

<sup>93</sup> Nach Maier (1995, 1:212) ist die Bezeichnung „Genesis-Apokryphon“ unzutreffend. Inhaltlich werden nur wenige Passagen der Genesis verarbeitet (Gen 5,21–9,3; 10; 12,8–15,4; 18–22).



Befolgung der Tora und Verheißung abgelehnt.

#### 6.4 Abraham als „Vater vieler Völker“ (Röm 4,17–18)

Dass Abraham der Vater vieler Völker werden würde, wird zwar von **Josephus** (*Ant* 1.183) erwähnt, jedoch im Gegensatz zu Paulus rein auf die körperliche Abstammung bezogen. Von Abraham abzustammen bedeutet zugleich, frei zu sein (vgl. Joh 50,33). Damit begründen die Israeliten nach Josephus (*Ant* 4.4) ihre Auflehnung gegen den Herrschaftsanspruch des Mose.<sup>94</sup> Die gemeinsame körperliche Abstammung von Abraham führt allerdings auch dazu, dass die Spartaner ihre Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk reklamieren (Josephus, *Ant* 13.167), was der jüdische Hohepriester wiederum freudig begrüßt (*Ant* 13.167). Parallel wird derselbe Sachverhalt in 1 Makk 12,7.21 und 2 Makk 5,9 geschildert. Auch hier geht es, anders als bei Paulus, um die körperliche Abstammung von Abraham.

Im **Jubiläenbuch** wird die Verheißung, Abraham werde ein Vater *vieler* Völker sein, gesteigert zu der Aussage, er werde der Vater *aller* Völker sein (so nach Berger 1981, 405). In Jub 16,17 lautet Gottes Verheißung an Abraham, „... aller Same seiner Söhne werde zu Völkern werden, und mit allen Völkern würden sie gezählt werden. Und aus den Söhnen Isaaks werde ein heiliger Same sein, und er werde nicht unter die Völker gerechnet werden.“

Mehrfach geht **Philo** auf die Namensänderung von „Abram“ zu „Abraham“ ein, die in Gen 17,5 mit der Verheißung verbunden ist, Abraham werde Vater vieler Völker werden. Für Philo bedeutet die Namensänderung allerdings, dass Abram vom „hochstrebenden Vater“ zum „auserwählten Vater des Schalls“ werde, denn der laut ausgesprochene Name Abraham habe einen wohlklingenden Schall (Philo, *Abr* 81–83; *Mut* 66–71; *Quaest in Gn* 43; *Gig* 64; *Cher* 7). Damit ist für Philo der Name eine Auszeichnung, die allerdings auf das tugendhafte Verhalten Abraham zurückzuführen ist und diesem entspricht. Abrahams Verhalten wird in den Schriften über Abraham (*Abr* und *Migr*) wiederholt als nachahmenswertes Vorbild beschrieben. Somit besteht für Philo die Verwandtschaft mit Abraham vorrangig *nicht* in der körperlichen Abstammung, sondern in dem tugendhaften Verhalten Abrahams, das es nachzuahmen gilt. Folglich versteht Philo (*Her* 86–87) auch die Verheißung aus Gen 15,5, Abrahams Nachkommen würden wie die Sterne am Himmel sein, nicht als Aussage über die zahlenmäßige Größe der Nachkommenschaft, son-

<sup>94</sup> Josephus schildert Num 14,40–45, wo das Volk sich über Moses Verbot hinwegsetzt und eigenmächtig gegen die Kanaaniter kämpft. Im biblischen Bericht liegt jedoch kein Bezug auf die Abstammung von Abraham vor.

dern über ihre Erhabenheit, denn sie würden „so wunderbar wie die Sterne“, so „himmlich“, so „voll von ungetrübter und reiner Brillanz“ sein.

**Pseudo-Philo** gibt die Nachkommenverheißung aus Gen 17,5 in LibAnt 8,3 wieder: „Da erschien Gott dem Abram und sprach: ‚Deiner Nachkommenschaft will ich dieses Land geben, und es soll dein Name Abraham gerufen werden, und Sarai, deine Frau, soll Sara genannt werden. Und ich will dir von ihr ewige Nachkommenschaft geben und will meinen Bund mit dir schließen.‘“ Zu der Bedeutung des Namens und dem Hinweis auf viele Völker äußert sich Pseudo-Philo nicht.

Auf Gen 17 wird in den **Qumranschriften** nur in CD XVI, 4–6 durch die Erwähnung der Beschneidung Abrahams und in 4Q180 Frgm. 2+3 i, 3–5 andeutungsweise Bezug genommen. Dort wird erwähnt, dass Abraham „auf sein Angesicht fällt“ (Gen 17,3) und dass sein Name von Abram zu Abraham geändert wird (Gen 17,5). Der Zusammenhang zu der Verheißung, Abraham werde ein Vater vieler Völker werden, fehlt dort.

Bei einigen frühjüdischen Autoren deutet sich also eine Ausweitung der Vaterschaft Abrahams an. Nach Josephus zählen sich auch die Spartaner als nichtjüdisches Volk aufgrund ihres gemeinsamen Stammvaters zu den Juden und nach dem Jubiläenbuch ist Abraham der Vater aller Völker. Philo leitet die Vaterschaft Abrahams nicht von der körperlichen Abstammung, sondern von einem entsprechend tugendhaften Verhalten ab. Diese unterschiedlich begründeten Erweiterungen der Vaterschaft Abrahams in der frühjüdischen Literatur sind ein möglicher Verstehenshorizont, auf den die Argumentation in Röm 4,17–18 bei jüdischen Lesern trifft und der die Plausibilität erhöht, wobei Philo die nächste Parallele zu Paulus bildet.

### 6.5 Abrahams zweifelsfreier Glaube trotz seines hohen Alters (Röm 4,19–21)

Der Glaube Abrahams wird bei **Josephus** nicht in derselben Weise wie bei Paulus gewürdigt. Im **Jubiläenbuch** dagegen wird das Lachen Abrahams aus Gen 17,17 als Ausdruck der Freude über die Verheißung gedeutet, nicht als Zweifel: „Und Abraham fiel auf sein Angesicht und freute sich und sagte in seinem Herzen: Wird etwa dem, der hundert Jahre ist, ein Sohn geboren werden, und wird etwa Sara, die neunzig Jahre ist, gebären?“ (Jub 15,17). Die Entgegnung Abrahams auf die Verheißung der Geburt Isaaks, dass Ismael „vor Gott“ leben möge, wird in Jub 15,18 nicht als Alternative zur Geburt Isaaks beschrieben, sondern als Ergänzung. Deshalb ist auch diese Aussage kein Indiz für Zweifel auf Abrahams Seite.

Mehrfach reflektiert **Philo** Gen 17,17–18, wo die Reaktion Abrahams auf die Verheißung eines Sohnes durch Sara beschrieben wird: Abraham fällt vor Gott nieder und lacht.

Das Lachen Abrahams deutet er als Ausdruck der Freude über die angekündigte Erfüllung der Verheißung (Philo, *Quaest in Gn* 3.55; *Mut* 175–180). Weiter erläutert Philo (*Quaest in Gn* 3.56), dass die Genesis nicht umsonst hinzugefügt habe, dass Abraham „in seinem Herzen“ sprach, denn zweifelnde Gedanken würden erst dann strafbar, wenn sie laut ausgesprochen würden, nicht, wenn sie im Geist behalten würden. Weil in Gen 15,6 bereits der Glaube Abrahams an die Geburt Isaaks bestätigt worden sei, sei der Zweifel in Gen 17,17 nur bis in die Gedankenwelt vorgedrungen und nicht in Worten artikuliert worden (Philo, *Mut* 175–180). In dem Einwand Abrahams, dass Ismael „vor Gott leben möge“, sieht Philo (*Quaest in Gn* 3.58) keinen Ausdruck von Zweifel, sondern von bescheidener Ehrfurcht und Ehrerbietung. In anderem Zusammenhang erläutert Philo (*Mut* 216) zu derselben Stelle, dass Abraham mit dieser Aussage Ismael in Gottes Obhut gebe, und solange der Schüler (Ismael) in der Nähe des Lehrers (Gott) sei, gehe es ihm gut. Nicht Zweifel bewegen Abraham also nach Philo zu diesem Einwand, sondern die Fürsorge um seinen Sohn Ismael. Dass Abraham im Gegensatz zu Sara bei der darauf folgenden Ankündigung des Sohnes (Gen 18,12) *nicht* lacht, ist für Philo (*Abr* 111–113) ein Indiz für die inzwischen gewachsene Überzeugung Abrahams, dass Gott nichts unmöglich ist.

Weder der Glaube Abrahams noch etwaige Zweifel werden von **Pseudo-Philo** thematisiert. Auf Gen 17 wird in den **Qumranschriften** nur andeutungsweise Bezug genommen (siehe 6.4), ohne etwaige Zweifel in Gen 17,17 zu erwägen.

Selten werden in der frühjüdischen Literatur mögliche Hinweise auf Abrahams Zweifel thematisiert. Nur das Jubiläenbuch und Philo gehen auf die Reaktion Abrahams auf die Ankündigung des Sohnes durch Sara ein. In beiden Fällen werden das Lachen und der Einwand Abrahams *nicht* als Zweifel gedeutet, sondern als Ausdruck von Freude über die Erfüllung der lang ersehnten Verheißung und als Fürsorge für den erstgeborenen Sohn Ismael. Dass Gott das Lachen Abrahams in Gen 17,17 – im Gegensatz zum Lachen Saras in Gen 18,12 – nicht kritisiert und Abraham in Gen 21,11 vor der Ausweisung Isaels zurückschreckt, erhöht die Plausibilität der geschilderten frühjüdischen Auffassung von Abrahams Reaktion in Gen 17,17–18. Die Schilderung von Abrahams zweifelsfreiem Glauben bei Paulus stimmt mit diesem Verständnis überein.

## 6.6 Die Bevorzugung Isaaks gegenüber Ismael (Röm 9,6–9)

Eine Übersicht über die frühjüdische Rezeption von Isaak bietet Ripley (2010, 770–772). Er beobachtet, dass Isaak im Frühjudentum wesentlich vorteilhafter dargestellt wird als in der Genesis, wo er im Wesentlichen als Bindeglied zwischen den Erzvätern Abraham und Jakob dient.

**Josephus** stellt zwar Isaak als den rechtmäßigen Sohn Abrahams dar, führt dies jedoch nicht auf die Verheißung von dessen Geburt zurück. Nach seiner Darstellung führt Sarai sogar ihre Magd Hagar „auf Gottes Geheiß hin“ dem Abraham zu, als dieser traurig ist über die bisherige Kinderlosigkeit (Josephus, *Ant* 1.186–190). Nach *Ant* 1.191 wird Ismael geboren, als Abraham 86 Jahre alt ist, und im Alter von 90 Jahren wird Isaak als Sohn Saras verheißt. Wenn Josephus Isaak als „rechtmäßigen“ Sohn bezeichnet (*Ant* 1.222), dann führt er das nicht – wie Paulus – auf die Verheißung Gottes zurück, sondern darauf, dass Hagar nur eine Nebenfrau Abrahams war. Das wird in *Ant* 1.153 deutlich, wo Josephus die rechtmäßigen Söhne Nahors von den unrechtmäßigen unterscheidet: „Das waren Nachors [*sic*] rechtmäßige Söhne, denn Tabeus, Gaamus, Tavus und Machaus gebar ihm sein Kebsweib Ruma.“ Für Josephus ist also die leibliche Abstammung von Abrahams (Haupt-)Frau Sara ausschlaggebend. Hier besteht ein Gegensatz zwischen Paulus und Josephus. Ferner führt Josephus die Liebe Abrahams gegenüber Isaak neben der Erfüllung der Verheißung auch auf dessen tadellosen Charakter zurück: „Isak [*sic*] wurde von seinem Vater über die Maßen geliebt, sowohl weil er sein einziger (rechtmäßiger) Sohn war, als auch weil er ihm von Gott an der Schwelle seines Alters geschenkt worden war. Diese Zuneigung und Liebe seiner Eltern vermehrte der Knabe selbst noch durch Übung jeglicher Tugend, Gehorsam gegen die Eltern und innige Gottesverehrung“ (Josephus, *Ant* 1.222). Isaaks Vorrangstellung bestätigt sich also nach Josephus durch sein positives Verhalten.

Im **Jubiläenbuch** besteht die Besonderheit Isaaks darin, dass er der erste Sohn Abrahams war, der gemäß dem Beschneidungsbund am achten Lebenstag beschnitten werden konnte (Jub 16,14), denn er wurde ja nach dem Bundschluss geboren. Von der Beschneidung her wird die besondere Erwählung Isaaks gegenüber seinem Bruder Ismael, auch diejenige Jakobs gegenüber seinem Bruder Esau, hergeleitet: „Denn den Ismael und seine Kinder und Brüder und Esau hat der Herr nicht nahegebracht zu sich und nicht auserwählt aus ihnen, weil sie aus den Kindern Abrahams sind, weil er sie kannte. Aber Israel hat er erwählt, dass sie ihm zum Volk seien“ (Jub 15,30). Dabei bleibt offen, inwiefern Esaus Verwerfung mit einer versäumten Beschneidung zusammenhängt. Andererseits wird die Geburt Isaaks auch auf die Erfüllung der Verheißung zurückgeführt. In Jub 16,1–2 wird beschrieben, wie die Geburt Isaaks angekündigt wird, worauf Sara lacht. Daraufhin wird ihr verheißt: „Und wenn wir zurückkehrten zu ihr zu bestimmter Zeit, würde sie einen Sohn empfangen haben“ (Jub 16,4). Dieses „Heimsuchen“ der Sara wird dann in Jub 16,15 als nochmaliger Besuch Gottes bei Sara geschildert. Vorher jedoch heißt es: „Und in der Mitte des sechsten Monats suchte der Herr die Sara heim. Und er

tat ihr, wie er gesagt hatte. Und sie empfing und gebar einen Knaben, im dritten Monat, in der Mitte des Monats, in den Tagen, die der Herr Abraham gesagt hatte“ (Jub 16,12–13). Deutlich wird also Gottes Aktivität zur Erfüllung der Verheißung herausgestellt.

In seiner Abhandlung über die Tugenden erläutert **Philo** (*Virt* 207) zu den Nachkommen Abrahams: „Aber von den vielen Söhnen wurde einer allein zum Erben der väterlichen Güter erklärt, alle anderen aber, die von der gesunden Meinung abgewichen waren und nichts Gutes von ihrem Vater angenommen hatten, wurden verwiesen und aus dem so berühmt gewordenen Adel ausgeschlossen.“ Als Grund für die Erwählung Isaaks wird sein tugendhaftes Verhalten genannt, das ihn von den anderen Söhnen Abrahams unterscheidet. Als Ursache für das, was bereits vor der Geburt über Isaak verheißt wird, nennt Philo (*All* 3.85–87) das göttliche Vorwissen, dass Isaak Hoffnung und Freude auslösen würde. Deshalb habe Gott den Namen Isaak für ihn bestimmt, was Lachen und Freude bedeute. Die Verstoßung Ismaels sieht Philo (*Sobr* 8–9) darin begründet, dass Ismael als illegitimer Sohn den rechtmäßigen Sohn verspottete und sich damit anmaßt, ihm gleich zu sein. Wie bei Josephus ist für Philo (*Abr* 168) der rechtmäßige Sohn der Sohn der Ehefrau im Gegensatz zu dem der Sklavin. Aus der Ankündigung, Gott würde Sara „heimsuchen“ (Gen 18,14; 21,1), schließt Philo (*Cher* 45) sogar, dass Gott, der Vater aller Dinge, der wirkliche Vater Isaaks sei, während Abraham Isaak geschenkweise als Sohn erhalte. Diese Auffassung lässt die Erwählung Isaaks vor Ismael noch plausibler erscheinen.

Bei **Pseudo-Philo** wird die Erwählung Isaaks gegenüber Ismael nicht thematisiert, obwohl Isaak als Nachkomme aufgrund der Verheißung beschrieben wird (*LibAnt* 8,3).

In den genannten Belegen werden unterschiedliche Gründe für die Erwählung Isaaks genannt: Er ist der älteste Sohn der Ehefrau Abrahams, während Ismael von der Nebenfrau abstammt. Er ist der erste Sohn, der nach Einführung des Beschneidungsbunds geboren wird und an dem die Beschneidung vorschriftsmäßig am achten Tag durchgeführt werden kann. Gott selbst hat seine Empfängnis herbeigeführt und seinen tugendhaften Lebenswandel vorausgesehen. Dieser Lebenswandel bestätigt die Erwählung Isaaks in seinem späteren Leben und rechtfertigt die vorgeburtliche Entscheidung Gottes. Damit wird etwas anderes betont als bei Paulus, der gerade die Souveränität der Erwählung Gottes hervorhebt.

### 6.7 Die Bevorzugung Jakobs gegenüber Esau (Röm 9,10–13)

Good (2010, 781–782) fasst die frühjüdische Rezeption Jakobs und Esaus zusammen und beobachtet, dass Jakob als Stammvater der Israeliten im Frühjudentum positiver darge-

stellt wird als in der alttestamentlichen Überlieferung (781), sodass der Kontrast zwischen Jakob und Esau gesteigert wird. Nur Josephus stellt auch Esau positiver dar als die Genesis (781).<sup>95</sup>

Nach **Josephus** (*Ant* 1.257) ist es nicht Rebekka, die die Verheißung über die Geburt der Zwillinge Jakob und Esau erhält, sondern Isaak. Die Verheißung beinhaltet das Entstehen zweier Völker, und dass der „Kleinere“ den „Größeren“ übertreffen würde. Josephus wertet dies jedoch nicht als göttliche Bestimmung, sondern eher als Vorausschau auf das weitere Geschick der beiden, das durch den Erstgeburtssegen für den jüngeren Jakob (Josephus, *Ant* 267–277) besiegelt wird. Josephus verschweigt nicht, dass der Erstgeburtssegen durch Jakobs Betrug auf diesen überging (*Ant* 2.1–3).

Das **Jubiläenbuch** schildert in Jub 19,13–31 die Geburt und die Entwicklung von Jakob und Esau. Die Verheißung an Rebekka aus Gen 25,23 wird nicht erwähnt. Die Geburt wird wie folgt beschrieben:

Und in der sechsten Jahrwoche, in ihrem zweiten Jahr, gebar Rebekka dem Isaak zwei Söhne, Jakob und Esau. Jakob aber war vollkommen und rechtschaffen. Und Esau war ein harter Mann und wild und haarig. Und Jakob wohnte in Zelten. Und die jungen Männer wuchsen. Und Jakob lernte das Schreiben, Esau aber lernte nicht, denn er war ein wilder Mann und Jäger und lernte den Krieg, und all sein Tun war rauh (Jub 19,13–14).

Unmittelbar nach der Geburt wird also die Vollkommenheit und Rechtschaffenheit Jakobs der Verwerflichkeit Esaus gegenübergestellt. Die Erwähnung, dass Jakob das Schreiben lernt, betont die Kontinuität zwischen ihm und Abraham (Jub 11,16) und ermöglicht ihm, die Tora zu lesen (Jub 39,6). Bemerkenswert ist, dass nach Jub 19,16 *Abraham* über das Geschick von Jakob und Esau verfügt und nicht Gott.<sup>96</sup> Der Grund wird in Jub 19,16 genannt: „Und Abraham sah das Tun Esaus. Und er erkannte, dass in Jakob ihm Name und Same genannt würde.“ Abraham bevorzugt demzufolge Jakob (Jub 19,15), ebenso zieht Rebekka Jakob ihrem älteren Sohn Esau vor (Jub 19,17.30). Isaak dagegen bevorzugt Esau (Jub 19,19.30). Aufgrund dieser Tatsache verbündet sich Abraham mit Rebekka und verpflichtet sie, für Jakob zu sorgen (Jub 19,17–21). Dann überträgt Abraham seinen Se-

<sup>95</sup> Auf die Funktion Esaus als Typus für Rom, die Good (2010, 781) als Grund für das positivere Esau-Bild bei Josephus anführt, wird unter 8.5.3 eingegangen.

<sup>96</sup> Nach Jub 19 ist Abraham also noch am Leben, als Jakob und Esau geboren werden. Josephus dagegen schildert, dass er bereits gestorben war, als Rebekka schwanger wurde (Josephus, *Ant* 1.257). Nach Gen 21,5 war Abraham bei der Geburt Isaaks 100 Jahre alt. Nach Gen 25,26 wurden Jakob und Esau geboren, als Isaak 60 Jahre alt war. Demnach war Abraham zu diesem Zeitpunkt 160 Jahre alt. Nach Gen 25,7 starb Abraham im Alter von 175 Jahren, überlebte also die Geburt von Jakob und Esau um 15 Jahre. Jedoch berichtet die Genesis nichts von einem Einmischen Abrahams in das Geschick von Jakob und Esau.

gen auf Jakob (Jub 19,21–29). Nicht Gott ist es also in Jub 19, der Jakob erwählt, sondern Abraham. Die Erwählung geschieht – abweichend von Paulus – *nicht* aufgrund der göttlichen Vorherbestimmung, sondern aufgrund des verwerflichen Handelns Esaus.

Über die Erwählung Jakobs gegenüber Esau schreibt **Philo** (*Virt* 208–209):

Dem auserwählten Erben (Isaak) wiederum werden zwei Zwillingssöhne geboren, die nicht die geringste Ähnlichkeit miteinander zeigten, weder in körperlicher Hinsicht noch in ihren Anschauungen: der Jüngere war den beiden Eltern ein gehorsamer Sohn und erregte solches Wohlgefallen, dass ihm selbst von Gott Lob gespendet wurde, der Ältere dagegen war unfolgsam und unmäßig in der Befriedigung leiblicher und sinnlicher Gelüste, durch die er sich bestimmen ließ, zuerst sogar sein Erstgeburtsrecht dem Jüngeren abzutreten, dann aber alsbald über den Verzicht Reue zu empfinden und einen tödlichen Hass gegen den Bruder zu fassen und auf nichts anderes sein Bemühen zu richten als auf das, womit er die Eltern betrüben konnte. Darum erteilen sie dem Jüngeren die höchsten Segenswünsche (Gen 27,27ff. 28,3.4), und Gott ließ alle in Erfüllung gehen und wollte auch nicht einen unerfüllt lassen, dem andern aber gewähren sie aus Mitleid die untergeordnete Stellung, dass er nämlich dem Bruder dienen solle (Gen 27,40); denn sie waren der ganz richtigen Meinung, es sei für den Schlechten das Beste, dass er nicht sein eigener Herr sei.

Philo betont hier den starken Kontrast zwischen Jakob und Esau und leitet von dem tugendhaften Verhalten Jakobs und dem verwerflichen Verhalten Esaus deren Erwählung und Verwerfung ab. Dass Esau Jakob unterstellt wird, ist für Philo eine elterliche Entscheidung aus Mitleid, damit Esau in seiner Schlechtigkeit nicht sich allein überlassen sei. Der tugendhafte Lebenswandel Jakobs ist es, der ihn zum rechtmäßigen Empfänger des Erstgeburtssegens macht. Esau sei zwar der Ältere an Jahren, Jakob jedoch der Ältere an Tugend (Philo, *Sobr* 26; *Her* 94–95). Philo (*All* 3.88–89) weiß jedoch auch, dass das Geschick Jakobs und Esaus bereits vor ihrer Geburt feststeht. Das begründet er damit, dass Gott als Schöpfer aller Dinge in seiner Weisheit bereits vor der Fertigstellung des Geschaffenen erkennt, wie sich das Geschaffene entwickeln wird. Nach Philo belegt also die vorgeburtliche Aussage nicht wie bei Paulus Gottes Vorherbestimmung, sondern lediglich sein Vorauswissen.

**Pseudo-Philo** beschreibt die Geburt von Jakob und Esau (LibAnt 8,4), ohne jedoch auf die Erwählung Jakobs und die Verwerfung Esaus einzugehen. Auch der Verkauf des Erstgeburtssegens wird nicht erwähnt. Später wird jedoch ein Danklied von Debora und Barak zitiert (das keine Ähnlichkeit mit dem Lied in Ri 5 hat), in dem es heißt: „Und er gab Isaak zwei Söhne, auch sie aus einem verschlossenen Mutterschoß ... Und es wurden Esau und Jakob geboren. Und Gott liebte den Jakob, Esau aber hasste er *wegen seiner Werke*“ (LibAnt 32,5; kursiv M.L.). Bemerkenswert ist das Zitat von Mal 1,3 mit dem Zusatz, dass Gott den Esau „wegen seiner Werke“ hasste, was in direktem Widerspruch zur Aussage

des Paulus in Röm 9,10–13 steht, dass Erwählung und Verwerfung gerade nicht von menschlichen Werken abhängig sind.

In einigen **Qumranschriften** werden Jakob und Esau erwähnt. 4Q364 Frgm. 3 ii, 7 beschreibt die Rückkehr Esaus, nachdem Jakob den Erstgeburtssegen bekommen hat. In 4Q215 Frgm. 1 i, 7 wird die Flucht Jakobs vor Esau erwähnt. Die Verhärtung Esaus wird in 4Q487 Frgm. 1 ii, 2–3 angedeutet: „schuf Er ihn für Esaub [sic] wie[–] des Übermaßes in der Verstocktheit[ seines Herzens –]“. Wahrscheinlich ist von der Verstocktheit des Herzens Esaus die Rede.

Der Feldzug des Judas Makkabäus gegen die Idumäer wird so beschrieben, dass der „Stamm Jakobs“ gegen die Nachkommen Esaus, gemeint sind die Idumäer,<sup>97</sup> kämpft (**1 Makk 5,2–3**). Diese Formulierung ruft die alte Feindschaft zwischen Jakob und Esau wieder in Erinnerung. In **4 Esr 3,15–16** wird die Geburt von Jakob und Esau erwähnt. Dort wird auch auf die Erwählung Jakobs und die Verwerfung Esaus hingewiesen. **4 Esr 6,8** folgert aus Jakobs Festhalten der Ferse Esaus, dass eine neue Zeit anbricht: Esau symbolisiere die Vergangenheit, Jakob die Zukunft. In **TestHiob 1,5–6** wird die Erwählung Jakobs gegenüber Esau ebenfalls erwähnt. Dort sagt Ijob auf seinem Sterbebett zu seinen Kindern: „Ich bin euer Vater Job, der mit viel Geduld sein Leben zugebracht hat. Ihr aber seid ein auserwähltes, angesehenes Geschlecht aus dem Samen Jakobs, des Vaters eurer Mutter. Ich stamme von den Söhnen Esaus ab. Der war Jakobs Bruder, dessen (Tochter wiederum) eure Mutter Dina ist, mit der ich euch gezeugt habe“ (zitiert nach Schaller 1979, 325–326).<sup>98</sup> Die Abstammung von Esau soll Ijob dabei als Nichtisraeliten ausweisen (326 Anm. 6a).

Die Bevorzugung Jakobs gegenüber Esau wird in den genannten Quellen mehrfach aufgegriffen. Dabei wird die theologische Spannung, die sich mit der vorgeburtlichen Verwerfung Esaus verbindet, unterschiedlich gelöst. Josephus deutet die Verheißung als Vorauswissen der späteren Entwicklung der Zwillinge. Im Jubiläenbuch wird die Verheißung übergangen und die Entscheidung über die Erwählung Jakobs Abraham zugeschrieben, der sie aufgrund von Jakobs und Esaus Handeln trifft. Nach Philo sind es Isaak und Rebekka, die die Entscheidung über Jakob und Esau treffen. Gottes Ankündigung über das Geschick der beiden wird auch von Philo nicht als Vorbestimmung aufgefasst, sondern als Vorauswissen. Explizit stellt Pseudo-Philo den Zusammenhang zwischen der Verwerfung Esaus und seinen Werken heraus (LibAnt 32,5). In keinem der genannten Belege wird ein Zusammenhang zwischen der Erwählung Jakobs/der Verwerfung Esaus

<sup>97</sup> Vergleiche dazu auch Josephus (*Ant* 2.1–3; *Ant* 12.238).

<sup>98</sup> Zur Ehe zwischen Ijob und der Jakobs-Tochter Dina vergleiche LibAnt 8,8.



und deren Handeln verneint. Dies macht die Aussage des Paulus in Röm 9,10–13 einzigartig im Vergleich zur frühjüdischen Rezeption.

### 6.8 Pharaos Verhärtung zum Machterweis Gottes (Röm 9,14–18)

**Josephus** nennt in *Ant* 2.293–311 drei Begründungen für die zehn Plagen: Erstens seien sie einzigartig und herausragend, zweitens habe Gott die Wahrheit dessen, was Mose verkündet hat, durch die Plagen bestätigt und drittens sei es den Menschen nützlich, von ihnen zu wissen (Josephus, *Ant* 2.293). Josephus verbindet damit die Absicht, dass Gott von seinen Lesern verehrt wird (*Ant* 2.293). Diese Absicht kommt zwar der Aussage Ex 9,16 sehr nahe, bezieht sich aber auf das übernatürliche Handeln Gottes und nicht auf die Verhärtung des Pharaos. Die Plagen werden im Einzelnen beschrieben, wobei es sich teilweise nur um eine kurze Andeutung handelt: 1. Plage (*Ant* 2.294–295), 2. Plage (*Ant* 2.296–299), 3.–5. Plage (*Ant* 2.300–303), 6. Plage (*Ant* 2.304), 7.–8. Plage (*Ant* 2.305–306), 9. Plage (*Ant* 307), und die 10. Plage (*Ant* 2.309–311). Als Grund für die Verweigerung des Pharaos wird allein seine Bosheit genannt (*Ant* 2.307), *nicht* seine von Gott gewirkte Verhärtung. Bei der Erzählung vom brennenden Dornbusch und der Beauftragung von Mose, die den Plagen vorausgeht (*Ant* 2.264–276), werden die alttestamentlichen Erwähnungen von Gottes Vorwissen von der Verweigerung des Pharaos (Ex 3,19) und Gottes Urheber-schaft von dessen Verhärtung (Gen 4,21) bei Josephus übergangen. Bereits hier werden die Plagen in den Tun-Ergehen-Zusammenhang gestellt (*Ant* 2.292): „Denn auf diejenigen, die Gottes Zorn sich zuzögen, ströme von allen Seiten Unglück heran, da weder der Himmel noch die Erde noch ihre eigene Nachkommenschaft ihnen wohlgesinnt seien, vielmehr überall Hass und Feindschaft auf sie lauere“ (zitiert nach Clementz 2006, 96). Nach Josephus (*Ant* 2.292) sind die Plagen eine direkte Folge der Ignoranz des Pharaos. Bei der Schilderung der Plagen werden zwar zwischen den Plagen auch die Dialoge zwischen Mose und dem Pharao erwähnt (*Ant* 2.308; 310) und teilweise in wörtlicher Rede wieder gegeben (*Ant* 2.309), jedoch wird dabei die Aussage aus Ex 9,16 übergangen. Josephus betont das menschliche Fehlverhalten des Pharaos, ohne die göttliche Absicht dahinter zu reflektieren. Paulus dagegen stellt gerade Gottes Absicht heraus, sich selbst durch sein Gerichtshandeln am Pharao zu verherrlichen.

Der Verfasser des **Jubiläenbuchs** schildert in Jub 48,4–6 die zehn Plagen. Sie werden reflektiert in einer Rede Gottes an Mose. Anschließend heißt es: „Und alles geschah durch dein [= Moses] Wort: Zehn große und grausame Gerichte kamen in das Land Ägypten, damit du an ihm Rache Israels wirktest. Und alles wirkte der Herr wegen Israel und gemäß seiner Ordnung, die er mit Abraham als Bund geschlossen hatte, daß er sich gegen

sie räche, so wie sie sie mit Gewalt versklavt hatten“ (Jub 48,7–8). Als Motiv für die zehn Plagen steht die Rache an Ägypten im Vordergrund, und nicht der Machterweis Gottes gegenüber dem Pharao. Von der Verhärtung des Pharaos ist hier nicht die Rede.

**Philo** nimmt mehrfach Bezug auf die Zusage Jahwes aus Ex 7,1, dass Mose für den Pharao „zum Gott“ eingesetzt werde (Philo, *All* 1.40; *Sacr* 9; *Migr* 84; *Mut* 19; 125; *Det* 160–161; *Som* 2.189). Die Plagen werden in Philo (*Sacr* 69) erwähnt, um zu illustrieren, wie es wankelmütigen Menschen ergeht. Die Kommunikation zwischen Mose, Aaron und dem Pharao wird in Philo *Mut* 207 erwähnt, ohne jedoch Details zu nennen. In *Fug* 124 reflektiert Philo die Verweigerung des Pharaos, um seine Leser zu einem entgegengesetzten Verhalten zu motivieren, nämlich Rat anzunehmen, die Umstände zu bedenken, und alles gewissenhaft zu erforschen. Für Philo steht also die Relevanz für das menschliche Verhalten im Vordergrund. Die Absicht Jahwes, seine Macht am Pharao zu demonstrieren, wird auch bei Philo nicht reflektiert.

**Pseudo-Philo** beschreibt die zehn Plagen, ohne jedoch auf die Auseinandersetzung zwischen Mose und dem Pharao einzugehen (*LibAnt* 10,1).

In **3 Makk 2,6** heißt es mit Bezug auf die zehn Plagen: „Du hast den kühnen Pharao, der dein Volk, das heilige Israel, versklavte, mit vielfältigen und zahlreichen Strafen geprüft und deine Herrschaft kundgetan, durch sie hast du deine gewaltige Macht kundgetan.“ (*LXX.D*). In **Bar 2,11** wird als Resultat der Befreiung Israels aus Ägypten genannt, dass Gott sich „einen Namen gemacht“ habe. Ein Hinweis auf die Verhärtung des Pharaos zum Machterweis Gottes fehlt hier wie auch in sonstigen Erwähnungen der Plagen (1 Makk 4,9; 3 Makk 6,4; 4 Esr 1,10; Jdt 5,10–12; Av 5,5–6).

Auch in **Qumran** wird der Exodus thematisiert. Der aus Teilfragmenten rekonstruierte Text 4Q422 Frgm. B 10a, 6–7 lautet: „Und sie überbrachten sein Wort dem Pharao, zu entlassen S[ein (?) Volk] und er verstockte [sein] Herz [zum] Sündigen, damit erkennen die Mä[nner Isra]els bis auf Generation[en] von Ewigkeit.“ Zwischen der Nennung der ersten neun Plagen und der zehnten Plage heißt es: „Und es versto[ckt]e Gott das Herz [des Phara]o, [sie] nicht zu [ent]lassen, und um Wunderzeichen zu häufen.“ Dies ist der deutlichste Bezug zur Verhärtung des Pharaos zum Machterweis Gottes. In der Kriegerrolle wird für den Kampf des endzeitlichen Israels gegen die Völkerwelt eine ähnliche Hilfe von Gott erwartet wie beim Exodus gegen Pharao und seine Krieger (1QM XI, 9–10). In zwei weiteren Qumranschriften sind nur einzelne Wörter aus dem Exodusstoff erhalten (4Q127; 4Q464a Frgm. 1, 4).

In den genannten Belegen aus der frühjüdischen Literatur fehlt die Rezeption von Ex 9,16 völlig. Auch eine Auffassung der Verhärtung des Pharaos als beabsichtigtes Han-

deln Gottes ist nicht belegt. Stattdessen werden die Plagen und die Befreiung aus Ägypten mit dem boshafte Handeln des Pharaos begründet. Der Sieg Jahwes über den Pharaon wird als Machterweis geschildert. Wenn Paulus sich in Röm 9,17 auf Ex 9,16 bezieht, dann bezieht er sich auf eine Stelle, die im Frühjudentum Erwähnung findet. Der Gedanke, dass Gott den Pharaon absichtlich und ohne eigenes Verschulden verhärtet, ist aus frühjüdischer Perspektive schwer nachvollziehbar.

### 6.9 Der Bundesbruch der Israeliten (Ex 32–34)

Nach Pearce (2007, 294) wird der Bau des Goldenen Kalbs im Frühjudentum nur selten erwähnt. Sie vermutet, dass frühjüdische Autoren keinen Verdacht wecken wollten, dass Juden Tiere verehrten (294). **Josephus** (*Ant* 3.95–98) übergeht die Episode vom Bundesbruch, weshalb er auch Gottes Aussage aus Ex 33,19 nicht rezipiert.<sup>99</sup> Da das **Jubiläenbuch** nur die Ereignisse bis Ex 14 umfasst, wird auch dort der Bundesbruch nicht erwähnt.

**Philo** nimmt an mehreren Stellen auf den Bundesbruch Bezug (vgl. Feldman 2005, 245–264). In *VitMos* 2.161–166 wird der Bundesbruch geschildert, worauf eine ausführliche Beschreibung der Bestrafung folgt, ohne dass Philo Moses Wunsch erwähnt, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Auch in *VitMos* 2.270–274, wo Philo den Vorfall noch einmal aufgreift, wird das anschließende Gespräch zwischen Mose und Gott nicht erwähnt. Nach *All* 3.100 äußert Mose den Wunsch, Gott zu sehen (Ex 33,13.18), worauf ohne Details erwähnt wird, dass Gott mit Mose redete (*All* 3.101). Eine Rezeption von Ex 33,19 ist dabei nicht erkennbar. In *Fug* 165 und *Post* 169 wird die Aussage Gottes aus Ex 33,23 zitiert, dass Mose Gott von hinten sehen darf. Auf Gottes Selbstbeschreibung aus Ex 33,19 wird dabei nicht eingegangen.<sup>100</sup>

**Pseudo-Philo** schildert den Bau des Goldenen Kalbs in *LibAnt* 12 (vgl. Fisk 1998, 3–23). In *LibAnt* 12.8–9 wird Moses Fürbitte für das Volk (Ex 32,31–32) geschildert (Dietzfelbinger 1979, 136 Anm. 9i). Gott geht auf die Fürbitte ein und weist Mose an, zwei neue steinerne Tafeln anzufertigen (*LibAnt* 12.10; vgl. Ex 34,1). Das Gespräch zwischen Mose und Jahwe (Ex 33,18–23), aus dem das Zitat in Röm 9,15 stammt, wird dabei ausgelassen.

<sup>99</sup> Dazu schreibt Feldman (2005, 246–247): „Josephus totally omits the account of the Golden Calf in his paraphrase of the Bible in the *Antiquities* not only because it reflects badly upon the Israelites as a people so fickle that they quickly forgot all the miracles that God had performed for them, but also because it cast Moses himself in a bad light as a hot-tempered leader and because it was not digraceful that Aaron, the high priest, should have led the Israelites to and presided over the worst kind of idolatry.“

<sup>100</sup> In den weiteren Stellen, in denen Philo nach Feldman (2005, 248) die Erzählung vom Goldenen Kalb rezipiert (*Sacr* 130; *Ebr* 66–71; 95–110; 121–126; *Migr* 85; *Her* 19–20; *Fug* 19–20; *SpecLeg* 1.79; 3.124–127), liegen entweder kurze Erwähnungen der Episode vor oder es wird nicht auf das anschließende Gespräch zwischen Mose und Gott eingegangen, aus dem Ex 33,19 stammt.

In der **Qumranschrift** 1QH VIII, 16 wird die Selbstoffenbarung Gottes aus Ex 34,6–7 zitiert, die sich in der Exoduserzählung auf die Ankündigung in Ex 33,19 bezieht. In 1QH VIII, 16 ist dieser Bezug nicht erkennbar.

In den wenigen Belegen, in denen überhaupt die Erzählung vom Bundesbruch aus Ex 32–34 rezipiert wird, liegt kein Bezug auf Ex 33,19 vor. Daher ist nicht selbstverständlich davon auszugehen, dass frühjüdische Leser das Zitat aus Ex 9,15 in Röm 9,15 mit dem Kontext des Bundesbruchs in Verbindung bringen können.

### 6.10 Elijas Resignation wegen Isebels Todesdrohung (Röm 11,1–10)

S. Otto (2009, 2.2) beobachtet, dass Elija in den frühjüdischen Apokryphen nur selten erwähnt wird und erst im rabbinischen Judentum verstärkt rezipiert wird. Nach einer Übersicht über die frühjüdische Rezeption Elijas kommt Joynes (2010, 577–578) zu dem Schluss, dass das Hauptinteresse auf Elijas Himmelfahrt und Spekulationen über seine eschatologische Rückkehr liegt.

Am ausführlichsten geht **Josephus** auf Elija ein. Das erste Auftreten Elijas gegen Ahab wird in *Ant* 8.319 beschrieben: Elija sagt die Dürre voraus. Daraufhin versteckt sich Elija am Bach Kerit und wird von Raben versorgt (*Ant* 8.319). Die Begegnung mit der Witwe von Sarepta und die Totenaufweckung ihres Sohns wird in *Ant* 8,320–327 geschildert. Es folgt eine Beschreibung der Wiederankündigung des Regens, sowie des Auftretens Elijas gegen die Baalspriester am Karmel (*Ant* 8.328–346).

Weil Elija die Baalspriester getötet hat, droht im Ahabs Frau Isebel mit dem Tod, worauf sich Elija verängstigt nach Beerscheba zurückzieht und das Ende seines Lebens herbei sehnt (*Ant* 8.347–348). Er wird durch Wasser und Brot gestärkt und geht an den Berg Sinai, wo er sich in eine Höhle zurückzieht (*Ant* 8.349). Dort fragt ihn eine Stimme, „von der er nicht wusste, woher sie kam, warum er die Stadt verlassen und sich hierher begeben habe“ (*Ant* 8.350). Elija nennt den Grund: Er habe die Propheten der fremden Götter getötet und das Volk davon überzeugt, dass es nur einen Gott gebe, deshalb trachte die Frau des Königs nach seinem Leben. Die Stimme befiehlt ihm, ins Freie zu treten, was Elija bei Tagesanbruch tut. Er erlebt ein Erdbeben und ein Feuer, bevor alles still wird. Dann spricht ihm Gott zu, er habe nichts zu befürchten, denn keiner seiner Feinde werde ihm etwas anhaben können. Elija bekommt den Auftrag, Jehu und Hasaël zu Königen zu salben und Elischa zu seinem Nachfolger als Prophet zu ernennen (*Ant* 8.351–352).

Es folgt die Berufung Elischas (*Ant* 8.353–354) und der Bericht von Nabots Weinberg (*Ant* 8.355–362). Das weitere Wirken Elijas bis zu seiner Entrückung wird in *Ant* 9.18–28 geschildert. Im biblischen Bericht erscheint zwischen der Aufforderung, Jehu und Hasaël

zu Königen zu salben, die Zusage Gottes an Elija, er habe siebentausend Männer übrig behalten, die Baal nicht verehren würden (1 Kön 19,18), bevor dann Elischa zum Prophetennachfolger ernannt wird.

Diese Zusage, die Paulus in Röm 11,4 zitiert, übergeht Josephus. Bei der Schilderung von Elijas Resignation wird auch nicht erwähnt, dass Elija sich als einzig verbliebenen Jahwe-Propheten betrachtet, worauf es Paulus in Röm 11,3 ankommt (vgl. 1 Kön 19,10.14 mit *Ant* 8.350). Vielmehr deutet Josephus die resignierte Äußerung Elijas (1 Kön 19,4), dass er nicht besser als seine Väter sei und sterben wolle, so, dass Elija aufgrund ihres Todes nun selbst keine Freude mehr am Leben habe (*Ant* 8.348).

Da das **Jubiläenbuch** nur den Stoff von der Gen 1 bis Ex 14 behandelt, wird Elija nicht erwähnt. **Philo** erwähnt mit Bezug auf die Entrückung Henochs (Gen 5,24) die Himmelfahrt Elijas aus 2 Kön 2,11 (Philo, *Quaest in Gn* 1.86).

In **Martjes 2,14** wird die Prophetie Elijas an Ahasja (2 Kön 1,4) erwähnt. In **2 Bar 77,40** wird davon berichtet, wie die Raben Elija am Bach Kerit versorgen (1 Kön 17,2–6). **Sir 48,1–12** preist die großen Taten Elijas und schließt mit dem Hinweis auf dessen eschatologisches Wirken: „Von dir sagt die Schrift, du stehst bereit für die Endzeit, um den Zorn zu beschwichtigen, bevor er entbrennt, um den Söhnen das Herz der Väter zuzuwenden und Jakobs Stämme wieder aufzurichten“ (Sir 48,10; vergleiche Mal 3,23). Die Resignation Elijas und seiner Gottesbegegnung am Horeb aus 1 Kön 19,10–18 fehlt in diesem Zusammenhang.

Die **Vitae Prophetarum** (Schwemer 1997, 643–647) geben eine knappe Zusammenfassung von Elijas Leben. Nach einer Einführung (21,1–3) werden die Wunder Elijas beschrieben (21,4–12): der Beginn und das Ende der Trockenzeit durch Elijas Gebet (21,4; vergleiche 1 Kön 17,1–18,45), die Nahrungsvermehrung und Totenaufweckung bei der Witwe von Sarepta (21,5; vgl. 1 Kön 17,7–24), der Sieg über die Baalspriester am Karmel (21,6–8; vgl. 1 Kön 18,20–40), die Todesbotschaft an Ahasja (21,8; vgl. 2 Kön 1,1–6), die Tötung der zwei Fünzigjährigen Ahasjas durch Feuer (21,10; vgl. 2 Kön 1,9–12), die Versorgung durch die Raben am Bach Kerit (21,11; vgl. 1 Kön 17,1–7), die Teilung des Jordans (21,12; vgl. 2 Kön 2,8). Die Vita Elijas schließt mit seiner Himmelfahrt (21,12; vgl. 2 Kön 2,11). Da die Vita Elijas den Schwerpunkt auf seine Wunder legt, wird die Erzählung von Elija am Horeb nicht erwähnt.

Es gibt nur eine einzige fragmentarische namentliche Erwähnung Elijas in den bisher veröffentlichten **Qumranschriften**, nämlich 4Q558 Frgm. x: Dort wird das Kommen Elijas angekündigt, wahrscheinlich mit Bezug auf Mal 3,23. Ansonsten wird Elija nicht erwähnt.

Nur Josephus rezipiert also den Bericht über die Resignation Elijas. Die Details, mit

denen Paulus in Röm 11,3–4 argumentiert, werden dabei ausgelassen. Ansonsten tritt im Frühjudentum die Resignation Elijas gegenüber seinen prophetischen Wundern in den Hintergrund.

### 6.11 Ergebnisse

Die Argumentation des Paulus in Röm 4,1–8 für eine Unabhängigkeit der Gerechtigkeit Abrahams von seinen Werken entspricht *nicht* der frühjüdischen Darstellung: Im Frühjudentum ist das gerechte Handeln Abrahams ausschlaggebend für seine Erwählung und sein Erlangen von Gerechtigkeit.

Die Beschneidung, die Paulus in Röm 4,9–12 „nur“ als nachträgliches Siegel von Abrahams Glaubensgerechtigkeit bezeichnet, hat im Frühjudentum eine identitätsstiftende Funktion: An ihr macht sich die Zugehörigkeit zu Gottes Volk fest.

Auch die Verneinung der Bedeutung der Tora für die Erfüllung der Verheißung in Röm 4,13–16 widerspricht der frühjüdischen Darstellung, nach der Abraham als treuer Befolger der noch nicht geoffenbarten Tora gesehen wird. Die Argumentation in Röm 4,1–16 stimmt also nicht mit den frühjüdischen Darstellungen überein.

Dies gilt jedoch nicht für den Rest von Röm 4: Die Idee, dass Abrahams Vaterschaft sich auch auf nichtjüdische Völker bezieht (Röm 4,17–18), ist in einzelnen frühjüdischen Schriften angelegt. Nach Philo basiert diese Vaterschaft wie bei Paulus nicht auf körperlicher Abstammung, sondern auf dem „Glauben“, den Philo jedoch anders versteht als Paulus. Die Beschreibung von Abrahams Glauben als zweifelsfreies Vertrauen auf die Nachkommenverheißung (Röm 4,19–21) stimmt mit frühjüdischen Kommentaren zur Reaktion Abrahams in Gen 17,17–18 überein. In Röm 4,17–21 deckt sich deshalb die Argumentation des Paulus mit einzelnen frühjüdischen Auslegungen, sodass er mit dem Einverständnis von jüdisch geprägten Lesern rechnen kann.

In Röm 9,6–18 erläutert Paulus die menschlich nicht beeinflusste Erwählung und Verwerfung durch Gott. Dazu verweist er zunächst auf Isaak (Röm 9,6–9), der dem erstgeborenen Ismael vorgezogen wird. Nach frühjüdischer Darstellung wird dieser Sachverhalt nicht als Gottes Vorsatz geschildert: Dort ist der Grund für die Erwählung Isaaks Gottes Vorwissen über seine spätere Entwicklung, die im Frühjudentum wesentlich positiver dargestellt wird als im Alten Testament. Außerdem ist Ismael wegen seiner Abstammung von der „unrechtmäßigen“ Frau Hagar als Nachfolger disqualifiziert. Eine Sonderstellung nimmt Isaak auch deshalb ein, weil er der erste Sohn Abrahams ist, der nach Einführung der Beschneidung geboren wird, weshalb seine Beschneidung im Gegensatz zu Ismaels vorschriftsmäßig am achten Tag vollzogen wurde. Im Frühjudentum

werden also andere Gründe für die Erwählung Isaaks gefunden als der göttliche Vorsatz, den Paulus aus der vorgeburtlichen Verheißung schließt.

Ähnliches gilt für Esau und Jakob, auf die Paulus in Röm 9,10–13 verweist. Auch hier wird die vorgeburtliche Verheißung als Gottes Vorauswissen, nicht als sein Vorsatz gedeutet. Teilweise wird auch die Entscheidung über Jakob und Esau entweder Abraham oder Isaak und Rebekka zugeschrieben, ohne einen Zusammenhang zu Gottes Absicht herzustellen. Von Pseudo-Philo wird die Bevorzugung Jakobs gegenüber Esau explizit auf Esaus schlechte Taten zurückgeführt, was im Widerspruch zu der paulinischen Aussage steht, dass die Erwählung *nicht* aufgrund von Werken geschah. Sowohl Paulus als auch Pseudo-Philo zitieren dabei Mal 1,2–3.

Obwohl der Exodus und seine Vorgeschichte in verschiedenen frühjüdischen Schriften verarbeitet werden, fehlt eine Rezeption der in Röm 9,17 zitierten Aussage aus Ex 9,16. Pharaos Verhärtung wird *nicht* als Gottes Handeln zum Erweis seiner Macht aufgefasst.

Die Erzählung vom Bundesbruch, aus der Paulus Ex 33,19 in Röm 9,15 zitiert, wird im Frühjudentum nur selten erwähnt. Das Zitat wird dabei nicht rezipiert.

Die Episoden, auf die Paulus im ersten Teil von Röm 9,6–18 (V. 6–13) verweist, sind also in der frühjüdischen Literatur bekannt. Paulus kann also bei den jüdisch geprägten Lesern mit einer grundsätzlichen Kenntnis der Episoden rechnen. Jedoch heben sich die Aussagen über den unbeeinflussbaren Vorsatz Gottes, die Paulus aus den Erzählungen ableitet, von dem frühjüdischen Verstehenshorizont ab. Dort wird die Erwählung und Verwerfung nach dem Schema des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verstanden. Gottes Absichtserklärung gegenüber dem Pharao und Gottes Selbstoffenbarung an Mose werden nicht rezipiert, sodass die Kenntnis und das Verständnis dieser Stellen bei frühjüdischen Lesern ungewiss sind.

Die Resignation Elijas, auf die sich Paulus in Röm 11,3–4 bezieht, tritt gegenüber den prophetischen Wundern Elijas in den Hintergrund. Josephus berichtet von Elijas Gottesbegegnung am Horeb, jedoch erwähnt er nicht die Details, die Paulus nennt. Es ist also unklar, ob Paulus mit einer Kenntnis dieser Details bei den jüdisch geprägten Lesern des Römerbriefs rechnen kann. Die von Gott verursachte Verhärtung eines großen Teils von Israel, die Paulus mit dem Verweis auf Elija illustriert, ist auf dem Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs aus frühjüdischer Sicht schwer nachvollziehbar.

In etlichen Aspekten stehen also die Aussagen des Paulus in den untersuchten Abschnitten in Spannung zu anderen frühjüdischen Rezeptionen. Nur die Weitung der Vaterschaft Abrahams auf Nichtjuden (Röm 4,17–18) ist im frühjüdischen Denken vorberei-

tet und die Beschreibung von Abrahams zweifelsfreien Glauben (Röm 4,19–21) deckt sich mit dem frühjüdischen Abraham-Bild.



## 7 RÖMER 4,1–25: ABRAHAMS GERECHTIGKEIT AUS GLAUBEN

In Röm 1,18–3,20 hat Paulus die universale Sündhaftigkeit *aller* Menschen, Juden wie Nichtjuden, aufgezeigt und anhand der Schrift begründet (Röm 3,9–18). Dies ist die Negativfolie, auf der er nun den positiven Inhalt des Evangeliums entfaltet (Röm 3,21–31): So wie alle Menschen von der Sünde befallen sind und dadurch den Zorn Gottes verdienen, gilt allen Menschen sein gnädiges Handeln in Jesus Christus (Röm 3,22–24). Diese Gnade kann nicht durch Gesetzeswerke erarbeitet, sondern allein im Glauben angenommen werden. Damit wendet Paulus sich der Aussage des Habakuk-Zitats aus der *Propositio* zu (Röm 1,16–17), dass der Gerechte „aus Glauben“ leben wird. In Röm 4 demonstriert Paulus anhand von Abraham, was es bedeutet, „gerecht“ zu sein und wie sich Gerechtigkeit und Glaube zueinander verhalten.

### 7.1 Übersetzung von Röm 4,1–25 mit Anmerkungen

[1] Was sollen wir denn sagen? Was haben wir bei Abraham gefunden, unserem leiblichen Stammvater? [2] Denn wenn Abraham aufgrund seiner Werke gerecht wurde, dann hat er etwas, worauf er stolz sein kann, aber nicht vor Gott. [3] Denn was sagt die ‚Heilige‘ Schrift? – „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.“

[4] Wer aufgrund seiner Werke ‚gerecht werden will, der ist wie ein Arbeiter‘: Der Lohn wird ihm nicht geschenkt, sondern entsprechend der erbrachten Leistung berechnet. [5] Wer aber dem glaubt, der ‚sogar‘ den Gottlosen gerecht macht, anstatt eigene Leistungen vorzuweisen, dem wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet.

[6] Dasselbe sagt David in dem Glückszuspruch für den Menschen, dem Gott die Gerechtigkeit anrechnet, ohne ‚dass er‘ Werke ‚dafür erbracht hätte‘: [7] „Glücklich sind die zu preisen, deren Gesetzlosigkeiten vergeben wurden und deren Sünden zugedeckt wurden. [9] Glücklich zu preisen ist der Mensch, dem der Herr die Sünde niemals anrechnet.“

[9] Gilt dieser Glückszuspruch nun für die Beschnittenen oder auch für diejenigen, die unbeschnitten sind? Wir sagen doch: „Dem Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet.“ [10] In welchem Zustand war er denn, als dieses Anrechnen stattfand? War er damals beschnitten oder unbeschnitten? – Er war nicht beschnitten, son-

dern unbeschnitten! [11] Das Zeichen der Beschneidung empfing er 'erst' als Siegel der Gerechtigkeit aus Glauben, 'einer Gerechtigkeit,' die er 'bereits' als Unbeschnittener hatte.<sup>101</sup> Auf diese Weise wurde er der zum Vater aller derer, die als Unbeschnittene glauben, sodass<sup>102</sup> auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet wird. [12] Er ist auch Vater der Beschnittenen, aber nicht nur der Beschnittenen, sondern auch der 'Unbeschnittenen', die den Fußspuren des Glaubens folgen, den Abraham, unser Vater, hatte, als er unbeschnitten war.<sup>103</sup>

[13] Denn nicht durch das Gesetz 'erfüllt sich für'<sup>104</sup> Abraham und<sup>105</sup> seine Nachkommenschaft die Verheißung, dass sie die Welt erben würden, sondern durch die Gerechtigkeit aus Glauben. [14] Denn wenn diejenigen, die sich auf das Gesetz berufen, aufgrund dessen zu Erben ernannt würden, dann hätte der Glaube keinen Inhalt mehr, und die Verheißung wäre außer Kraft gesetzt. [15] Das Gesetz bewirkt nämlich, weil es übertreten wird, Gottes' Zorn: Wo dagegen kein Gesetz ist, gibt es auch keine 'Gesetzes'übertretung. [16] Deshalb 'wird die Verheißung' aufgrund des Glaubens 'erfüllt': Es ist ein Gnadengeschenk, damit die Verheißung für die gesamte Nachkommenschaft verlässlich sei, nicht allein der 'Nachkommenschaft', die das Gesetz hat, sondern auch der 'Nachkommenschaft' aufgrund des Glaubens Abrahams.

Er ist der Vater von uns allen – [17] wie geschrieben steht: „Ich habe dich zum Vater vieler ‚Völker‘ bestimmt“ – in den Augen dessen, dem er glaubte: Gott, der die Toten zum Leben erweckt und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.

[18] Wo es 'nach menschlichem Ermessen' nichts zu hoffen gab, stützte er sich auf Hoffnung und glaubte, dass<sup>106</sup> er zum Vater vieler „Völker“ würde, gemäß der Zusage: „So wird deine Nachkommenschaft sein.“ [19] Und im Glauben war er nicht schwach, als er im Alter von hundert Jahren seinen bereits 'zeugungsunfähigen, ja' „toten“ Körper betrachtete und das Abgestorbensein von Saras Mutterleib: 'ihre Unfruchtbarkeit'. [20] 'Trotz dieser hoffnungslosen Umstände' zweifelte er nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben. Er gab Gott die Ehre [21] und war über-

<sup>101</sup> Die Ergänzung τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ ist auf τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως zu beziehen, nicht nur auf τῆς πίστεως, denn Paulus will ja betonen, dass Abraham bereits vor der Beschneidung als gerecht angesehen wurde.

<sup>102</sup> Mit „Auf diese Weise“ und „sodass“ werden die beiden Präpositionalkonstruktionen mit εἰς τό konsekutiv aufgefasst. Die Begründung dazu wird unter 7.1.3 gegeben.

<sup>103</sup> Zur Übersetzung von Röm 4,11–12 siehe die Erläuterung unter 7.1.4.

<sup>104</sup> Es handelt sich um einen Nominalsatz, bei dem das Verb zu ergänzen ist.

<sup>105</sup> Die Konjunktion ἦ hat in negierten Sätzen kopulative Bedeutung (BDR §446).

<sup>106</sup> Mit Jewett (2007, 335–336) ist die Infinitivkonstruktion als Inhaltsangabe des Glaubens aufzufassen, sodass εἰς τό mit „dass“ zu übersetzen ist. Zu weiteren Möglichkeiten siehe die Zusammenfassung bei Moo (1996, 283 Anm. 70), der εἰς τό konsekutiv auffasst.

zeugt, dass 'Gott' das, was er verheißen hat, auch tun kann. [22] Deshalb wurde es ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet.

[23] Dass es ihm angerechnet wurde, ist aber nicht allein um seinetwillen aufgeschrieben worden, [24] sondern auch um unsertwillen, denen es angerechnet werden soll, die wir an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, aus den Toten auferweckt hat, [25] der um unserer Vergehen willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde.

### 7.1.1 „Was sollen wir sagen?“ (Röm 4,1)

Die Übersetzung von Röm 4,1 stellt in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung dar, was auch in den textkritischen Anmerkungen von NA27 deutlich wird. Der Text lautet: „Τί οὖν ἔροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτωρα ἡμῶν κατὰ σάρκα;“ (Röm 4,1 NA<sup>27</sup>). In einigen Textzeugen ist die Bezeichnung προπάτωρ durch πατήρ ersetzt. Dies ist als sekundäre Angleichung an die weitere Bezeichnung Abrahams als πατήρ in Röm 4,11.12(2x).16.17.18 zu verstehen. In Josephus (*Bell* 5.380) wird Abraham als προπάτωρ ἡμέτερος bezeichnet (Michel & Bauernfeind 1963, 168). Während mit πατήρ auch metaphorisch die Zugehörigkeit zu jemandem bezeichnen kann, weist προπάτωρ stärker auf die biologische Abstammung hin.<sup>107</sup>

In einigen Textzeugen fehlt der Infinitiv εὐρηκέναι. Das Verb λέγω mit dem doppelten Akkusativ wäre dann zu übersetzen als „Sollen wir Abraham als unseren Vorfahr bezeichnen?“ (BDR §157,2). Wäre dies der ursprüngliche Text, dann hätte jedoch kein Grund vorgelegen, εὐρηκέναι einzufügen. Deshalb ist der Text mit εὐρηκέναι als ursprünglich zu bewerten.

Eine weitere Variante ist die Position von εὐρηκέναι unmittelbar vor κατὰ σάρκα, wobei diese Variante nur gleichzeitig mit der Ersetzung von προπάτωρ durch πατήρ belegt ist. Während bei dem Text nach NA27 die Ergänzung κατὰ σάρκα entweder das Verb εὐρίσκω oder das Nomen προπάτωρ modifizieren kann, wird der Bezug zu εὐρίσκω durch die veränderte Position eindeutig. Die *Lectio difficilior* ist vorzuziehen, sodass der Wortlaut nach NA27 als ursprünglich anzusehen ist.

Von diesem textkritischen Befund her sind nun zwei Fragen zu klären: Worauf be-

<sup>107</sup> Vgl. dazu Josephus, wo die Bezeichnung προπάτωρ benutzt wird für den Vater von Mose und Aaron (*Ant* 4.26), den Stammvater des Syrers Hadad (*Ant* 7.103), die Vorfahren des Pheroras (*Ant* 17.75), die Vorfahren der Juden (*Ant* 18.264) und die Vorfahren des Norbanus (*Ant* 19.123). Wenn in 3 Makk 2,21 Gott als ὁ πάντων ... προπάτωρ bezeichnet wird, dann ist dabei wohl auch an die biologische Herkunft gedacht im Sinne von Lk 3,38, wo als letztes Glied der Genealogie Adam als von Gott abstammend (Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ) genannt wird.

zieht sich der Zusatz κατὰ σάρκα? Und wie ist die restliche grammatische Konstruktion zu verstehen?

Wie oben erwähnt, bezieht sich κατὰ σάρκα entweder auf das Verb εὕρηκέναι und bedeutet dann „finden/erlangen mit menschlichen Mitteln/Möglichkeiten“, oder es bezieht sich auf τὸν προπάτορα ἡμῶν und würde dann Abraham als „unseren“ (=der Juden) leiblichen Stammvater bezeichnen. Untersucht man alle sonstigen 19 Belege für κατὰ σάρκα im Corpus Paulinum<sup>108</sup> – nur dort kommt diese Formulierung vor –, lässt sich beobachten, dass κατὰ σάρκα dort ausnahmslos unmittelbar neben dem Begriff steht, der dadurch qualifiziert wird. Deshalb ist dies auch für Röm 4,1 anzunehmen: Wie in Röm 1,3 und Röm 9,3,5 qualifiziert κατὰ σάρκα die leibliche Abstammung von Abraham als Stammvater der Juden.<sup>109</sup> Später in Röm 4 wird Paulus auf die glaubensbezogene Verwandtschaft zu Abraham übergehen, die von der leiblichen Abstammung unabhängig ist.

Wie ist nun die Infinitiv-Konstruktion des Satzes zu verstehen? Vier Alternativen sollen vorgestellt werden:

Erstens kann der Infinitiv εὕρηκέναι zusammen mit dem Akkusativ Ἀβραάμ als Teil eines Akkusativs mit Infinitiv (AcI) verstanden werden, die das Objekt von λέγω bildet (HvS §218). Damit ist Abraham das logische Subjekt des zweiten Teilsatzes, jedoch fehlt dann das Objekt zu εὕρισκω. Bei dieser Variante hat εὕρισκω die Bedeutung von „erlangen“. Entweder nimmt man das Fragewort τί als Objekt („Was, wollen wir sagen, hat Abraham erlangt?“),<sup>110</sup> oder man ist gezwungen, ein Objekt zu ergänzen, z. B. von Röm 4,2–3 her καύχημα oder δικαιοσύνη, oder von Gen 18,3 her χάρις („Was sollen wir sagen: Hat Abraham Gnade erlangt?“).<sup>111</sup>

Eine zweite Möglichkeit schlägt Hays (1985, 76–98) vor. Er assoziiert den Infinitiv εὕρηκέναι vom finiten Verb her mit der 1. Person Plural und ordnet ihm Ἀβραάμ als Akkusativobjekt zu. Die Übersetzung nach Hays (1985, 81) lautet: „What then shall we say? Have we found Abraham (to be) our forefather according to the flesh?“ Ähnlich hatte schon Zahn (1910, 215) übersetzt: „Was werden wir nun sagen? (werden wir etwa durch die vorgetragene Lehre von unserer Rechtfertigung aus und durch den Glauben genötigt, zu sagen,) dass wir Abr[aham] als unseren Ahnherrn nach dem Fleisch erfunden haben?“

<sup>108</sup> Die Belege für κατὰ σάρκα außerhalb von Röm 4,1 sind: Röm 1,3; 8,4.5.12.13; 9,3,5; 1 Kor 1,26; 10,18; 2Kor 1,17; 5,16(2x); 10,2,3; 11,18; Gal 4,23.29; Eph 6,5; Kol 3,22.

<sup>109</sup> Gegen Jewett (2007, 307), der urteilt, dass „the formula remains odd for Abraham, who is depicted here as the honorific parent of all believers, explicitly including those unconnected to his physical lineage.“ Paulus beginnt mit diesem engen, auf leibliche Abstammung beschränkten, Verständnis der Vaterschaft Abrahams, um es im Laufe der Argumentation auszuweiten.

<sup>110</sup> So Cranfield (1975, 1:225), Wilckens (1987, 260), Fitzmyer (1993, 369), Schreiner (1998, 212) und Witherington (2004, 117).

<sup>111</sup> Dunn (1988, 1:198), GNB.

Jewett (2007, 307) bemerkt zu dem Vorschlag von Hays, dass es nötig ist, den Zusatz „nur/allein“ zu ergänzen, sodass sich der Sinn ergibt: „Haben wir (Juden) Abraham allein als leiblichen Stammvater vorgefunden?“ Diese Variante wurde unter anderem von Wright (2009, 218) übernommen.

Eine dritte Möglichkeit schlägt Schließer (2007, 325–327) vor, der bei geänderter Punctuation κατὰ σάρκα auf ἐροῦμεν bezieht und Röm 4,1–3a wie folgt paraphrasiert: „What will we say that Abraham our forefather has found? Will we say according to human standards: ‚For if Abraham has been justified by works, he has something to boast.‘? But we will not say this (with regard) to God! For what does Scripture say?“ Diese Lösung ist aufgrund der sonstigen Wortstellung von κατὰ σάρκα im *Corpus Paulinum* (s. o.) unwahrscheinlich.

Die vierte Möglichkeit besteht darin, Ἀβραάμ als Akkusativ der Beziehung (HvS §156) aufzufassen, wobei der Infinitiv εὔρηκέναι ebenfalls mit der 1. Person Plural assoziiert und das Fragewort τί als Akkusativobjekt verstanden wird: „Was, sollen wir sagen, haben wir im Hinblick auf Abraham entdeckt?“ In diesem Sinn paraphrasiert Haacker (2006, 109): „Was behaupten wir damit festgestellt (oder: klargestellt) zu haben im Blick auf die Rolle Abrahams, unseres leiblichen Stammvaters?“ In seiner Übersetzung gibt er Röm 4,1 wie folgt wieder: „Was ergibt sich daraus unserer Meinung nach für unser Verständnis Abrahams, unseres leiblichen Stammvaters?“ (Haacker 2006, 107).

Vom Kontext her legt sich die letzte Möglichkeit nahe: Mit Röm 4,1 schafft Paulus den Übergang von Röm 3,21–31. Dort wurde die These aus Röm 1,16–17 erneut aufgegriffen und dabei erweitert (Witherington 2004, 21 Anm. 51). In Röm 4 wendet sich Paulus dem Beispiel Abrahams zu, anhand dessen er die These belegt, dass die Gerechtigkeit vor Gott allein auf Glauben beruht und dass dies für Juden und Nichtjuden zugleich gilt. Römer 4,1 funktioniert also wie ein Scharnier zwischen Röm 3 und 4.

Paulus hat die Kernaussagen seines Evangeliums zugespitzt formuliert. Dabei hat er bereits an jüdische Werte angeknüpft: In Röm 3,30 („Gott ist der Eine“) klingt das Schema Israel (Dtn 6,4) an. Die Befürchtung, dass die Tora für ungültig erklärt würde (Röm 3,31), spiegelt die jüdische Wertschätzung des Gesetzes wider. Indem Paulus nun Abraham als „unseren leiblichen Stammvater“ bezeichnet, stellt er sich ganz auf die Seite der Juden, wie es auch in Röm 9,3 und Röm 11,1 geschieht. Er führt Abraham als die Identitätsfigur Israels an und zeigt an seinem Beispiel, dass die Gerechtigkeit Gottes „durch das Gesetz und die Propheten“ (Röm 3,21) bezeugt wird, indem er den Abraham-Bund aus der Tora zusammen mit einem Psalm Davids, der als Prophet angesehen wurde (Apg 2,30; Tiwald 2008, 60; Pomykala 2010, 518–519), als „Zeugen“ anführt. Steins (2010, 37–43) zeigt, dass

neben Mose als Repräsentant der Tora David als Leitfigur für die übrigen Teile des hebräischen Kanons fungiert: „David (und mit ihm gelegentlich Salomo) wird zur zweiten, alles überragenden Leitfigur im Kanon ausgestaltet und dient dazu, sowohl den Kanonteil Nebiim als auch die Schriften an den ersten Hauptteil zurückzubinden“ (40). Die Kombination von Schriftstellen aus unterschiedlichen Teilen des hebräischen Kanons verlieh der Argumentation im Frühjudentum ein besonderes Gewicht (Moo 2002, 67).

Ab Röm 4,11 wird deutlich, dass Abraham nicht nur leiblicher Stammvater der Juden ist, sondern der Vater aller Glaubenden. Das impliziert, dass der Gott Abrahams derselbe ist wie der Gott der glaubenden (Juden und) Nichtjuden (Röm 3,30).

### 7.1.2 Die „Anrechnung“ des Glaubens Abrahams (Röm 4,3)

Die Bedeutung von λογίζομαι in Röm 4,3 wird unterschiedlich interpretiert. Moo (1996, 262) schreibt:

The language could suggest that his [=Abrahams] faith is considered as the „equivalent“ of righteousness – that God sees Abraham’s faith as itself a „righteous“ act, well pleasing to him. But if we compare other verses in which the same grammatical construction as is used in Gen 16:6 occurs, we arrive at a different conclusion. These parallels suggest that the „reckoning“ of Abraham’s faith as righteousness means „to account to him a righteousness that does not inherently belong to him.“

Allerdings bezieht sich Moo (1996, 262 Anm. 35) dabei auf die grammatische Konstruktion des hebräischen Texts, nämlich das Verb **חשב**, dem die Präposition **ל** folgt. Diese Konstruktion liegt in Lev 7,18 und Num 18,27.30 vor, wo das Anerkennen des Opfers durch den Priester zugunsten der opfernden Person gemeint ist. Moo verweist auf von Rad (1951, 129–132), der diese Bedeutung für Gen 15,6 traditionsgeschichtlich begründet hat. Ebenso übernimmt Jewett (2007, 311–312) diese Deutung in Anlehnung an von Rad. Abgesehen von berechtigten Zweifeln an diesem Verständnis von Gen 15,6 – einen Überblick über die unterschiedlichen Positionen bietet Schließer (2007, 101–115) –, ist es fragwürdig, die Bedeutung von Röm 4,3 anhand der hebräischen Vorlage von Gen 15,6 zu erschließen. Paulus selbst zitiert mit zwei geringen Abweichungen den Text nach der LXX, der seinerseits schon eine Rezeption des hebräischen Texts darstellt. Die einleitende Konjunktion **καί** ist durch **δέ** ersetzt und statt der Kurzform **Ἀβράμ** benutzt Paulus die Langform **Ἀβραάμ**. Da in Jak 2,23 und Philo (*Mut* 177)<sup>112</sup> dieselben Abweichungen vorliegen, ist es wahrscheinlich, dass eine von der LXX abweichende Vorlage existierte (Stanley 1992, 100), sodass die Änderungen nicht zwangsläufig von Paulus stammen müssen.

<sup>112</sup> Vgl. Cohn und Wendland (1898, 171).

Im Gegensatz zu Dunn (1988, 1:202) und Seifrid (2007, 623) hält Haacker (2006, 110) die Abweichungen der LXX gegenüber dem hebräischen Text für beachtenswert: Die Wiedergabe des hebräischen Namens Jahwe mit θεός statt dem üblichen κύριος sei inhaltlich unerheblich. Nach Haacker ist die Bedeutungsverschiebung durch die Wiedergabe des hebräischen *hē'ēmin be* („Begründung einer Zuversicht oder Festigkeit in Gott oder einem menschlichen Bürgen“) durch πιστεύω mit Dativ, was „einer Botschaft oder einer redenden Person Glauben schenken“ entspräche (110). Im hebräischen Wortlaut werde auch der Glaube als ein längeres oder wiederholtes Verhalten dargestellt, während der griechische Aorist eher auf einen punktuellen Vorgang hindeute (110). Die Wiedergabe der hebräischen Aktivform „Gott rechnete an“ als Passiv „es wurde ihm angerechnet“ deutet Haacker (2006, 111) als Angleichung an ψ 105,31, wo dieselbe Aussage über Pinhas gemacht wird, der nach Num 25,7–11 leidenschaftlich gegen das sexuelle Fehlverhalten der Israeliten vorging: Das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.

Durch die Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische ergeben sich auch semantische Verschiebungen: Jewett (2007, 303) weist darauf hin, dass יָדַס neben „glauben, vertrauen“ auch „treu sein, zuverlässig sein“ bedeuten kann, während das griechische Verb πιστεύω diese zweite Bedeutung nicht enthält (Jewett 2007, 311). Dies gilt allerdings nur, wenn יָדַס im *Nif'al* steht, jedoch nicht im *Hif'il*, wie es in Gen 15,6 der Fall ist (Gesenius 1987, 1:73–74). Im profanen Sprachgebrauch wird λογίζομαι außerdem unter anderem auch als Fachbegriff aus dem kaufmännischen Bereich verwendet, um auszudrücken, dass ein bestimmter Wert auf jemandes Konto gutgeschrieben wird (Heidland 1942, 287; Bartsch 2011, 874–876). Paulus selbst verwendet λογίζομαι mit dieser Bedeutung in Röm 4,4.

Was bedeutet dies nun für die Interpretation von Röm 4,3? Das Zitat lautet: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Untersucht man die grammatische Konstruktion λογίζομαι + εἰς in der LXX und im Neuen Testament, wo diese Kombination nicht als Rezeption von Gen 15,6 vorkommt,<sup>113</sup> ergibt sich folgendes Bild:

1. Eine Sache wird aufgrund des äußeren Erscheinungsbilds für eine andere Sache gehalten (Ijob 41,24; Jes 29,17; 32,15), z. B. hält man den Abgrund für einen Weg (Ijob 41,24: ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον).
2. Eine Sache – der Tempel der Artemis – wird für nichts geachtet (Apg 19,27).
3. Personen werden für nichts geachtet (Jes 40,17; Weish 2,16; 3,17; 9,6), gering geschätzt (Klgl 4,2; Hos 8,12), oder hoch geachtet (2 Kor 12,6).

<sup>113</sup> Die Formulierung kommt an folgenden Stellen als Rezeption von Gen 15,6 vor: 1 Makk 2,52; Röm 4,3.5.22; Gal 3,6; Jak 2,23.

4. Personen wird ein Status aufgrund eines anderen Status zuerkannt: Die „Kinder der Verheißung“ werden als legitime „Nachkommen“ gerechnet.
5. Das Verhalten einer Person wird als ein anderes Verhalten eingeschätzt – Eli hält Hanna für betrunken (1 Sam 1,13).
6. Ein Verhalten oder Merkmal wird anstelle eines anderen Verhaltens oder Merkmals anerkannt: Eifer um das Gesetz als Gerechtigkeit (ψ 105,31) und Unbeschnittenheit bei sonstigem Gehorsam gegenüber der Tora als Beschnittenheit (Röm 2,26).

Die Aussage von Gen 15,6 fällt in die letzte Kategorie: Das Verhalten Abrahams (sein Glaube) wird anstelle eines anderen, geforderten, Verhaltens (Gerechtigkeit) anerkannt, wobei mit δικαιοσύνη „richtiges Verhalten“ aus Gottes Perspektive gemeint ist (Haacker 2006, 107).<sup>114</sup> Vor diesem Hintergrund könnte der Glaube Abrahams als Leistung verstanden werden, die Abraham als Gerechtigkeit anerkannt wurde (Wilckens 1987, 1:262). Da Paulus jedoch bereits den scharfen Gegensatz zwischen Glaube und Gesetzeswerken herausgestellt hat, und das griechische Verb πιστεύω eine vertrauende Haltung (Glaube) – nicht ein treues Verhalten (Werke) – meint (Jewett 2007, 311; Bauer-Aland 1988, 1329–1331), kann Paulus diesen Vers als Belegstelle für das gesetzesfreie Evangelium anführen, wie es im Rest des Kapitels geschieht (vgl. Reynolds 2010, 627–628). Allerdings distanziert er sich damit von der gängigen frühjüdischen Auffassung, dass Abraham durch seine Werke gerechtfertigt wurde. Dies wäre ein Grund zum Rühmen (Röm 3,2), jedoch wird in Röm 4,4ff deutlich, dass dies nicht der Fall ist (Wilckens 1987, 262–263).

Römer 4,3 muss also übersetzt werden: „Abraham vertraute Gott, und dies wurde ihm als richtiges Verhalten anerkannt.“ Da Paulus jedoch im Folgenden das Wort λογίζομαι in seinem kaufmännischen Sinn verwendet (Röm 4,4), ist es zum Nachvollziehen seiner Argumentation hilfreicher, das Verb mit „anrechen“ zu übersetzen.

### 7.1.3 „Vater der Unbeschnittenen“ – Folge oder Absicht? (Röm 4,11)

Nachdem Paulus deutlich gemacht hat, dass Abraham das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfing, die er bereits als Unbeschnittener hatte, nennt er zwei Konsequenzen, die jeweils mit εἰς τό einleitet: Erstens ist Abraham Vater

---

<sup>114</sup> Ein Defizit an Gerechtigkeit (=richtigem Verhalten) vor Gen 15 kann in Gen 12,12–20 gesehen werden, wo Abraham wegen der Hungersnot aus dem verheißenen Land Kanaan nach Ägypten flieht und dort seine Frau als seine Schwester ausgibt, um sein Leben zu erhalten. Beides bringt Zweifel an Gottes Fürsorge zum Ausdruck, wird jedoch in der Abraham-Erzählung nicht negativ kommentiert.



aller, die als Unbeschnittene glauben, und zweitens wird auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet. Unterschiedlich wird von Exegeten beurteilt, ob dies „nur“ Folgen aus der Beschneidung Abrahams als Unbeschnittener sind, oder ob hinter einer oder beiden Konsequenzen die Absicht Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Ist εἰς τό konsekutiv oder final zu übersetzen?

Etliche Exegeten verstehen beide Nebensätze als Finalsätze (Schmidt 1972, 81; Dunn 1988, 1:210; Stuhlmacher 1998, 64; Schreiner 1998, 225; Jewett 2007, 319; vgl. REB; SLT; NGÜ).<sup>115</sup> Dadurch werden beide Aussagen gleichgeordnet als beabsichtigte Folge der Beschneidung aufgefasst. Ebenso verstehen etliche Exegeten den ersten Nebensatz als Finalsatz und den zweiten als Konsekutivsatz (Kuss 1963, 1:184; Cranfield 1975, 1:136–137; Käsemann 1980, 107; Zeller 1985, 95; Wilckens 1987, 1:265; Schlier 1987, 127; Morris 1988, 203; Fitzmyer 1993, 381; Moo 1996, 269–270; Osborne 2004, 112). Dadurch wird der zweite Satz als Folge des ersten aufgefasst.

Lagrange ([1915] 1950, 89–90) und Haacker (2006, 108) dagegen fassen den ersten Nebensatz konsekutiv auf und den zweiten final (vgl. LÜ; NIV).<sup>116</sup> Einige Bibelübersetzungen fassen den ersten Satz konsekutiv auf und schließen den zweiten als Relativsatz an, wodurch die Absicht Gottes völlig unerwähnt bleibt (EÜ; GNB; HFA; NGÜ).

Welche Auffassung ist nun plausibel? In Röm 3,21 hatte Paulus die bezeugende Funktion der Schrift herausgestellt. In Röm 4,1 deutet er durch εὐρίσκω an, dass es ihm auf das „Finden“ bzw. „Entdecken“ von Übereinstimmungen zwischen dem Evangelium und der Abraham-Erzählung ankommt (s.o. 7.1.1).<sup>117</sup> In Gen 15,6 hatte er „entdeckt“, dass Abraham der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde. In Ps 32,1–2 hatte er „entdeckt“, dass Gerechtigkeit ohne Werke angerechnet wird. Bezüglich der Beschneidung hatte Paulus „entdeckt“, dass Abraham schon vor seiner Beschneidung gerecht genannt wurde. Bisher waren nur Beobachtungen gemacht worden, ohne Gottes weitere Absicht

<sup>115</sup> Schmidt (1972, 81) erläutert dazu: „εἰς τό εἶναι gibt nicht die Absicht an, welche Gott mit der Einführung des Beschneidungszeichens im Auge hatte, sondern will zeigen, warum er Abraham die „Anrechnung“ im Stand der Unbeschnittene empfangen und die Beschneidung nur nachträglich hinzukommen ließ. Diese göttliche Anordnung hatte den Zweck, daß alle, nicht nur die Beschnittenen, an Abrahams Segen Anteil bekommen sollten, wenn sie glauben.“

<sup>116</sup> Lagrange ([1915] 1950, 90) begründet dies damit, dass die Aussage, Abraham werde der Vater der Unbeschnittenen, nicht als Absicht zu der übergeordneten Aussage passe, dass Abraham die Beschneidung als Zeichen empfing. Deshalb handle es sich um ein Resultat: Weil er die Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit empfing, konnte er Vater der Unbeschnittenen werden.

<sup>117</sup> Stanley (2006, 356) kritisiert, dass Watson (2004) wiederholt betont, wie Paulus in seinen Briefen aus „Entdeckungen“ in der Schrift sein Evangelium ableitet (24, 193, 214, 290 u. ö.). Die Funktion von Röm 4 besteht auch m. E. nicht darin, Aspekte des Evangeliums anhand der Schrift abzuleiten, sondern bereits zuvor entfaltete Aussagen des Evangeliums anhand von „Entdeckungen“ aus der Schrift zu bestätigen und zu illustrieren.

daraus abzuleiten. Im übergeordneten Hauptsatz von Röm 4,11 wird gesagt, dass Abraham die Beschneidung „empfängt“ (λαμβάνω). Auch hier steht nicht Gottes Handeln im Fokus, sondern Abrahams Erleben. Er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit aus Glauben, die er schon als Unbeschnittener hatte. Dieser Sachverhalt verbindet Abraham mit allen anderen Menschen, die als Unbeschnittene glauben. In diesem Sinne ist Abraham auch ihr „Vater“. Und weil es bei Abraham so war, kann auch ihnen der Glaube „als Gerechtigkeit“ angerechnet werden (Lagrange [1915] 1950, 90). Paulus beobachtet und „findet“ diese Umstände in der Abraham-Erzählung. An Abraham kann beobachtet werden, dass auch einem Unbeschnittenen der Glaube „als Gerechtigkeit“ angerechnet wird.<sup>118</sup>

Dass dies nicht bloß empirisch an Abraham beobachtet werden kann, sondern Gottes Absicht entspricht, zeigt Paulus ab Röm 4,16, indem er auf die Verheißung Gottes eingeht, dass Abraham zum „Vater vieler Völker“ wird. Beide Nebensätze von Röm 4,11 sind also konsekutiv aufzufassen: „Das Zeichen der Beschneidung empfing er erst als Siegel der Gerechtigkeit aus Glauben, einer Gerechtigkeit, die er bereits als Unbeschnittener hatte. *Auf diese Weise* wurde er der zum Vater aller derer, die als Unbeschnittene glauben, *sodass* auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet wird.“

#### 7.1.4 Vater von ungläubigen und gläubigen Beschnittenen? (Röm 4,12)

Der Sinn von Röm 4,12 ist umstritten. Das liegt daran, dass die beiden Teile der „οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ“-Konstruktion nicht kongruent sind. Der Text lautet: καὶ [ergänze von V. 11: εἶναι αὐτὸν] πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστία πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.<sup>119</sup>

Klar ist zunächst, dass mit οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ das Genitivobjekt περιτομῆς näher erläutert wird. Die beiden Dative sind als *Dativus respectus* zu verstehen. Der erste Teil τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον deutet an, dass die allgemeine Aussage περιτομῆς nun eingeschränkt wird: Es geht um diejenigen Beschnittenen, die nicht nur aus der Beschneidung stammen, sondern noch eine weitere Bedingung erfüllen. Allerdings passt dazu der zweite Teil nicht: ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν. Wenn Paulus die Gruppe der

<sup>118</sup> Dieser deskriptive Charakter der Argumentation zieht sich bis Röm 4,16 durch, denn auch die These, dass die Verheißung vom Gesetz losgelöst sein muss, wird nicht theologisch begründet, sondern pragmatisch.

<sup>119</sup> Der Artikel τοῖς vor dem Partizip στοιχοῦσιν ist bei Hort als Konjektur durch das Relativpronomen αὐτοῖς ersetzt (Nestle & Aland 1993, 416), wohl in Anlehnung an V. 11c: εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην. In seiner Edition des griechischen Neuen Testaments lässt Beza ihn komplett wegfallen (Nestle & Aland 1993, 416). Für diese Abweichung fehlt jedoch jeglicher Hinweis in den Manuskripten. Deshalb ist der Artikel als ursprünglich anzusehen.

Beschnittenen, deren Vater Abraham geworden ist, nun auf diejenigen einschränken wollte, die wie Abraham glauben, dann würde man als Fortsetzung erwarten: ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν. Der Artikel τοῖς ist hier nicht nur redundant (Jewett 2007, 320), sondern irreführend. Er deutet nämlich darauf hin, dass es in der zweiten Hälfte nicht um eine Eingrenzung, sondern um eine Erweiterung oder Zergliederung der ersten Gruppe geht. Redundant wäre der Artikel dann, wenn das Adverb καὶ an anderer Stelle stünde: ἀλλὰ τοῖς καὶ στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν ... Dennoch wird in vielen Übersetzungen der Artikel hinter καὶ nicht berücksichtigt (GNB; NGÜ; LÜ; NRSV; NIV). Zu den Exegeten, die οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ als Einschränkung der Beschnittenen verstehen, gehören Wilckens (1987, 266), Schreiner (1998, 226) und Osborne (2004, 113).<sup>120</sup> Kuss (1963, 1:186) übergeht mit ähnlicher Auswirkung das καὶ als „Nachlässigkeit des Apostels oder seines Schreibers“.

Im Gegensatz dazu geht Swetnam (1980, 110–115) davon aus, dass Paulus die Formulierung in Röm 4,12 bewusst gewählt habe, um zwei unterschiedliche Gruppen zu bezeichnen. Er untersucht Stellen mit ähnlicher grammatischer Konstruktion, in denen das zuvor geannte Wort wiederholt wird nach dem Muster: A, οὐ A μόνον ἀλλὰ καὶ B. Nach Swetnam (1980, 114–115) kommen drei Stellen in Betracht, die alle aus den johanneischen Schriften stammen:

1. ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν (Joh 11,51–52).
2. καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου (1 Joh 2,2).
3. οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (1 Joh 5,6).

In allen drei Fällen wird eine Aussage, die zunächst gemacht wird, durch Wiederholung in einer οὐ-μόνον-ἀλλὰ-καὶ-Konstruktion präzisiert. Ein Schwachpunkt in der Argumentation Swetnams liegt darin, dass keiner der Belege, die er anführt, aus den paulinischen Schriften stammt. Doch verwendet auch Paulus in Phil 2,27 eine ähnliche Konstruktion, die als vierter Beleg herangezogen werden kann. Dort wird von Epaphroditus gesagt: ὁ θεὸς ἠλέησεν αὐτόν, οὐκ αὐτόν δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐμέ (Phil 2,27).

Swetnam (1980, 111–113) bezieht die Genitivkonstruktion πατέρα περιτομῆς nicht

<sup>120</sup> Schreiner (1998, 226) kommentiert: „The double τοῖς construction is difficult, but the syntax is a bit awkward here in any case, and Paul did not always abide by the grammatical rules of his day.“

auf Juden, sondern auf solche, die im übertragenen Sinn „geistlich“ beschnitten sind. In Röm 2,29 hatte Paulus erläutert, dass derjenige ein wahrer Jude ist, der innerlich am Herzen, beschnitten ist. Der Sinn von Röm 4,12 wäre dann, dass Abraham der Vater der am Herzen Beschnittenen ist (=Christen), derer, die nicht nur körperlich beschnitten sind (=Juden), sondern auch derer, die wie Abraham glauben (=Heidenchristen). Nach Swetnam handelt es sich in Röm 4,12 also um drei unterschiedliche Gruppen.

Für diese Auffassung spricht, dass die sonst schwer zu erklärende grammatische Konstruktion plausibler wird. Allerdings werden die Begriffe περιτομή und ἀκροβυστία in Röm 4 sonst eindeutig gebraucht, um Juden und Nichtjuden zu unterscheiden (Moo 1996, 270). Außerdem ist es unwahrscheinlich, dass Paulus im selben Satz das Wort περιτομή mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet, ohne dies zu signalisieren (Jewett 2007, 320).

Neubrand (1997, 234–236) erkennt in Röm 4,12 ebenfalls die Unterscheidung mehrerer Gruppen. Sie beobachtet zwei Gruppen, die sie allerdings beide wegen der übergeordneten Formulierung πατέρα περιτομῆς als *jüdische* Gruppen versteht. Ihr Ansatz besteht darin, dass Paulus die Verneinung οὐ sehr flexibel benutze, was sie anhand von Röm 4,4.23 nachweist.<sup>121</sup> Korrekterweise müsse die Verneinung vor dem Artikel τοῖς stehen, sodass die erste Gruppe diejenigen Juden bezeichnet, die nur beschnitten sind (= ungläubige Juden), und die zweite Gruppe diejenigen Juden, die wie Abraham glauben (= Judenchristen).<sup>122</sup> Demnach würde hier noch einmal die leibliche Vaterschaft Abrahams aus Röm 4,1 bekräftigt, während es im zweiten Teil um die Vaterschaft geht, die durch den gemeinsamen Glauben begründet ist. Gegen diese Auffassung wendet Jewett

<sup>121</sup> Es ist richtig, dass in Röm 4,4.23 streng genommen die Verneinung falsch positioniert ist: In Röm 4,4 müsste es λογίζεται οὐ κατὰ χάριν heißen statt οὐ λογίζεται κατὰ χάριν; ähnlich in Röm 4,23, wo ἐγράφη δὲ οὐ δι' αὐτὸν μόνον statt οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον gemeint ist. Diese Beispiele lassen sich allerdings auch als Hyperbaton erklären, bei dem zwei syntaktisch eng zusammengehörige Ausdrücke durch die Zwischenschaltung eines oder mehrerer Ausdrücke getrennt werden (vgl. HvS §292c; Bullinger 1999, 692–693). In beiden Fällen ist zwischen die Verneinung οὐ und ihr Bezugswort das Verb eingeschoben. Weil es sich um ein gängiges Stilmittel handelt, bleibt der Ausdruck vom Kontext her verständlich: Niemand würde in Röm 4,4 verstehen, dass der Lohn überhaupt nicht angerechnet wird (οὐ λογίζεται), oder in Röm 4,23, dass die Aussage über Abrahams Gerechtigkeit gar nicht aufgeschrieben wäre (οὐκ ἐγράφη). In Röm 4,12 liegt der Fall aber anders: Dort wäre nach Neubrand die Verneinung hinter den zu verneinenden Ausdruck gesetzt, sodass ein anderer Sinn entsteht.

<sup>122</sup> Auch Swetnam (1980, 113–115) muss bei seiner Auslegung die Stellung der Verneinung in Röm 4,12 erklären. Er verweist darauf, dass in den von ihm untersuchten parallelen Belegen (Joh 11,51–52; 1Joh 2,2; 1Joh 5,6) vor der Erläuterung οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ ein Komma eingefügt sei, dessen Funktion die vorgezogene Verneinung in Röm 4,12 übernehme. Durch vorgezogene Position des οὐ werde dieses betont, sodass eine Art Trennung („a stop of some sort“) entstehe. Diese Erklärung ist nicht plausibel, weil die Interpunktion lediglich das Verständnis der Herausgeber der griechischen Ausgaben des Neuen Testaments widerspiegelt. Der ursprüngliche Text enthielt keine Interpunktion.

(2007, 320) ein, dass das Festhalten an der Vaterschaft Abrahams auch für ungläubige Juden in diesem Stadium der Argumentation schwer nachzuvollziehen sei. Deshalb liegt aus seiner Sicht der Schwerpunkt auf dem zweiten Teil der „nicht nur ... sondern auch“-Aussage: „... it is clear that the main thrust of this argument is to show that believers in Christ are legitimate children of Abraham.“ Bemerkenswerter Weise geht Jewett (2007, 331) jedoch in Röm 4,16 mit Verweis auf Röm 9–11 davon aus, dass dort auch die ungläubigen Juden als Empfänger der Verheißung eingeschlossen sind: „Although it produces some inconsistencies in Paul’s argument, particularly in v. 13, where the Abrahamic promise is not given ‚through the law‘, it seems likely that the word choice in v. 16d refers to Jews, whether believing or not.“ Zu Recht weist Allison (2009, 169) mit Bezug auf Röm 11,25–32 darauf hin, dass Paulus sehr wohl der leiblichen Abstammung von Abraham eine Bedeutung beimisst: „He nevertheless goes on to insist that physical descent from Abraham still counts, for in chapter 11 the belief that God’s promises will not fail entails that all of Abraham’s descendants will finally be saved“ (vgl. Gadenz 2009, 108).

Der Kontext von Röm 4,12 zwingt also nicht zu der Auffassung Swetnams, dass in Röm 4,12a die geistliche Beschneidung meine. In keinem der Belege, die Swetnam anführt, meint die Wiederholung bei οὐ μόνον etwas anderes, als die ursprüngliche Aussage, die wiederholt wird. Andererseits zeigt die Untersuchung Swetnams, dass die einleitende Aussage nicht zwingend als übergeordnete Kategorie verstanden werden muss, sondern dass diese Aussage in den Belegen durch ἀλλὰ καὶ um eine andere Kategorie erweitert wird. Die aus jüdischer Sicht negative Konnotation von ἀκροβυστία (Jewett 2007, 320) spricht dafür, die ἀλλὰ-καὶ-Aussage auf Heidenchristen zu beziehen.<sup>123</sup>

Paulus bezieht also in Röm 4,11–12 die Vaterschaft Abrahams auf Heidenchristen und Juden – gläubige *und* ungläubige, denn die körperliche Beschneidung wird als hinreichendes Kriterium für die Abrahams-Kindschaft genannt (jedoch nicht hinreichend zur Gerechtigkeit!). Er nennt die beiden Gruppen in chiastischer Reihenfolge:

A: πατήρ πάντων τῶν πιστευόντων δι’ ἀκροβυστίας (V. 11)

B: καὶ πατέρα περιτομῆς (V. 12a)

B’: τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον (V. 12b)

A’: ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστία πίστεως ... (V. 12c).

<sup>123</sup> Jewett (2007, 320) bemerkt, dass Neubrand die für jüdische Leser negative Konnotation der Bezeichnung „Unbeschnittenheit“ in V. 12 übersehe, was aber durch ihre Prämisse, dass Paulus an die nichtjüdischen Jesusanhänger in Rom schreibe, zu erklären ist (Neubrand 1997, 88–96). Abgesehen davon kann man die Wahl dieses Begriffs auch für jüdische Adressaten dadurch erklären, dass Paulus in aller Deutlichkeit die Trennung zwischen Unbeschnittenen und Beschnittenen aufheben will: Abrahams Glaube ist der Glaube, den er bereits als Unbeschnittener hatte.

Durch die ausführlichere Beschreibung der Heidenchristen (A und A') wird diese Kategorie betont, ohne dabei den Juden die Vaterschaft Abrahams abzusprechen. Die äußere Stellung der Heidenchristen im Chiasmus ermöglicht es Paulus, zu dieser Kategorie zurückzukehren und dabei von der dritten Person in die erste Person Plural zu wechseln, indem er den Glauben als Glauben Abrahams, „unseres Vaters“, bezeichnet.

## 7.2 Alttestamentliche Bezüge in Röm 4

Durch den Bezug auf Abraham in Röm 4,1 legt Paulus den intertextuellen Prozess für das gesamte Kapitel explizit dar (Hays 1989, 54–57). Im Folgenden sollen einige intertextuelle Bezüge in Röm 4 untersucht werden. Der Schwerpunkt wird dabei auf die Bezüge zwischen Röm 4 und der Abraham-Erzählung aus Gen 12–25 gelegt. Wo kein Bezug zu Gen 12–25 gefunden wird – z. B. bei der Wiedergabe der Verheißung in Röm 4,13 oder der Gottesprädikation in Röm 4,17 – wird nach Bezügen über Gen 12–25 hinaus gesucht. Weil die alttestamentlichen Zitate nicht zentraler Bestandteil dieser Untersuchung sind, werden sie im Anhang (11.1) behandelt.

Neben den direkten Zitaten in Röm 4,3.22.23 wird Gen 15,6 noch öfter paraphrasiert. Dabei wird die ursprünglich auf Abraham bezogene Aussage teilweise auf andere Personen oder Personengruppen bezogen. In Röm 4,5 wird allgemein von dem, der keine „Werke“ tut, sondern an Gott glaubt, gesagt: λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. Nach Röm 4,6 redet David in ψ 31,1–2 über den Menschen, ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην. In Röm 4,9 sagen „wir“: ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Und in Röm 4,24 sind es „wir“ οἱς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν. Auch die Formulierung τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως (Röm 4,11) bzw. δικαιοσύνη πίστεως (Röm 4,13) kann als verkürzte Wiedergabe von Gen 15,6 verstanden werden. Mit Stanley (2004, 150) ist Gen 15,6 als „Rückgrat“ von Röm 4 anzusehen:

As with the rabbinic midrashim, the verse serves as the lemma to which the interpreter returns repeatedly for inspiration, like a musician playing variations on a theme. The quotation is restated in v. 5, echoed in v. 9, expounded in vv. 10–12, abbreviated in v. 13, exemplified in vv. 18–21, requoted in v. 22, and applied in vv. 23–24. Clearly, Gen 15:6 is the backbone of Paul's argument in Rom 4.

In Röm 4,10 spielt Paulus auf den Beschneidungsbund an. Nachdem Paulus in Röm 4,9 gefragt hat, ob der Makarismus aus ψ 31,1–2 nur für die Beschnittenen gilt oder auch für die Unbeschnittenen, beantwortet er selbst die Frage, indem er auf den Beschneidungsbund in Gen 17 eingeht. Es handelt sich dabei nur um eine Anspielung ohne Details. Paulus kommt es nur auf die chronologische Abfolge innerhalb der Abraham-Erzählung an:

Der Glaube wurde Abraham als Gerechtigkeit angerechnet, als er noch unbeschnitten war (ἐν ἀκροβυστίᾳ ὄντι). Während die Anrechnung des Glaubens in Gen 15,6 beschrieben wird, findet die Beschneidung erst in Gen 17 statt. Daraus folgert Paulus, dass die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit generell ohne Beschneidung möglich ist.

Als Inhalt der Verheißung an Abraham und seine Nachkommen wird in Röm 4,13 angegeben, dass sie „Erbe(n) der Welt“ sein würden. Die Verheißung, dass Abraham und seine Nachkommen „Erben der Welt“ sein würden, findet sich im Alten Testament in dieser Form nicht. Nach Moo (1996, 274) fasst Paulus an dieser Stelle die drei Schlüsselzusagen zusammen, die Abraham und seinen Nachkommen gemacht werden: eine große Nachkommenschaft, die viele Völker umfasst (Gen 12,2; 13,16; 15,5; 17,4–6.16–20; 22,17), dass er „das Land“ besitzen würde (Gen 13,15–17; 15,12–21; 17,8) und dass durch ihn alle Völker der Erde gesegnet würden (Gen 12,3; 18,18; 22,18). Besonders weist Moo auf die Verheißung in 22,17b hin: κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων. Diese Aussage dürfte sich jedoch auf die Bewohner Kanaans beziehen. Das Land, das Gott Abraham verheißt, liegt nach Gen 15,18 zwischen dem „großen Strom Ägyptens“ und dem Euphrat und wird in Gen 17,8 klar als „Land Kanaan“ bezeichnet.

Eine Weitung der Landverheißung als Jenseitshoffnung ist in 2 Bar 14,13 und 51,3 belegt (vgl. Nestle und Aland 1993, 416). In 2 Bar 14,13 heißt es: „Darum verlassen sie auch furchtlos diese Welt, und voller freudigen Vertrauens erwarten sie, die Welt zu empfangen, die du ihnen verheißten hast“ (zitiert nach Klijn 1976, 132). Ähnliches wird in 2 Bar 51,3 gesagt:

Die Herrlichkeit von denen, die sich jetzt rechtschaffen gezeigt haben, wie mein Gesetz es will, und die in ihrem Leben Einsicht hatten und die in ihrem Herzen hier der Weisheit Wurzel pflanzten – ihr Glanz wird dann verherrlicht sein in unterschiedlicher Gestalt. Ins Licht ihrer Schönheit wird verwandelt sein das Ansehen ihres Angesichts. So können sie die Welt bekommen und empfangen, die nicht vergeht, so wie sie ihnen versprochen ward (zitiert nach Klijn 1976, 155–156).

Pesch (1994, 501–520) zeigt, dass im Alten Testament und Frühjudentum die Weitung der Landverheißung auch als diesseitige Erwartung (501) vorbereitet ist. Er verweist auf Sir 44,21, ψ 71,8.17, Sach 9,10, Jub 17,3, 19,21–25, 22,14–15 und 32,17–19. Pesch (1994, 518) schließt mit der Feststellung, dass Paulus die Erfüllung der Verheißung an Abrahams Nachkommen, „Erben der Welt“ zu sein, in der Bildung von Gemeinden erblicke, zunächst in den Städten, dann auf dem Land, von Jerusalem bis nach Illyrien (Röm 15,19) und über Rom bis Spanien (Röm 15,24).

In Röm 4,17b wird Gott als derjenige beschrieben, „der die Toten auferweckt“ und „das Nichtseiende ins Dasein“ ruft. Diese Gottesprädikation ist weder in der Abraham-

Erzählung noch im restlichen Alten Testament zu finden. Dennoch zeigt Schnocks (2009, 44–248), dass Ansätze zur Auferstehungshoffnung bereits in Grenzaussagen des Alten Testaments über die Daniel-Apokalypsen hinaus (16) angelegt sind (vgl. Stuhlmacher 2005, 1:165–167; Zimmermann 2009, 503–520): in den Entrückungen Henochs und Elijas (Gen 5,24; 2 Kön 2,11), in Dtn 32,39 („Ich werde töten und leben machen“ LXX.D), in Hannas Lobgesang (1 Sam 2,6), in den Auferweckungen durch Elija (1 Kön 17,17–24) und Elischa (2 Kön 4,8–37; vgl. Sir 48,1–16), in Ijob 14,13–17, 19,25–27, Ps 49,16, 73,23–28 und 88,11, in der Jesaja-Apokalypse (Jes 26,19: „Die Toten werden auferstehen, und die in den Gräbern werden auferweckt werden“; LXX.D).<sup>124</sup> und der Totengebeinvision Hesekiels (Hes 37). Die angeführten Stellen zeigen, dass die Auferweckung der Toten bereits vorgezeichnet ist, jedoch stellt keine dieser Stellen einen erkennbaren intertextuellen Bezug zu Röm 4,17b dar.

Dass Gott die Welt durch sein „Rufen“ bzw. sein Wort geschaffen hat, wird in Jes 48,13 nach dem masoretischen Text gesagt: „Meine Hand hat die Fundamente der Erde gelegt, meine Rechte hat den Himmel ausgespannt; ich rief ihnen zu, und schon standen sie alle da“ (EÜ).<sup>125</sup> In ψ 32,6 heißt es: „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel befestigt, und durch den Hauch seines Mundes (wurde) ihr ganzes Heer (geschaffen)“ (LXX.D). Weiter heißt es in ψ 32,9: „Denn er sprach, und sie entstanden, er befahl, und sie wurden erschaffen.“ (LXX.D). Eine ähnliche Aussage enthält ψ 148,5: „Loben sollen sie den Namen des Herrn, denn er sprach, und sie entstanden, er befahl, und sie wurden erschaffen“ (LXX.D). Von einer *Creatio ex nihilo* ist allerdings nicht so deutlich die Rede wie in Röm 4,17b.

Hofius (2002b, 58–61) sucht Parallelen zu beiden Teilen der Gottesprädikation in Röm 4,17b in der frühjüdischen Literatur. Er zeigt, dass die erste Wendung aus Röm 4,17b (ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς) sich wörtlich in JosAs 20,7 findet, wo es von Asenet und ihren Verwandten heißt, dass sie Gott die Ehre gaben, der die Toten lebendig macht. Eine hebräische Entsprechung findet sich in der zweiten Benediktion des Achtzehnbittegebets, wo Gott zweimal als derjenige bezeichnet wird, „der die Toten lebendig macht“ (Hofius 2002b, 58–59).

Parallelen zur zweiten Aussage in Röm 4,17b (ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) findet Hofius (2002b, 59) in 2 Bar 21,4 („Der du von Anbeginn der Welt hervorgerufen hast, was

<sup>124</sup> In Jes 25,8 („Er beseitigt den Tod für immer“; EÜ) weicht die LXX vom masoretischen Text ab: „Der Tod, mächtig geworden, hat sie verschlungen“ (LXX.D).

<sup>125</sup> Die LXX dagegen gibt das Rufen im Futur (καλέσω αὐτούς) wieder: „... und meine Hand hat die Erde gegründet, und meine Rechte hat den Himmel festgemacht; ich werde sie rufen, und sie werden zusammen auftreten“ (Jes 48,13 LXX.D).



bis dahin noch nicht war“) und 2 Bar 41,8 („Durch das Wort rufst du ins Leben, was [zu- vor] nicht war“). Eine inhaltliche Parallele zur Rede von der *Creatio ex nihilo* besteht in JosAs 12,2, wo es von Gott heißt: „der das Seiende und Sichtbare aus dem Unsichtbaren und Nichtseienden macht“ (Hofius 2002b, 60).

Da die Aussagen ὁ ζῳοποιῶν τοὺς νεκροὺς und ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα in Röm 4,17b kombiniert sind, sucht Hofius nach einer ähnlichen Kombination in der frühjüdischen Literatur. Diese findet er in 2 Makk 7,28–29, wo von dem standhaft erduldeten Martyrium von sieben Brüdern und ihrer Mutter unter Antiochus Epiphanes berichtet wird. Die Mutter begründet in ihrer Ermahnung an den jüngsten Sohn die Hoffnung auf die Totenaufweckung mit der Schöpfermacht Gottes:

Ich bitte dich, (mein) Kind, zu erkennen, wenn du zum Himmel hinaufschaut und (hin) auf die Erde und (dabei) alles in ihnen betrachtest, dass Gott diese nicht aus (schon) Bestehendem geschaffen hat, und so (auch) das Menschengeschlecht entsteht. Fürchte nicht diesen Henker, sondern nimm, (deiner) Brüder würdig, den Tod auf dich, damit ich dich mit (deinen) Brüdern in der (Zeit der?) Barmherzigkeit wiedererhalten werde (LXX.D).

Bereits in 2 Makk 7,23 klingt dieser Gedanke an (Hofius 2002b, 61): „Daher gibt der Richter der Welt, der eines Menschen Ursprung gestaltet und den Ursprung aller (Dinge) erfindet, euch Atem und Leben erbarmungsvoll wieder zurück, wenn ihr euch selbst nun um seiner Gesetze willen gering achtet“ (LXX.D). In 2 Makk 7 ist die *Creatio ex nihilo* in der Vergangenheit die Grundlage für die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung. Hofius (2002b, 60) sieht in 2 Makk 7,28–29 eine engere Parallele zu Röm 4,17b als in JosAs 12,2 und 20,7, wo die parallelen Formulierungen nur in großem Abstand zueinander vorkommen.

Die Schöpfermacht Gottes und die Macht, Tote aufzuerwecken, stehen ebenfalls im Achtzehnbittengebet nebeneinander. Die erste Benediktion lautet: „Gepriesen seist du Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und furchtbarer Gott, höchster Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, unser Schild und Schild unserer Väter, unsere Zuversicht von Geschlecht zu Geschlecht. Gepriesen seist du, Herr, Schild Abrahams“ (Schäfer 1997, 404).

Hier wird die enge Beziehung zwischen Gott und Abraham bzw. seinen Nachkommen genannt. Der Begriff „Schild Abrahams“ bezieht sich auf die Zusage Gottes an Abraham aus Gen 15,1b: „Ich bin dein Schild“.<sup>126</sup> Gottes Schöpfermacht wird herausgestellt: „Schöpfer des Himmels und der Erde“ (wobei jedoch nicht explizit von der *Creatio ex nihi-*

<sup>126</sup> So nach dem masoretischen Text. Die LXX übersetzt dagegen: ἐγὼ ὑπερασπίζω σου („[I]ch halte meinen Schild über dich“; LXX.D).

lo geredet wird). Die zweite Benediktion, die von der Macht Gottes redet, Tote zu erwecken, wurde bereits oben behandelt.

Intertextuelle Bezüge zur Gottesprädikation in Röm 4,17b können also deutlicher in der frühjüdischen Literatur nachgewiesen werden als in den kanonischen Schriften des Alten Testaments. Besonders markant sind 2 Makk 7,28–29 und die ersten beiden Benediktionen des Achtzehnbittegebets, wo Totenauferweckung und Schöpfung unmittelbar nebeneinander stehen. Im Achtzehnbittegebet wird zudem der Bezug zu Abraham geschaffen.

Weitere alttestamentliche Bezüge werden durch einzelne Stichwörter und Formulierungen hergestellt. Unter der Prämisse, dass das logische Subjekt von εὐρίσκω in Röm 4,1 Abraham ist, schlägt Cranfield (1975, 1:227) einen Bezug zu der alttestamentlichen Formulierung „Gnade finden“ oder „Gunst finden“ vor. Dunn (1988, 1:198) weist besonders auf Gen 18,3 hin, wo Abraham selbst die Formulierung „Gnade finden“ auf sich bezieht. Der Bezug zu Gen 18,3 liegt der *Gute Nachricht Bibel* (2000) zugrunde: „Wird von ihm nicht gesagt, dass er ‚Gnade gefunden‘ hat?“ Für einen Bezug zwischen Röm 4,1 und Gen 18,3 spricht, dass εὐρίσκω nur dort auf Abraham bezogen wird. Jedoch spricht der neutestamentliche Kontext gegen diesen Bezug: Gnade kommt zwar in Röm 4,4 vor, jedoch nicht als Gegenstand des Findens, sondern als begleitender Umstand: κατὰ χάριν. Außerdem legt der unmittelbare Kontext von Röm 4,1 andere Objekte des Findens näher (Jewett (2007, 308): Ruhm (καύχησις; Röm 3,27; καύχημα: 4,2) oder Gerechtigkeit (δικαιοσύνη; Röm 3,21.22.25.26; 4,3). Es ist also fragwürdig, ob durch das Stichwort εὐρίσκω in Röm 4,1 ein intertextueller Bezug zur Abraham-Erzählung hergestellt wird.

In Röm 4,4 führt Paulus ein Beispiel aus dem Alltagsleben an: Das „Anrechnen“ von Arbeitslohn (μισθός). Der Begriff μισθός wird auch in der Abraham-Erzählung gebraucht, und zwar unmittelbar vor Gen 15,6. Gott erscheint Abraham und verspricht ihm: ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα (Gen 15,1). In der Genesis kommt μισθός noch öfter vor (Gen 29,15; 30,18[2x].28.32.33; 31,7.8[2x].41), aber Gen 15,1 ist der erste biblische Beleg und auch der einzige, der sich auf Abraham bezieht. Da der Begriff außerdem im unmittelbaren Kontext von Gen 15,6 vorkommt, ist eine Beeinflussung von Röm 4,4 durch Gen 15,1 wahrscheinlich.

In Röm 4,11 stellt Paulus fest, dass Abraham das „Zeichen der Beschneidung“ (σημεῖον περιτομῆς) empfing. Die Beschneidung wird hier als Zeichen (*Genitivus epexegeticus*) bezeichnet. Im Kontext der Beschneidung Abrahams kommt dieser Begriff ebenfalls vor. Gott sagt zu Abraham über die Beschneidung: ἔσται ἐν σημείῳ διαθήκης (Gen 17,11). Weitere Belege für σημεῖον in der Genesis sind Gen 1,14; 4,15; 9,12.13.17. Jedoch ist Gen

17,11 der einzige Beleg innerhalb der Abraham-Erzählung, sodass eine Beeinflussung der Formulierung in Röm 4,11 von Gen 17,11 her wahrscheinlich ist.

In Röm 4,13 wird als Inhalt der Abraham-Verheißung angegeben, dass Abraham und seine Nachkommen „Erbe(n) der Welt“ sein würden (κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου). Κληρονόμος ist in der Genesis nicht belegt, jedoch gibt es zehn Belege des Verbs κληρονομέω (Gen 15,3.4[2x].7.8; 21.10; 22.17; 24,60; 28,4; 47,27) und einen für das Substantiv κληρονομία (Gen 31,14). Weil fünf der zehn Belege für κληρονομέω in Gen 15 konzentriert vorkommen und Gen 15,3 zudem den ersten Beleg innerhalb der Genesis darstellt, kann ein Bezug in Röm 4,13 auf Gen 15 als wahrscheinlich angesehen werden, denn hier geht es auch um die Verheißung. Möglicherweise liegt auch ein Bezug auf Gen 22,17 vor, wo nach der Bindung Isaaks die Verheißung mit der Zusage bestätigt wird, dass Abrahams Nachkommen das „Tor“ ihrer Feinde „erben“, jedoch ist dieser Bezug nicht so deutlich wie der zu der Konzentration des Begriffs κληρονομέω in Gen 15.

In Röm 4,17 benutzt Paulus die Konjunktion κατέναντι. Wilckens (1987, 1:274) sieht hier einen Einfluss von Gen 17,1 (ἐναντίον ἐμοῦ), was im unmittelbaren Kontext des Zitats in Röm 4,17 aus Gen 17,5 steht. Schwierig zu erklären ist allerdings, weshalb Paulus nicht die Präposition aus der Vorlage Gen 17,1 übernimmt, die innerhalb des Neuen Testaments zumindest in der lukanischen Literatur belegt ist (Lk 1,6; 2,26; 24,19; Apg 7,10; 8,32). Deshalb kann ein Bezug von Röm 4,17 auf Gen 17,1 zwar vermutet, aber nicht nachgewiesen werden.

In Röm 4,19 wird Abraham beschrieben als ἑκατονταετής που ὑπάρχων. Der Begriff ἑκατονταετής kommt in der Genesis ausschließlich in Gen 17,17 vor: Abraham drückt damit seine Verwunderung über die Verheißung aus, dass er mit Sara einen Nachkommen erhalten soll, indem er fragt, ob etwa einem Hundertjährigen noch ein Kind geboren werden solle. Der bewusste Bezug in Röm 4,19 auf Gen 17,17 ist deshalb sehr wahrscheinlich.

Indem Paulus in Röm 4,20 von Abraham sagt, dass er „Gott die Ehre gab“, stellt er ihn in Kontrast zu den Nichtjuden aus Röm 1,21, die Gott nicht ehrten (δοξάζω) und so genau in dieser Hinsicht versagten (Jewett 2007, 338). Eine inhaltliche Parallele kann jedoch auch in Gen 17 gesehen werden, wo zweimal von Abraham gesagt wird, dass er als Reaktion auf Gottes Reden niederfiel (Gen 17,3.17: πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον). Die Proskynese ist als Ehrerbietung gegenüber Gott aufzufassen (Hamilton 1990, 477). Ferner ist die Formel δίδωμι δόξαν τῷ θεῷ bzw. τῷ κυρίῳ im Alten Testament belegt (Jos 7,19; 2 Chr 30,8; ψ 65,2; 67,35; Dan 4,34) und kommt in JosAs 20,7 vor, wo auch von der Totenauferweckung die Rede ist (s. o. 7.2), was diesen Text noch näher in den Zusammenhang mit Röm 4,17.20

bringt als die bloße Erwähnung der Totenauferweckung.

### 7.3 Aufbau der Argumentation in Röm 4 (*Dispositio*)

In Anlehnung an Gadenz (2009, 5) erfolgt die rhetorische Analyse nach den Kategorien der antiken Rhetorik: *Dispositio* (Aufbau), *Elocutio* (Stilmittel) und *Inventio* (Art der Argumente), wobei die Untersuchung zur *Elocutio* und *Inventio* im nächsten Abschnitt zur Vereinfachung zusammengelegt wird.

Zur Erfassung der inneren Struktur einer Texteinheit wie Röm 4 schlägt Robbins (1996, 8) die Verwendung einer Wortstatistik vor. Sie dient dazu, Hauptfiguren und Hauptthemen zu identifizieren. Die Ergebnisse der Wortstatistik für Röm 4 sind in Anhang 11.2 dargestellt. Folgendes lässt sich beobachten: In Röm 4,2–6 tritt neben den Wortfeldern aus Gen 15,6 (δικαιώω/δικαιοσύνη, λογίζομαι und πιστεύω/πίστις) noch das Wortfeld ἔργον/ἐργάζομαι (4x) hervor. In Röm 4,6–9 treten die Wortfelder von Gen 15,6 gegenüber μακαρισμός/μακάριος (4x) zurück. In Röm 4,9–12 sind die Wortfelder von Gen 15,6 wieder vertreten und zusätzlich treten die Wörter ἀκροβυστία (6x) und περιτομή (6x) konzentriert auf, wobei in Röm 4,11–12 πατήρ (3x) hinzukommt. In Röm 4,13–20 ist von den Wortfeldern aus Gen 15,6 πιστεύω/πίστις (8x) dominant, wobei in Röm 4,13–21 das Thema der Verheißung hinzutritt (5x zuzüglich 2 Zitate), ergänzt in Röm 4,13–16 durch νόμος (5x), in Röm 4,17–19 durch die Wortgruppe νεκρός/νέκρωσις/νεκρώω (3x) und in Röm 4,16–18 durch πατήρ (3x).

Die genaue Position der Übergänge zwischen den Themen lässt sich anhand von Strukturmerkmalen im Text feststellen. Der Übergang von ἔργον/ἐργάζομαι zu μακαρισμός/μακάριος wird in Röm 4,6 mit der komparativen Konjunktion καθάπερ geschaffen. Den Übergang von μακαρισμός/μακάριος zu ἀκροβυστία/περιτομή bildet die Konjunktion οὖν in Röm 4,9. Der Übergang von ἀκροβυστία/περιτομή zu ἐπαγγελία/νόμος wird durch die Konjunktion γάρ in Röm 4,13 hergestellt. Das Thema ἐπαγγελία wird verlassen mit der schlussfolgernden Konjunktion διό, die das verkürzte Zitat aus Gen 15,6 als Inclusio einleitet. Mit der Konjunktion δέ in Röm 4,23 wird ein weiterer Übergang geschaffen, in dem der „Ertrag“ aus der Abraham-Erzählung auf die christlichen Adressaten übertragen wird.

Nicht so deutlich ist zu bestimmen, wo das Thema νόμος von Röm 4,13–16 verlassen wird. Dies zeigt sich im fehlenden Konsens über die Struktur von Röm 4,13–25 (Jewett 2007, 323). Formale Kriterien allein reichen nicht aus, um den Übergang zu bestimmen. Inhaltlich wird jedoch in Röm 4,16b–17 die Vaterschaft Abrahams mit der Absicht des souveränen Gottes begründet. In Röm 4,18–21 steht der Glaube Abrahams an diese Ver-

heißung im Zentrum. Gleichzeitig wechselt Paulus durch die Verwendung der Relativpronomen in Röm 4,16b.18 in eine feierliche, bekenntnisartige Sprache. Mit diesen Relativpronomen werden zwei komplementäre Themen eingeleitet: Gottes Absicht mit der Verheißung, Abraham zum Vater vieler Völker zu machen (Röm 4,16b–17: ὅς ἐστιν ...), und die Beschreibung von Abrahams Glauben an diese Verheißung (Röm 4,18–21: Ὅς ... ἐπίστευσεν ...). Von diesen Überlegungen her scheint es plausibel, den Beginn der Relativsätze als Strukturmerkmal aufzufassen und hier jeweils eine neue Phase der Argumentation zu identifizieren.

Zwei übergeordnete Themen lassen sich unterscheiden: In Röm 4,3–12 sind die Wortfelder „Glauben/Anrechnen/Gerechtigkeit“ dominant, während in Röm 4,13–21 die Wortfelder beziehungsweise Themen „Glauben/Verheißung“ dominieren. Aus diesen Beobachtungen lässt sich der folgende Aufbau der Argumentation ableiten:

Der Bezug des Evangeliums auf Abraham .....	1–2
Zitat von Gen 15,6 als Ausgangstext.....	3
Die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit ohne Werke.....	4–13
Lohnarbeit als Analogie aus dem Alltag: Gnade schließt Verdienst aus .....	4–5
Der Makarismus Davids in ψ 31,1–2 belegt die Gerechtigkeit ohne Werke.....	6–8
Auch das konkrete „Werk“ der Beschneidung führt nicht zur Gerechtigkeit:	
Abraham ist der „Vater aller Glaubenden“ .....	9–12
Die Verheißung wird durch Glauben erfüllt.....	13–21
Die Verheißung wird nicht durch Gesetz erfüllt .....	13–16a
Die Vaterschaft Abrahams für alle Glaubenden entspricht Gottes Absicht ..	16b–17
Abraham glaubte, ohne an der Verheißung zu zweifeln.....	18–21
Fazit 1: Der Glaube wurde Abraham als Gerechtigkeit angerechnet (Zitat Gen 15,6) .....	22
Fazit 2: Der Bezug der Abraham-Erzählung auf „uns“ (Zitat Gen 15,6) .....	23–25

#### 7.4 Argumente und rhetorische Mittel in Röm 4 (*Inventio* und *Elocutio*)

Nachdem der Aufbau der Argumentation erfasst wurde, sollen in diesem Abschnitt die einzelnen Argumente und die rhetorischen Mittel analysiert werden. In Röm 4,1 leitet Paulus von allgemeinen Aussagen über zum speziellen Fall Abrahams. Was Paulus in Röm 3,27–31 thesenartig gesagt hatte, muss sich nun am Beispiel Abrahams bewähren (Moo 1996, 245).<sup>127</sup> Somit wird Abraham zum Vorbild (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004,

<sup>127</sup> Moo (1996, 244 Anm. 1) weist die enge Verbindung von Röm 3,27–31 und Röm 4 anhand folgender Stichwortverknüpfungen nach: καύχησις/-μα (Röm 3,27; 4,2), ἔργα/-ζομαι (Röm 3,27.28;

2:515–523 [§80]). Die rhetorische Frage Τί οὖν ἐροῦμεν (vgl. Röm 6,1; 7,7; 8,31; 9,14.30; verkürzt: Röm 3,5.9; 6,15; 11,7) aktiviert das Mitdenken der Adressaten. Der Bezug auf Abraham als προπάτωρ ἡμῶν aktiviert die Gruppenidentität derjenigen Adressaten, die leiblich (κατὰ σάρκα) von Abraham abstammen: Juden. Die inklusive Sprache bringt Paulus genau diesem jüdischen Teil der Adressaten näher (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:31–34 [§5]).

In Röm 4,2 erklärt Paulus (γάρ), inwiefern das Gesagte mit Abraham zusammen hängt. Der Bedingungssatz εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ... ist im *Realis* formuliert (Moo 1996, 260 Anm. 23),<sup>128</sup> wodurch Paulus das Zutreffen der Bedingung offen lässt.<sup>129</sup> Diesen Aussagemodus (vgl. §39 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:217–230) wählt Paulus, weil er die Überzeugung seiner frühjüdischen Diskussionspartner aufnimmt,<sup>130</sup> jemandes Gerechtigkeit aufgrund von Taten sei ein Grund zum Rühmen.<sup>131</sup> Paulus räumt sogar die Möglichkeit des Rühmens aufgrund von Werken ein, schließt sie aber mit dem restriktiven ἀλλά gegenüber Gott aus. Damit greift Paulus auf die frühere Aussage in Röm 3,27 zurück, dass das Rühmen ausgeschlossen sei.

Diese Aussage wird in Röm 4,3 mit einem Schriftzitat begründet (γάρ). Wieder dient die rhetorische Frage, mit der das Zitat eingeleitet wird, dazu, die Adressaten aktiv in die Diskussion einzubeziehen. Der Verweis auf die Schrift ist für Paulus ein Autoritätsargument (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:432–439 [§70]). Indem Paulus die Schrift zitiert, lässt er den Gott Israels an seine Seite treten (Stanley 2004, 52). Gleichzeitig genoss Paulus als jemand, der lesen und schreiben konnte, in einer Gesellschaft mit hohem Analphabetismus Ansehen, sodass die Zitation der Schrift auch die Autorität des Paulus un-

---

4,2.4.5.6), νόμος (3,27.28.30; 4,13.14.15[2x].16), δικαιοῦ/-σύνη (3,28.30; 4,2.3.5[2x].6.9.11.13.22), λογίζομαι (3,28; 4,3.4.5.6.8.9.10.11.22.23.24) und πίστις/-εύω (3,27.28.30[2x].31; 4,3.5[2x].9.11[2x].12.13.14.16[2x].17.18[2x].20.24).

<sup>128</sup> Im Falle des *Irrealis* müsste in der Apodosis statt ἔχει im Präsens ein Augmenttempus vorliegen (HvS §284).

<sup>129</sup> Vgl. HvS § 284: „Die Bezeichnung ‚Realis‘ ist irreführend, da der Inhalt der Protasis nicht als wirklich (d. h. als Tatsache) hingestellt wird. Als wirklich, d. h. notwendig soll das Verhältnis der Protasis zur Apodosis erscheinen.“

<sup>130</sup> Ähnliche Verwendungsweisen des *Realis* liegen in Lk 11,19 und Röm 6,5 vor, wo jeweils in der Bedingung eine Annahme der Gegner aufgegriffen wird, die jedoch nicht zutreffend ist (HvS §281).

<sup>131</sup> Als Beleg für die Annahme, Gerechtigkeit sei ein Grund zum Rühmen, verweist Jewett (2007, 309) auf Sir 34[31]. In Sir 34[31],1–9 wird ein Mann beschrieben, der „tadellos“ (ἄμωμος) befunden wird. Ihm gilt: „Und es wird ihm werden zum Ruhm [καύχησις]“ (Sir 34[31],10 LXX.D). Ferner verweist Jewett (2007, 309) auf Philo (*SpecLeg* 4.164): „Und während die anderen Könige Stäbe, die sie (in der Hand) tragen, als Zepter führen, ist mein Zepter das Buch des Gesetzesanhangs, ein Stolz und ein Ruhm ohnegleichen [καύχημα καὶ κλέος ἀνανταγώνιστον], ein Abzeichen fehlloser Würde, die dem Urbilde der göttlichen Herrschaft nachgebildet ist“ (zitiert nach Cohn & Heine-mann 1910, 2:294).

terstreicht (Stanley 2004, 58). Die Ersetzung der Konjunktion καί durch δέ geht vermutlich nicht auf Paulus zurück (siehe Anhang 11.1.1) und hat hier auch keinen adversativen Sinn, um den Zusammenhang zwischen Ruhm und Werken grundsätzlich zu widerlegen (gegen Jewett 2007, 311). Die Intention, das Zitat als Begründung für die Restriktion ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν anzuführen, hat Paulus bereits durch die Konjunktion γάρ deutlich gemacht. Inwiefern jedoch das Zitat eine Begründung dafür ist, dass Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt wurde, wird erst durch die Dissoziation<sup>132</sup> der Gerechtigkeit aus Glauben und aus Werken plausibel (vgl. §89 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:585–591), die Paulus in Röm 3,27–28 eingeführt hatte: Weil Glaube und (Gesetzes-)Werke hinsichtlich der Rechtfertigung einander ausschließen, ist das Anrechnen des Glaubens Abrahams zugleich ein Beleg gegen die Rechtfertigung Abrahams aus Werken.

Mit Hilfe einer Analogie (vgl. §82–§86 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:528–567) verdeutlicht Paulus in Röm 4,4–5, wie er das Zitat aus Gen 15,6 versteht (Wilckens 1987, 1:262). Es handelt sich um eine „Anti-Analogie“ (Siegert 1985, 186), da Bildhälfte (Röm 4,4) und Sachhälfte (Röm 4,5) im Gegensatz zueinander stehen. In Röm 4,4 schildert Paulus, was πρὸς ἄνθρωπον, jedoch nicht πρὸς θεόν gilt.<sup>133</sup> Das Bild stammt aus dem Alltagsleben (Dunn 1988, 1:203) und verdeutlicht, dass der Lohn für Lohnarbeit nicht als Geschenk, sondern aufgrund von Verpflichtung „zugerechnet“ wird: Der Arbeitgeber steht in der Schuld (ὀφείλημα) des Arbeitnehmers, bis der Lohn für die erbrachte Leistung gezahlt ist. Die Dissoziation der Anrechnung κατὰ χάριν – κατὰ ὀφείλημα wird neu eingeführt, knüpft aber an die Aussage aus Röm 3,24 an, dass alle Menschen aus Gnade

<sup>132</sup> F. R. Varwig, der Übersetzer von Perelman und Olbrechts-Tyteca (2004), gibt diesen Begriff mit „Zergliederung“ wieder (2:585), während Siegert (1985, 77) „Dissoziation“ übersetzt. Die Dissoziation ist eine Form der persuasiven Definition, bei der man nach Vos (2002, 44) „zwischen der üblichen oder der vom Gesprächspartner akzeptierten und der ‚wahren‘ oder ‚eigentlichen‘ Bedeutung eines Begriffes unterscheidet“. Ähnlich schreibt van Rees (2009a, 3): „In dissociation ... something which is regarded by the audience as a conceptual whole or unity is split up by the speaker to distinct elements. The single notion of ‚law‘, for example, can be split up by dissociation into two distinct notions, the letter of the law and the spirit of the law.“ Charakteristisch für die Dissoziation ist nach van Rees (2009b, 25), dass die zwei neuen Konzepte auf einer Werteskala von Schein bis Wirklichkeit entgegengesetzt zugeordnet werden. In Röm 3,27–28 unterscheidet Paulus zwischen der Gerechtigkeit, die nach frühjüdischem Verständnis auf Gesetzeswerken beruht, und der „wahren“ Gerechtigkeit, die auf einer vertrauenden Haltung Gott gegenüber beruht. Funktion, Nutzen und Legitimation der Dissoziation als rhetorisches Mittel diskutiert van Rees (2009b, 25–34). Während bei der Dissoziation ein Begriff in zwei gedankliche Konzepte zergliedert wird, werden bei der Antithese zwei Gegensätze kontrastiert, um durch den negativen Teil den positiven schärfer zu markieren (Vos 2002, 24; Zurbriggen 2010, 11). Die rhetorische Bedeutung der Antithese für das griechisch-römische Rechtswesen untersucht Frost (2005, 109–118).

<sup>133</sup> Paulus unterscheidet also hier nicht zwischen dem „griechischen“ und „hebräischen“ semantischen Gehalt von λογίζομαι (gegen Cranfield 1975, 1:232), sondern er unterscheidet die Perspektiven πρὸς ἄνθρωπον und πρὸς θεόν.

(τῆ αὐτοῦ χάριτι) gerechtfertigt werden.

Die symmetrische Formulierung am Beginn der Sachhälfte der Analogie in Röm 4,5 (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ) wird durchbrochen mit der Ergänzung πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ (Wilckens 1987, 1:262), wodurch die Dissoziation zwischen ἐργάζομαι und πιστεύω (δέ hat hier adversativen Sinn) noch einmal hervorgehoben wird. Nicht, weil in Gen 15,6 keine Werke erwähnt werden, führt Paulus diesen Vers an, sondern weil dort der Glaube erwähnt wird, der nach vorheriger Definition (vgl. §50 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:295–301) in Röm 3 Werke ausschließt.

Die Gottesprädikation „der den Gottlosen rechtfertigt“ dürfte auf Paulus zurückgehen und setzt *nicht* voraus, dass Abraham ein ἄσεβής war (Fitzmyer 1993, 375). Garlington (2011, 44) weist auf die Ironie dieses Begriffs in Bezug auf Abraham hin: Weil im Frühjudentum ein Unbeschnittener, der ohne die Tora lebte, als ἄσεβής bezeichnet wurde, hätte ausgerechnet die jüdische Identifikationsfigur Abraham als ἄσεβής gelten müssen. Paulus sagt hier nichts Neues, sondern spitzt das in Röm 3,22–23 Gesagte nur zu: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, πάντες γὰρ ἡμαρτον ... δικαιούμενοι δωρεάν. In Röm 4,5 wird dieser Sachverhalt als allgemeingültiges Prinzip formuliert (Dunn 1988, 1:205): Gott ist derjenige, der den Gottlosen rechtfertigt.

Dem ersten Belegtext aus Gen 15,6 stellt Paulus nun einen zweiten an die Seite, indem er ψ 31,1–2 zitiert. Die Einleitung καθάπερ καί macht deutlich, dass Paulus das bisher Gesagte durch einen weiteren Beleg stützen will. Die Kombination zweier Belegstellen, in denen dasselbe Stichwort vorkommt, war in der jüdischen Exegese üblich und ist in der zweiten Regel Hillels (*gʿzērāh šāwāh*) beschrieben (Longenecker 1999, 20.101; Bakhos 2010, 945). Das gemeinsame Stichwort ist λογίζομαι.<sup>134</sup> Nach Haacker (2003, 101) zeigt sich die hohe kanonische Stellung, die Paulus den Psalmen beimisst, durch ihren Einschluss in die Bezeichnung νόμος (vgl. Röm 3,10–18 mit 3,19).<sup>135</sup>

Indem Paulus David ausdrücklich nennt, wird dieser ebenfalls als Vorbild hingestellt (vgl. §80 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:515–523). Haacker (2006, 103) verweist darauf, „dass die Überlieferungen von Davids Versündigungen (besonders von seinem Ehebruch mit der Batseba, vgl. 2 Sam 11) im Judentum gern als tröstliche Beispiele von Schuld, Reue und Vergebung herangezogen wurden.“<sup>136</sup>

Die Einleitung des Zitats macht deutlich, worauf es Paulus ankommt: Werke werden

<sup>134</sup> Darüber hinaus beobachtet Gosse (2009, 25–31), dass Abraham in Gen 14–15 als Vorläufer Davids dargestellt wird, wodurch die Kombination von Abraham und David an Plausibilität gewinnt.

<sup>135</sup> Die Psalmen sind das einzige Buch aus den „Schriften“, das Paulus im Römerbrief zitiert. Zur Bedeutung der Psalmen im Römerbrief vgl. Hofius (2002, 38–57) und Lindörfer (2006, 70–72).

<sup>136</sup> Zur frühjüdischen Rezeption Davids vgl. Pomykala (2010, 517–519).



nicht als Voraussetzung für die Anrechnung der Gerechtigkeit genannt. Dabei setzt Paulus das Anrechnen der Gerechtigkeit gleich mit dem Nichtanrechnen von Sünde, worum es in  $\psi$  31,1–2 geht. Diese Gleichsetzung kommt einer Definition (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:295–301 [§50]) gleich.

Die Bezeichnung des Zitats als μακαρισμός (Röm 4,6.9) stellt jedoch das Zitat auch in den weiteren Zusammenhang des Psalmbuchs, denn אֲשֶׁרִי (Glückpreisungen) ist das Eröffnungswort des ersten Psalms und damit des gesamten Buchs (Weber 2008, 193). Weber (2008, 193–218) zeigt, dass die Wörter אֲשֶׁרִי (Glückpreisungen) und בָּרוּךְ (gesegnet/gepriesen) neben ihrer theologischen Funktion auch die Aufgabe erfüllen, das Psalmbuch in Analogie zum Pentateuch in fünf Teile zu gliedern. Möglicherweise ist es von Bedeutung, dass Paulus in diesem, „one of the finest examples of Jewish midrash available to us from this era“ (Dunn 1988, 1:197), dem Zitat aus dem ersten Buch des Pentateuchs ein Zitat aus dem ersten Buch der Psalmen (Ps 1–41) an die Seite stellt.

In Form einer rhetorischen Frage (Röm 4,9) fördert Paulus erneut das Mitdenken der Adressaten, was durch die elliptische Formulierung verstärkt wird (Siegert 1985, 237). Als Verb ist λέγεται oder δίδοται zu ergänzen (Moo 1996, 267 Anm. 2). Die Konjunktion οὖν hat in Röm 4,9 keine schlussfolgernde Bedeutung, sondern verbindet das Bisherige mit etwas Neuem (HvS §252,51), nämlich der Frage, ob der Makarismus nur Beschnittenen oder auch Unbeschnittenen gilt. Zur Bezeichnung der beiden Personengruppen verwendet Paulus eine Metonymie des Typs *Abstractum pro Concreto* (Bühlmann & Scherer 1994, 74), wie er es bereits in Röm 2,26a und Röm 3,30 getan hat. Durch diese Formulierung betont Paulus, dass es ihm nicht um den Status – beschnitten oder unbeschnitten – geht, sondern um die Beschneidung als Handlung, als ἔργον νόμου. Auf die Beschneidung als Werk weist Osborne (2004, 113) hin. Mit der Unterscheidung zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit greift Paulus eine gängige Antithese auf, die er jedoch in Bezug auf die Anrechnung der Gerechtigkeit für ungültig erklären wird.

Jetzt erklärt Paulus (γάρ), inwiefern er einen Zusammenhang zwischen dem Glück über die Sündenvergebung und Abraham sieht. Die inklusive Formulierung λέγομεν γάρ bezieht die Adressaten in den Gedankengang ein. Das Zitat aus Gen 15,6 ist so umgestellt, dass das Anrechnen für Abraham stärker betont wird als in der Vorlage: ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ steht nun am Anfang der Aussage.

In Röm 4,10 fragt Paulus weiter (οὖν), in welchem Zustand Abraham war (πῶς; vgl. Wilckens (1987, 1:264), als ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Die elliptische Redeweise aus Röm 4,9 wird fortgesetzt. Das Objekt fehlt in der Frage und ebenso in den folgenden Teilen von Röm 4,10 (wieder fördert Paulus das Mitdenken der Adressa-

ten).<sup>137</sup> Auf die rhetorische Frage gibt er selbst die Antwort, sodass auch jemand, der die Abraham-Erzählung nicht kennt, den Gedankengang verfolgen kann.

In Röm 4,11 bezeichnet Paulus die Beschneidung als „Siegel der Gerechtigkeit aus Glauben“. Dies kann als wertender Ausdruck (vgl. §32 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:177–182) aufgefasst werden, denn in Gen 17,11 wird sie als „Zeichen des Bundes“ bezeichnet. Zwei Metaphern (vgl. §87 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:567–576) benutzt Paulus in Röm 4,11–12: Erstens bezeichnet er die Beschneidung als „Siegel“ und zweitens die Nachahmung des Glaubens Abrahams als Gehen in dessen „Fußspuren“. Siegel dienten als Garantie- und Beglaubigungszeichen im Rechts- und Verwaltungsweisen, als Kennzeichnung von Besitz, ein Siegelring dient auch zur Übertragung der Verfügungsgewalt (Schmidt, Schottroff & Janssen 2009, 521–523). In Bezug auf die Beschneidung ist wohl maßgeblich, dass das Siegel lediglich eine Tatsache „besiegelt“, statt sie hervorzurufen. Gegenüber der jüdischen Wertschätzung der Beschneidung als Voraussetzung zum Eintritt in den Bund – und damit zum Erlangen von Gerechtigkeit – ist die Bezeichnung der Beschneidung als „Siegel“, also als lediglich nachträgliche Bestätigung, vor frühjüdischem Hintergrund ein abwertender Ausdruck für die Beschneidung (s. o. 6.2; vgl. §32 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:177–182).

Die Dissoziation zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen wird aufgehoben, indem Paulus erläutert, dass Abraham sowohl der „Vater“ der Beschnittenen als auch der Unbeschnittenen ist. Das Wort „Vater“ wird hier metaphorisch gebraucht, denn die Vaterschaft beruht ja – speziell für die unbeschnittenen heidenchristlichen Adressaten, aber auch für Proselyten – nicht auf leiblicher Abstammung (vgl. Röm 4,1), sondern auf der Gemeinsamkeit des Glaubens.

Wenn Paulus in Röm 4,10–11 aus der zeitlichen Abfolge vom Anrechnen der Gerechtigkeit und Vollzug der Beschneidung ableitet, dass Abraham der Vater aller Glaubenden ist, dann ist dies ein *Schluss aus dem Kontext*, der ebenfalls in frühjüdischer Exegese praktiziert wurde (Longenecker 1999, 21; Bakhos 2010, 956) und in der siebten Auslegungsregel Hillels belegt ist: „Rule seven, *dabar halamed me-‘inyano* (‘context’), is probably most aptly illustrated by Paul’s observations in Rom 4:10–11 that Abraham was accounted righteous *before* he was circumcised “ (Longenecker 1999, 101; kursiv im Original).<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Es handelt sich um eine ἀπό-κοινοῦ-Konstruktion (HvS §293b), bei der bestimmte Satzteile aus dem vorhergehenden Satz gedanklich übernommen werden, ohne sie zu nennen.

<sup>138</sup> Zu der Auffassung, dass der Ort eines Textes im biblischen Erzählzusammenhang hermeneutisch bedeutsam sei, verweist Haacker (2006, 113) auf eine Auslegungsregel, die R. Aqiba zugeschrieben wird (vgl. Midrasch Sifre zu Numeri, §131 zu Num 25,1). Dort heißt es: „Jeder Abschnitt, der in der Nähe eines anderen [Abschnitts] steht, muss von diesem her gedeutet werden“ (zitiert nach Börner-Klein 1997, 288). Die Beispiele zur Illustration dieser Regel (Börner-Klein

Nachdem Paulus die *Auswirkung* des Glaubens Abrahams, nämlich die Anrechnung der Gerechtigkeit, dargelegt hat, wendet er sich in Röm 4,13 dem *Inhalt* dieses Glaubens zu, nämlich der Verheißung an Abraham. Die Konjunktion γάρ begründet nicht, weshalb Paulus bisher das Gesetz in Röm 4 nicht erwähnt hat (gegen Moo 1996, 273), sondern liefert die Begründung, weshalb die Vater-Kind-Beziehung zu Abraham auf Glauben beruht. Um dies zu begründen, bedient sich Paulus der Dissoziation zwischen Gerechtigkeit aus Glauben und Gerechtigkeit aus Gesetz, die er bereits in Röm 3,21–22 eingeführt hatte: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται ... δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως ...*

Die Formulierung διὰ νόμου kann als Ellipse aufgefasst werden (Bullinger 1999, 108). Dagegen spricht jedoch, dass Paulus soeben dargelegt hat, dass Gerechtigkeit allein aufgrund des Glaubens angerechnet wird. Eine Ellipse liegt dennoch vor, denn das Verb in Röm 4,13 fehlt. In diesem Fall fördert Paulus mit der elliptischen Formulierung wohl nicht in erster Linie das Mitdenken der Adressaten, sondern lässt die Aussage von Röm 4,13 formelhaft erscheinen (HvS §293c). Als Verb ist „erfüllt“ zu ergänzen, denn aus den folgenden Versen geht hervor, dass es nicht in erster Linie um den Zuspruch der Verheißung geht, sondern um deren Erfüllung. Diese wurde nicht durch die Tora verwirklicht, sondern durch die Gerechtigkeit aus Glauben.

Um den Inhalt der Verheißung hervorzuheben, benutzt Paulus – gemessen an der Abraham-Erzählung – durch die Ersetzung von γῆ durch κόσμος als sprachliche Stilfigur die Hyperbel (Bühlmann & Scherer 1994, 83). Dabei greift er jedoch die Erweiterung der Landverheißung in der frühjüdischen Rezeption auf (s. o. 7.2).

Paulus begründet (2x γάρ) die Aussage von Röm 4,13 mit zwei Enthymemen<sup>139</sup> in Röm 4,14 und Röm 4,15 (vgl. §54 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:319–325). Das erste Enthymem ist als Bedingungssatz formuliert, wobei wie in Röm 4,2 als Aussagemodus der *Realis* verwendet wird (Jewett 2007, 326). Wie zuvor, greift Paulus eine Annahme seiner jüdisch geprägten Adressaten auf und widerlegt sie, wobei er zunächst offen lässt, ob die Auffassung zutrifft oder nicht. Die Bedingung lautet: εἰ ... οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι. Wieder formuliert Paulus elliptisch, indem er das Verb auslässt. Jewett (2007, 326) sieht mit Dunn (1988, 1:213) hinter dem Ausdruck οἱ ἐκ νόμου den Hebraismus „Söhne der

---

1997, 288–289) beziehen sich auf die Erklärung scheinbarer Widersprüche zwischen Aussagen der Schrift innerhalb des näheren oder weiteren Kontexts. Die Grundüberzeugung von der Widerspruchsfreiheit der Schrift, die in Aqibas Regel erkennbar ist, gehört nach Kugel (2010, 132) zu den Charakteristika frühjüdischer Schriftauslegung. Zur chronologischen Reihenfolge innerhalb des Erzählzusammenhangs trifft die Regel Aqibas keine direkte Aussage.

<sup>139</sup> Der Begriff „Enthymem“ wird hier nicht im Sinne des Aristoteles verwendet, sondern im Sinne eines verkürzten Syllogismus, bei dem eine Prämisse oder der Schluss fehlt. Zur Bedeutung des Begriffs im aristotelischen Sinn siehe Mayordomo (2005, 67).

Tora“. Dunn (1988, 1:213) weist außerdem darauf hin, dass der Begriff οἱ ἐκ νόμου meint: οἱ ἐξ ἔργων νόμου. Wenn das zutrifft, ist auch dieser Ausdruck elliptisch.

Die Apodosis des Bedingungssatzes ist in der Form eines hebräischen Parallelismus formuliert (Jewett 2007, 323), um dem Gesagten Nachdruck zu verleihen: κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. Das Stichwort καταργέω schafft einen Rückbezug zu dem implizierten Vorwurf aus Röm 3,31: νόμον οὖν καταργοῦμεν. Um die Logik dieser Schlussfolgerung nachvollziehen zu können, muss die Hauptprämisse ergänzt werden: Die Erfüllung einer Verheißung hängt allein von ihrem Geber ab. Diese Hauptprämisse führt zusammen mit der Nebenprämisse („die Verheißung wird durch Gehorsam gegenüber dem Gesetz erfüllt“) zu den Schlussfolgerungen: Die Verheißung wird außer Kraft gesetzt (weil sie umgangen wird) und der Glaube ist inhaltslos (weil an seine Stelle die Gesetzeswerke treten).

Mit einem zweiten Enthymem (Jewett 2007, 327) liefert Paulus in Röm 4,15 eine weitere Begründung (γάρ) für seine Aussage aus Röm 4,13, dass die Verheißung nicht durch die Tora erfüllt wird. Diesmal beginnt Paulus mit der Schlussfolgerung des Enthymems: Das Gesetz bewirkt Zorngericht. Jewett (2007, 327) erkennt in diesem Satz eine Kampfansage („combat slogan“) gegen die jüdische Überzeugung, dass das Gesetz Leben schaffe. Moo (1996, 276) erklärt die Logik wie folgt: a. Die Verletzung des Gesetzes ordnet Sünde der ernsteren Kategorie von Übertretung zu, die Gottes Zorngericht verdient. b. Gott gab den Juden das Gesetz. c. die Juden haben das Gesetz übertreten (Röm 2,1–29; 3,9–19). d. Das Gesetz brachte die Juden unter das Zorngericht. Durch dieses zweite Enthymem wird noch einmal deutlich, dass das Gesetz kein Mittel sein kann, die Verheißung zu erlangen. Die fehlenden Teile dieses Enthymems können nach Röm 3,9–20 als bekannt vorausgesetzt werden: Das Gesetz gilt für die, die „unter“ dem Gesetz sind (Röm 3,19), kein Mensch hat das Gesetz gehalten (Röm 3,9–18), deshalb sind die Menschen dem Gericht Gottes ausgeliefert (Röm 3,19). Schon in Röm 3,20 stellt Paulus fest, dass niemand aufgrund seiner Gesetzeswerke vor Gott gerechtfertigt wird, weil das Gesetz Sünde „nur“ erkennbar machen kann. Das Enthymem in Röm 4,15 geht also zurück auf Röm 3,9–20, bezieht jedoch hier das Gesetz auf die Erfüllung der Verheißung (Röm 4,13) statt wie in Röm 3 auf die Rechtfertigung. Auch das Fehlen von notwendigen Prämissen in Schlussfolgerungen fördert das Mitdenken der Rezipienten (Mayordomo 2005, 229).

In Röm 4,16 fasst Paulus zusammen: Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως. Die Schlussfolgerung ist auf die beiden Enthymeme aus Röm 4,14–15 bezogen (so Jewett 2007, 328 gegen Moo 1996, 277): Weil das Gesetz die Verheißung wirkungslos macht und nur Gericht über die Empfänger der Verheißung bringen kann, geschieht ihre Erfüllung auf der Basis des

Glaubens. Mit Jewett (2007, 328) ist zu bemerken, dass ἐκ πίστεως die Formulierung aus der These in Röm 1,16–17 (Zitat aus Hab 2,4) aufnimmt.<sup>140</sup>

Paulus zeugt in Röm 4,16 zwei Resultate (ἴνα; εἰς τὸ + AcI) auf, die als Kette aneinander gereiht sind (vgl. §54 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:319–325). Weil die Erfüllung der Verheißung auf dem Glauben beruht, gilt das Prinzip der Gnade (und nicht der Verpflichtung; vgl. Röm 4,4). Weil das Prinzip der Gnade gilt, gilt die Verheißung *allen* Nachkommen Abrahams: sowohl den jüdischen, die sich auf das Gesetz berufen, als auch den nichtjüdischen, die durch Glauben Abrahams Kinder sind (Röm 4,11–12). Jewett (2007, 330) zeigt, dass das Adjektiv βέβαιος, das in Verträgen des ersten Jahrhunderts und auch im politischen Bereich verwendet wurde, den positiven Kontrast zu κατήργηται aus Röm 4,14 bildet. Wieder fällt die elliptische Formulierung auf, die die Resultate sentenzartig erscheinen lässt.

Mit der zweigeteilten Beschreibung der Nachkommen Abrahams (τῶ ἐκ τοῦ νόμου und τῶ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ) knüpft Paulus an die bereits vollzogene Aufhebung der Dissoziation zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen (Röm 4,11–12) an. Wichtig ist die Feststellung Jewetts (2007, 331), dass die *zwei* Rubriken *drei* Gruppen enthalten: Ungläubige Juden sind ausschließlich οἱ ἐκ τοῦ νόμου, Heidenchristen sind ausschließlich οἱ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, und Judenchristen gehören zu beiden Gruppen.<sup>141</sup> Paulus spricht also an dieser Stelle den ungläubigen Juden die Vaterschaft Abrahams und die Teilhabe an seiner Verheißung nicht ab (vgl. Röm 11).

Mit Röm 4,16b (bzw. Röm 4,17) beginnt kein neuer Textabschnitt (Jewett 2007, 323). Jedoch wird das Thema νόμος verlassen und im Fokus stehen jetzt die Verheißung, die Zuverlässigkeit Gottes, ihres Gebers,<sup>142</sup> und der Glaube Abrahams, ihres Empfängers. Somit bewegt sich das Argument in eine weitere Phase. Die abschließende Aussage aus Röm 4,16 betont noch einmal, was in Röm 4,11 bereits in ähnlicher Weise gesagt wurde: ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν. Durch Abraham wird eine neue Gruppenidentität unter den Adressaten des Römerbriefs begründet (vgl. §75 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:470–478 und Jewett 2007, 332): Er wird der gemeinsame, entscheidende Va-

<sup>140</sup> Die Formulierung ἐκ πίστεως bildet in allen zehn Belegen (Röm 3,26.30; 14,16[2x]; 5,1; 9,10.30.32; 10,6; 14,23[2x]) außerhalb von Röm 1,17 einen Rückbezug auf die These in Röm 1,16–17. Fragwürdig ist allerdings die Bemerkung von Jewett (2007, 324), ob οὐ γὰρ aus Röm 4,13 ebenfalls einen Bezug zum Beginn von Röm 1,16–17 darstellt, denn die Formulierung kommt in 17 weiteren Belegen außerhalb von Röm 1,16 vor (Röm 2,11.13.28; 3,22; 4,13; 6,14; 7,15.19; 8,15; 9,6; 10,12; 11,25; 13,1.4; 14,17; 15,18), wobei häufig keine Verbindung zu Röm 1,16 gesehen werden kann.

<sup>141</sup> Gegen Moo (1996, 278–279), der hier nur die Unterscheidung zwischen Judenchristen und Heidenchristen erkennt.

<sup>142</sup> Auf Zuverlässigkeit Gottes und seiner Verheißungen geht Paulus später in Röm 9–11 ausführlicher ein (Stenschke 2010, 209).

ter/Vorfahr.<sup>143</sup> Die Formulierung klingt durch den Beginn mit dem Personalpronomen feierlich (vgl. §40 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:230–236) und erinnert an die Sprache frühchristlicher Bekenntnisse (Jewett 2007, 331–332).<sup>144</sup> Unterstützt wird diese Wirkung durch den Einsatz eines Homoiokataktions als Stilfigur (Bühlmann & Scherer 1994, 18), indem sich die beiden Anfangslaute πα- bei πατήρ πάντων wiederholen (Jewett 2007, 332).

Der Inhalt der Verheißung an Abraham wird aus Gen 17,5 zitiert. Das passive Verb γέγραπται ist als *Passivum divinum* aufzufassen, sodass Paulus erneut auf die Autorität der Schrift verweist (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:432–439 [§70]). Die Verheißung beinhaltet, dass Gott Abraham zum Vater vieler „Völker“ bestimmt hat. Erst hier wird die Absicht Gottes begründet, die hinter der Vaterschaft Abrahams steht. Die Präposition κατέναντι (im Angesicht von) bezieht sich auf die Aussage am Ende von Röm 4,16, dass Abraham der Vater von „uns allen“ ist. Er ist dies nicht nur nach Ansicht des Paulus, sondern „im Angesicht“ Gottes. Noch einmal verweist Paulus auf Gottes Autorität. Der Ausdruck κατέναντι ist ein Hebraismus (Jewett 2007, 333), was dem feierlichen Einstieg in Röm 4,16 (ὅς ἐστιν) entspricht. Wilckens (1987, 1:274) bemerkt, dass die liturgischen Formulierungen in Röm 4,17 ihren Ursprung in der hellenistischen Synagoge haben könnten. Die Gottesprädikationen in Röm 4,17 heben Gottes Macht hervor, menschlich Unmögliches möglich zu machen: „Die Creatio ex nihilo und die Auferweckung der Toten haben eines gemeinsam: in ihnen erweist sich die absolute Freiheit Gottes, seine Unabhängigkeit von allen Vorgaben“ (Haacker 2006, 119). Somit wird Gottes Handeln zum Vorbild (Siegert 1985, 213; vgl. §80 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:515–523).

Der liturgische Stil wird durch den Beginn mit dem Personalpronomen fortgesetzt (Jewett 2007, 335). Die Formulierung παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ist unter formalen Gesichtspunkten ein Polyptoton (Jewett 2007, 323) und unter inhaltlichen Gesichtspunkten ein Paradoxon (Siegert 1985, 183). Diese Stilmittel betonen die Aussage und fördern zugleich das Mitdenken der Adressaten. Das Paradoxon ist durch die Dissoziation zwischen Hoffnung πρὸς ἄνθρωπον und Hoffnung πρὸς θεόν aufzulösen: Nach menschlichem Ermessen gab es für Abraham keine Hoffnung mehr, dass die Verheißung sich erfüllen würde, aber im Blick auf Gottes Möglichkeiten hatte er Hoffnung (Jewett 2007, 335).<sup>145</sup>

Die Formulierung εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἔθνων gibt den Inhalt des

<sup>143</sup> Zur möglichen anti-imperialen Kritik dieses Aspekts s. u. (7.5.6).

<sup>144</sup> Vgl. Röm 3,25; 4,25.

<sup>145</sup> Jewett (2007, 335) verweist auf die Bekanntheit des Ausdrucks παρ' ἐλπίδα, der z. B. durch Philo (*VitMos* 1.250), Josephus (*Bell* 3.183) und öfter belegt ist. Er zeigt auch, dass ἐπ' ἐλπίδι ein bevorzugter Ausdruck von Paulus ist und dass diese beiden Formulierungen als Kombination sonst nicht belegt sind.

Glaubens Abrahams an (Jewett 2007, 335–336).<sup>146</sup> Bemerkenswert ist die Verwendung des Wortes ἔθνος an dieser Stelle. Ursprünglich war in Gen 17,5 an die leiblichen Nachkommen gedacht. Jedoch ist zur Zeit des Paulus der Begriff ἔθνη zum theologischen Fachbegriff für die gesamte nichtjüdische Menschheit geworden (Haacker 2006, 118). In diesem Sinn, nämlich als Gegensatz zu den Ἰουδαῖοι, verwendet Paulus normalerweise ἔθνη (Moo 1996, 53 Anm. 76), wie es noch in Röm 3,29 der Fall ist. Ob Paulus Röm 4,17–18 ausschließlich auf Nichtjuden bezieht oder Juden mit einschließt, ist unklar (Jewett 2007, 332; Moo 1996, 280; Dunn 1988, 1:217). Fest steht jedoch, dass die Verheißung in Gen 17,5 – vom Selbstverständnis des jüdischen Volks zu neutestamentlicher Zeit her gelesen<sup>147</sup> – die Vaterschaft Abrahams auch für solche Völker begründet, die nicht zu „dem Volk“, den Juden, gehören. Verstärkt wird diese Pointierung durch die Zitation von Gen 15,5, wo Gott Abraham den Sternenhimmel zeigt und ihm verheißt: Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου. Außerhalb des Kontexts von Gen 15, eingebettet in den neuen Kontext von Röm 4, bekommt das Zitat eine neue Gewichtung: „So“ – nämlich aus vielen Nichtjuden bestehend – „wird deine Nachkommenschaft sein.“

Durch das Passiv des Partizips εἰρημένον, das als *Passivum divinum* aufzufassen ist, verweist Paulus wieder auf die göttliche Autorität, die hinter der Verheißung steht (vgl. §70 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:432–439).

In Röm 4,19–21 wird die Art des Glaubens Abrahams beschrieben. Mit zwei negativen Bestimmungen (μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει<sup>148</sup> und οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ) und zwei positiven Bestimmungen (ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει und πληροφορηθεῖς), die jeweils eine Steigerung darstellen (schwacher Glaube und Unglaube, starker Glaube und völlige Überzeugung), wird der Glaube Abrahams charakterisiert. Πληροφορέω bildet außerdem die Antithese zu κεκένωται ἢ πίστις aus Röm 4,14. Bullinger (1999, 163) weist auf das Vorhandensein der *Tapeinosis* („nicht schwach“ statt „stark“) in Röm 4,19 hin, die eine betonnende Wirkung hat. Eine weitere Hervorhebung wird durch den Pleonasmus διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ erreicht (Bullinger 1999, 418). Mit der Metapher vom Sterben wird die Aussichts-

<sup>146</sup> Die Formulierung εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν kann entweder konsekutiv (Cranfield 1975, 1:246; Wilckens 1987, 1:272; Moo 1996, 283), final (Dunn 1988, 1:219) oder als Angabe des Objekts zu πιστεύω (Kuss 1963, 1:192; Haacker 2006, 115; Jewett 2007, 335–336) verstanden werden. Schreiner (1998, 237) lässt die Entscheidung zwischen konsekutiv und final offen. An dieser Stelle der Argumentation geht es jedoch nicht mehr darum, die Vaterschaft Abrahams durch seinen Glauben als Unbeschnittener zu begründen, sondern durch die göttliche Bestimmung, die in der Verheißung aus Gen 17,5 zum Ausdruck kommt. Diese Verheißung wird als Inhalt des Glaubens aufgegriffen (Jewett 2007, 336) und durch die Verheißung aus Gen 15,5 ergänzt.

<sup>147</sup> Moo (1996, 280) hält es für möglich, dass bereits in der Genesis dieses geistliche Verständnis von Abrahams Vaterschaft angelegt ist.

<sup>148</sup> Moo (1996, 283) weist darauf hin, dass in Röm 4,19, abweichend vom üblichen Gebrauch, das finite Verb κατανοέω dem Partizip ἀσθενήσας untergeordnet ist.

losigkeit Abrahams und Saras auf Nachkommenschaft hyperbolisch beschrieben. Die Metapher verbindet die Gottesprädikation in Röm 4,17 (ζωοποιούντων τοὺς νεκρούς) mit der Abraham-Erzählung. Abraham war deshalb nicht schwach im Glauben, weil sein Glaube (durch Gott) gestärkt wurde (Jewett 2007, 336). Wenn die Verheißung in Röm 4,20 als ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, dann betont Paulus durch die redundant erscheinende Erwähnung Gottes, dass der zweifelsfreie Glaube Abrahams sich auf diesen Gott bezieht, der die Verheißung gab (Jewett 2007, 337). Das wird in Röm 4,21 bestätigt, wo Abrahams Glaube auf die Fähigkeit Gottes bezogen wird, die Verheißung zu erfüllen.

Mit dem Zusatz δὸς δόξαν τῷ θεῷ wird kontrastierend auf Röm 1,18 und 3,23 zurückgegriffen, wo zunächst den Nichtjuden und dann allen Menschen eben diese Ehrerbietung gegenüber Gott abgesprochen wird.<sup>149</sup> Durch seinen Glauben brachte Abraham Gott die Ehre dar, die ihm zusteht.

In dichten Formulierungen wird der Glaube Abrahams an Gottes Verheißung und Gottes Macht, die Verheißung zu erfüllen, hervorgehoben. Die Dichte der rhetorischen Mittel ist in diesem Abschnitt auffallend hoch (Jewett 2007, 323).

Paulus schließt seine Ausführungen über Abraham, indem er noch einmal Gen 15,6 zitiert, sodass dieser Vers eine *Inclusio* bildet (Lindörfer 2006, 248; vgl. Bühlmann & Scherer 1994, 96). Mit der Konjunktion διό zieht Paulus die letzte Schlussfolgerung, wobei er sie durch das Adverb καί als selbstverständlich erscheinen lässt (Bauer-Aland 1988, 339): Deshalb wurde ihm auch (der Glaube) als Gerechtigkeit angerechnet.

Die Relevanz für die Adressaten war bisher nur von Abraham her formuliert worden (Käsemann 1980, 119): Er ist „unser Vater“ (Röm 4,12), wobei das verbindende Merkmal der Glaube ist und nicht die Beschneidung. Deshalb ist er auch „unser aller Vater“ (Röm 4,16), sowohl der jüdischen als auch der nichtjüdischen Adressaten. Ihre Verwandtschaft wurde aus der Tatsache abgeleitet, dass Abrahams Gerechtigkeit keine Beschneidung erforderte (bzw. schon vor dem Volzug der Beschneidung verliehen wurde) und dass die Erfüllung der Verheißung nicht von der Tora abhing. Jetzt macht Paulus explizit, dass die Verwandtschaft nicht nur auf den gemeinsamen Glauben beschränkt ist, sondern dass auch das Resultat dieses Glaubens, nämlich die Anrechnung des Glaubens, auf die christlichen Adressaten zu übertragen ist. Dies wurde in Röm 4,11 nur in der dritten Person notiert.

Hinter dem Passiv ἐγράφη steht Gott als der Autor dessen, was geschrieben ist. Es wurde nicht nur um Abrahams willen geschrieben, dass sein Glaube ihm angerechnet

<sup>149</sup> Haacker (2006, 97) plädiert dafür, den Genitiv in der Aussage ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Röm 3,23) als *Genitivus objectivus* zu verstehen.



wurde, sondern auch um „unsertwillen“, denen er angerechnet werden soll. Mit dieser Aussage kommen drei Aspekte der Hermeneutik des Paulus zum Ausdruck: Erstens wurde Gen 15,6 um Abrahams willen geschrieben: Die historische Bedeutung von Gen 15,6 hat durchaus einen eigenständigen Wert (Haacker 2006, 121). Zweitens hat jedoch die Schrift auch eine autoritative Bedeutung für die Gegenwart, und zwar nicht allgemeinanthropologisch, sondern bezogen auf die *christliche* Existenz (121). Drittens wird durch das *Passivum divinum* deutlich, dass dieser aktuelle Bezug von Gott selbst beabsichtigt ist.<sup>150</sup>

Noch einmal greift Paulus in dieser Formulierung auf den Wortlaut aus Gen 15,6 zurück. Jetzt wird der christliche Glaube beschrieben. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass dieser Glaube nicht wie in Röm 3,22.26 als Glaube an Jesus beschrieben wird, sondern dass der Glaube sich auf Gott bezieht, der Jesus aus den Toten auferweckt hat. Auf diese Weise zeigt Paulus auf, worin die Kontinuität zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der christlichen Adressaten besteht: Der Glaube an Jesus und seine Auferweckung ist nicht dasselbe wie der Glaube Abrahams an die Erfüllung der Nachkommenverheißung. Aber es ist derselbe Gott, der Abrahams Glauben als Gerechtigkeit anrechnete und der die Christen durch Jesu Tod und Auferstehung rechtfertigt (Moo 1996, 287–288). Und es ist dasselbe unbedingte Vertrauen auf diesen Gott und seine Verheißung im Evangelium, das zur Rechtfertigung führt.

Allerdings wird der christliche Glaube nicht „entchristlicht“, indem Paulus ihn auf

---

<sup>150</sup> Hays (2005, 80–81) argumentiert, dass Röm 4,23–24 das rabbinische Konzept vom „Verdienst der Väter“ (*zechut avot*) widerspiegeln. Dieses Konzept wird von Sanders (1985, 172–187) beschrieben und beinhaltet, dass das gerechte Tun der Vorfahren ihren Nachkommen angerechnet wird. In Av 2,2 wird dieses Verständnis erwähnt: „Alle, die sich mit Angelegenheiten der Gemeinde befassen, sollen es zu Gottes Ruhm tun. Die Verdienste ihrer Vorgängerinnen und Vorgänger unterstützen sie, denn ihre rechtschaffenen Taten überdauern die Generationen. Doch Gott sagt: ‚Ich werde es euch selbst anrechnen und mit reichem Lohn vergelten, als hättet ihr es alleine vollbracht‘“ (zitiert nach Böckler 2001, 48). Dieses Verständnis liegt aber Röm 4,23–24 nicht zugrunde: Abrahams Nachkommen werden nicht gerechtfertigt, weil Gott ihnen den Glauben Abrahams als Gerechtigkeit anrechnet, sondern ihren *eigenen* Glauben (Röm 3,22; 4,24). Die Kontinuität zwischen Abraham und seinen Glaubenskindern ist nach Paulus durch den speziellen Nachkommen, Christus, gegeben, in dem sich die Segensverheißung an Abraham letztlich erfüllt (Gal 3,16). Genauso ist auch der persönliche Glaube die Grundlage dafür, dass der Makarismus aus ψ 31,1–2 nach Röm 4,9–12 auch auf glaubende Nichtjuden übertragen werden kann. Hays dagegen sieht durch Röm 4,9–12 seine Auffassung von Röm 4,23–24 gestützt, die er durch folgende Paraphrase dieser Verse zusammenfasst: „Scripture says, ‚Abraham believed in God and it was reckoned to him as righteousness.‘ However, it was not just reckoned to him as an individual: these words apply also to us (who believe in God who raised Jesus from the dead) to whom righteousness is going to be reckoned (vicariously, because we are Abrahams seed)“ (Hays 2005, 80). Mit Barrett (1957, 225), der die Formulierung „um der Väter willen“ in Röm 11,28 als rein formale Parallele zum Konzept vom Verdienst der Väter ohne inhaltliche Konsequenzen einstuft, muss die Auffassung von Hays für Röm 4,23–24 abgelehnt werden.

Gott und nicht explizit auf Christus bezieht: Dieser Gott ist es, der Jesus, „unseren Herrn“ aus den Toten auferweckt und ihn „als Sohn Gottes in Kraft eingesetzt hat aufgrund der Totenauferstehung“ (Röm 1,4).

Mit einem christologischen Bekenntnis in Form eines synthetischen Parallelismus, bei dem zwei Verben im Passiv von *διὰ* gefolgt werden (Jewett 2007, 343), beendet Paulus die Betrachtung Abrahams. Die vier Pronomina der ersten Person Plural in Röm 4,24–25 bilden eine Paronomasie (Bühlmann & Scherer 1994, 19), wodurch der Bezug zu den Adressaten in inklusiver Sprache hervorgehoben wird.<sup>151</sup>

Lowe (2006, 149–157) schlägt im Blick auf die *διὰ*-Sätze in Röm 4,23–24, die die Situation Abrahams mit der Situation der Adressaten verbinden, folgendes Verständnis von Röm 4,25 vor: Durch die äußeren Umstände, die eine eigene Erfüllung der Verheißung bei Abraham unmöglich machten, bekam Abraham die Möglichkeit, *seinen* Glauben zu bewähren. Durch die Auferstehung Jesu bekommen die Christen die Gelegenheit, *ihren* Glauben zu bewähren, denn in der Realität des christlichen Lebens ist Sünde usw. immer noch vorhanden. Diese Auffassung macht zwar die schwierige Aussage von Röm 4,25 plausibel, dass Jesus „um unser Rechtfertigung willen“ auferweckt wurde, lässt sich jedoch kaum mit den übrigen Aussagen von Paulus zur Realität des christlichen Lebens (Röm 6 und 8) vereinbaren.<sup>152</sup> Überzeugender ist deshalb der Hinweis von Haacker (2006, 122) auf Röm 5,9–10, wo gesagt wird, dass die Auferstehung Jesu die zukünftige Rettung der durch seinen Tod Gerechtfertigten und Versöhnten verbürgt. Später in Röm 8,33–34 wird der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Auferstehung noch einmal aufgegriffen: Der auferweckte Jesus ist zur Rechten Gottes und tritt für die Glaubenden ein (Wengst 2008, 219).

## 7.5 Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 4

Im Folgenden soll die rhetorische Wirkung evaluiert werden, die die Argumentation von Röm 4 auf die unterschiedlichen „Rollen“ unter den Adressaten haben kann, die bei der Analyse der rhetorischen Situation (s. o. 2.1) ermittelt wurden.

### 7.5.1 Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis

Da Stanley (2004, 150–155) bei der Untersuchung der potentiellen Wirkung der Schriftzi-

<sup>151</sup> Jewett (2007, 323) weist lediglich auf das Homoioteleuton (4x -ωv) hin.

<sup>152</sup> Auf die unterschiedlichen Auffassungen von Röm 7 kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

tate auf unterschiedlich schriftkundige Leser („informed audience“, „competent audience“, „minimal audience“) Röm 4 auch behandelt (67–69), lehnen sich die folgenden Ausführungen an seine Beobachtungen zum „informed audience“ an.

Leser mit maximaler Schriftkenntnis kennen nicht nur diejenigen Passagen aus der Abraham-Erzählung, auf die Paulus sich bezieht, sondern sie kennen auch die, die Paulus in Röm 4 *nicht* berücksichtigt. Dadurch sind sie in der Lage, die Interpretation des Paulus kritisch zu überprüfen. Sie können nachvollziehen, welche zentrale Rolle Abraham als „Stammvater“ der Juden hatte, weil die Geschichte Israels mit Abrahams Berufung in Gen 12 begann. Sie können die Zitate (Röm 4,3.7f.17.18.22.23) überprüfen und feststellen, dass Paulus zutreffend zitiert. Sie können auch bestätigen, dass der Glaube Abrahams ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde (Röm 4,3).

Jüdische Adressaten, die ψ 31 kennen, dürften auch mithören, was Paulus *nicht* zitiert: Dass David in ψ 31,5 seine Sünde als ἀσέβεια bezeichnet, die Gott vergeben hat, und dass in ψ 31,11 er die „Gerechten“ (δίκαιοι) auffordert, sich über den Herrn zu freuen, zu jubeln und sich seiner zu rühmen (καυχάομαι). „Gerecht“ sind nach ψ 31,10 diejenigen, die „auf den Herrn hoffen“ (ἐλπίζω). Die Formulierung ἐλπίζω ἐπί wird hier synonym verwendet zu πιστεύω ἐπί (vgl. Röm 4,5). Indem David sich trotz seiner Gottlosigkeit zu den Gerechten zählt, ist also ψ 31 nicht nur ein Beleg für die Anrechnung der Gerechtigkeit „ohne Werke“, sondern zugleich auch für die Rechtfertigung des Gottlosen, was freilich nur Kenner des gesamten Psalms wahrnehmen können.

Die zeitliche Abfolge vom „Anrechnen des Glaubens als Gerechtigkeit“ und der Beschneidung kann in der Abraham-Erzählung ebenfalls überprüft und bestätigt werden. Überprüfbar ist auch, dass die Verheißung unabhängig von der Tora erfüllt wurde (Röm 4,13), die erst später gegeben wurde.<sup>153</sup>

Informierte Leser müssen die Gottesprädikation in Röm 4,17b im Zusammenhang mit Abraham nicht irritierend empfinden. Wie E. Otto (2009, 57) zeigt, dienen bereits im Pentateuch die Gottesprädikationen als Mittel der Aktualisierung: Während in Ex 6,3 gesagt wird, dass Gott sich den Patriarchen nicht mit seinem Jahwe-Namen offenbart habe, wird dieser Name bereits in der Genesis verwendet. Der Wechsel zwischen Jahwe und Elohim dient nach E. Otto (2009, 57) der Unterscheidung von Erzählzeit (Gegenwart) und erzählter Zeit (Vergangenheit) und zielt auf die Identifikation von Jahwe und Elohim in der Urzeit und Patriarchenzeit ab. Wenn in der Genesis der Jahwe-Name verwendet wird, dann ist eine Aktualisierung beabsichtigt mit der Botschaft: Derselbe Gott, der damals

<sup>153</sup> Dieses Argument wendet Paulus allerdings im Unterschied zu Gal 3 in Röm 4 nicht an, (Moo 1996, 273–274).

wirkte, wirkt auch heute. Ähnlich verwendet Paulus die Gottesbezeichnung in Röm 4,17b, um die Abraham-Erzählung für seine christlichen Leser zu aktualisieren. Leser, die dieses Mittel der Aktualisierung aus dem Pentateuch kennen, dürften es auch in Röm 4 verstehen.

Informierte Leser können die hoffnungslose Situation Abrahams (Röm 4,18; Gen 15,2–3) nachvollziehen, das hohe Alter von Abraham bestätigen (Röm 4,19; Gen 17,17), und auch das „Gestorbensein“ von Abrahams Körper (Gen 17,17) und das „Absterben“ von Saras Mutterleib (Gen 16,1; 17,17; 18,11).

Stanley (2004, 151) stellt fest: „The fact that Paul had hewed so closely to the storyline in places where it could be checked against the original text would have lent prima facie credibility to those parts of his argument that could not be verified (i. e., his claim that God accepts Gentiles on the same terms as Jews).“

Skeptiker unter den informierten Lesern können allerdings auch Gründe gegen seine Argumentation anführen. Paulus baut seine Argumentation auf der Tatsache auf, dass in Gen 15,6 nur der Glaube, nicht aber die Werke, erwähnt werden. Kritische Leser könnten einwenden, dass der Glaube Abrahams sich bereits in den Werken gezeigt hatte, die in Gen 12–14 geschildert werden.<sup>154</sup> Ebenso könnte auf Gen 22,16–18 verwiesen werden, wo die Erneuerung der Verheißung an Abrahams soeben gezeigte Bereitschaft gekoppelt ist, seinen Sohn Isaak zu opfern.

Kritische Leser könnten gegen Röm 4,11 einwenden, dass die Beschneidung als „Zeichen des Bundes“ gegeben wurde (Gen 17,11), nicht als „Siegel der Gerechtigkeit“, und dass Gott ausdrücklich denjenigen aus dem Bund ausschloss, der die Beschneidung nicht an sich vollziehen ließ (Gen 17,14).

Ebenso könnten skeptische Leser mit Berufung auf Gen 26,4 gegen Röm 4,13 einwenden, dass die Verheißung zumindest an den Nachkommen Isaak mit der Begründung erneuert wurde, dass Abraham alle „Gebote“ (ἐντολαί) und „Gesetze“ (νόμιμα) Gottes gehalten hatte.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Mühling (2011, 354) nennt den abrupten Einstieg der Abraham-Erzählung in Gen 12 als Hinweis auf den Glauben Abrahams, denn die unmittelbare Befolgung der Weisungen Gottes sei nicht nur Ausdruck seines Gehorsams, sondern ebenso seines Vertrauens in das Wort Gottes. Vor Gen 12 werde kein Grund für dieses Vertrauen erwähnt.

<sup>155</sup> In Gen 22,16–18 wird die Nachkommenverheißung mit dem Gehorsam Abrahams begründet, der sich in seiner Bereitschaft zeigt, Isaak zu opfern: „Bei mir habe ich geschworen, sagt der Herr, weil du diese Tat getan hast und deinen geliebten Sohn nicht geschont hast, meinetwegen – wahrlich werde ich dich mit meinem Segen segnen und ich werde deine Nachkommenschaft zahlreichst machen, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meeresstrand, und deine Nachkommenschaft wird die Städte der Feinde als Besitz bekommen. Und in deiner Nachkommenschaft werden alle Volksstämme der Erde gesegnet werden, dafür, dass du auf meine Stimme gehört hast“ (LXX.D). Allerdings wird hier nicht der Gehorsam Abrahams gegenüber der Tora

Schließlich könnten skeptische Leser gegen Röm 4,18 einwenden, dass das Zitat aus Gen 15,5 (Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου) ursprünglich nur die Menge der Nachkommen zum Ausdruck bringen sollte, nicht aber deren ethnische Komposition aus Juden und Nichtjuden.

Weiter könnte kritisiert werden, dass Paulus den Glauben Abrahams in Röm 4,19–21 als stark, frei von Zweifeln, und voller Überzeugung charakterisiert. Dagegen könnte die Hoffnungslosigkeit Abrahams (Gen 15,2–3), die Forderung einer Bestätigung der Landverheißung (Gen 15,8), die Zeugung Ismaels (Gen 16) und die als Zweifel zu deutende Reaktion auf die Verheißung (Gen 17,17–18) eingewandt werden (Mühling 2011, 354).

Es gibt also Gründe, die paulinische Interpretation der Abraham-Erzählung zu akzeptieren oder abzulehnen. Leser mit maximaler Schriftkenntnis sind am Ende der Argumentation von Röm 4 keinesfalls sicher überzeugt. Stanley (2004, 153) verweist auf Gal 3–4, wo Paulus bereits die Erfahrung gemacht habe, dass die Abraham-Erzählung auf mehrere Weisen ausgelegt werden könne.<sup>156</sup> Daher müsse er damit gerechnet haben, dass auch in Rom seine Interpretation seitens der informierten Leser anfechtbar ist. Daraus folgert Stanley (2004, 153), dass Paulus nicht mit Lesern gerechnet habe, die über eine maximale Schriftkenntnis verfügen. Diese Schlussfolgerung ist nicht zwingend, denn die Schriftkenntnis ist nur einer von mehreren Parametern, der die Adressaten charakterisiert. Eine Berücksichtigung mehrerer sich überlagernder Parameter kann auch zu einem anderen Ergebnis führen (s. u. 7.6).

### 7.5.2 Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis

Stanley (2004, 154) bemerkt, dass Paulus genügend Hinweise zu den alttestamentlichen Zitaten gebe, um auch Lesern mit geringer Schriftkenntnis seine Argumentation nachvollziehbar zu machen. Der Hinweis von Paulus, dass Abraham „unser leiblicher Stammvater“ ist, stellt Abraham als Identifikationsfigur der Juden vor. Die Leser werden durch die Einleitungsformeln darauf hingewiesen, wenn Paulus aus den jüdischen Schriften zitiert (Röm 4,3.7.8.17.18.22.23), sodass sie das Folgende als Zitat identifizieren können.<sup>157</sup> Sie können nachvollziehen, dass das Zitat aus Gen 15,5 in Röm 4,3 als Begründung (γάρ)

---

genannt, sondern seine bedingungslose Hingabe an Jahwe.

<sup>156</sup> Dabei geht Stanley offensichtlich davon aus, dass die allegorische Auslegung der Hagar-Sara-Erzählung in Gal 4,21–31 die Antwort des Paulus auf eine gegenläufige Interpretation seiner Gegner in Galatien darstellt (Stanley 2004, 118 Anm. 12 und 130 Anm. 38).

<sup>157</sup> Röm 4,3: τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; Röm 4,7–8: καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει (als Schriftzitat erkennbar nur für die, die wissen, wer David ist); Röm 4,17: καθὼς γέγραπται; Röm 4,18: κατὰ τὸ εἰρημένον; Röm 4,22.23 jeweils durch den übereinstimmenden Wortlaut mit dem bereits in Röm 4,3 eingeführten Zitat, in Röm 4,33 zusätzlich durch ἐγράφη als Zitat markiert.

dafür angeführt wird, dass Abraham nicht aufgrund von Werken gerechtfertigt wurde. Auch bei dem Zitat aus ψ 31,1–2 gibt Paulus in Röm 4,6 die Intention des Zitats an: Es soll das Anrechnen der Gerechtigkeit  $\chi\omega\rho\iota\varsigma \epsilon\pi\gamma\omega\nu$  belegen. Die Antwort auf die Frage, ob Abraham die Gerechtigkeit als Unbeschnittener oder als Beschnittener angerechnet wurde, gibt Paulus in Röm 4,10 selbst, sodass auch dieser Gedankengang ohne Kenntnis der Abraham-Erzählung nachvollzogen werden kann. Schriftkundige Leser dürften die Aussage in Röm 4,11–12, dass Abraham wegen seines Glaubens als Unbeschnittener Vater der Unbeschnittenen und Beschnittenen ist, nicht als paulinische Interpretation identifizieren und auch deren Plausibilität nicht bewerten können.

Auch die Aussagen über die Verheißung und ihren Zusammenhang zum Gesetz müssen unwissende Leser als gegeben hinnehmen, wobei die negativen Aussagen über das Gesetz möglicherweise durch Erfahrung mit dem Zivilgesetz bestätigt werden können (vgl. die Belege bei Haacker 2003, 126).

Unwissende Leser werden mit Verwunderung feststellen, dass Gott Abraham zum Vater vieler „Heiden“ bestimmt hat (Röm 4,18). Sie erfahren vom starken und zweifelstfreien Glauben Abrahams, aber auch von den Umständen, durch die dieser Glaube herausgefordert wurde (Röm 4,19–21). Ob die Aussage des Paulus, dass das Anrechnen der Gerechtigkeit nicht nur um Abrahams willen, sondern auch „um unsertwillen“ geschrieben worden sei, aus den jüdischen Schriften hervorgeht oder einen Zusatz des Paulus darstellt, können Leser mit geringer Schriftkenntnis nicht beurteilen.

Leser mit minimaler Schriftkenntnis können also auch ohne Kenntnis der Abraham-Erzählung der Argumentation des Paulus folgen. Wenn sie die jüdischen Schriften als Autorität anerkennen, gewinnen die Aussagen des Paulus dadurch an Überzeugungskraft. Außerdem weist sich Paulus durch seinen souveränen Umgang mit den jüdischen Schriften als Experte aus, was ihm eine übergeordnete Position gegenüber den unwissenden Lesern verschafft und seine Autorität erhöht (Stanley 2004, 154).

### 7.5.3 Die jüdische Perspektive

Die Bezeichnung Abrahams als „unser leiblicher Stammvater“ in Röm 4,1 appelliert an die jüdische Identität, für die Abraham als Identifikationsfigur grundlegend war. Durch die inklusive Sprache gibt Paulus erstmalig im Römerbrief seine jüdische Identität direkt preis,<sup>158</sup> wodurch er sich auf die Seite seiner jüdischen Adressaten stellt. Wenn Paulus in

<sup>158</sup> Indirekt geschieht dies bereits durch Röm 3,1.9, wo sich Paulus nachträglich in die Frage, welchen Vorzug „die Juden“ haben (τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου), durch die Frage, welchen Vorzug „wir“ haben (τί οὖν; προεχόμεθα;), mit „den Juden“ identifiziert. Jedoch ist dieser Hin-

Röm 4,2 die Rechtfertigung Abrahams aus Werken in Frage stellt, dann greift er damit die tiefe frühjüdische Überzeugung an, dass Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde (s. o. 6.1). Weil er dies jedoch mit Berufung auf Gott tut (πρὸς θεόν), muss dieser „Angriff“ ernst genommen werden. In der Portraitierung „des Juden“ in Röm 2,17–29 erwähnt Paulus das Rühmen aufgrund der Zugehörigkeit zu Gott (Röm 2,17) und der Kenntnis des Gesetzes (Röm 2,23). Deshalb steht die Erwägung des Ruhmes Abrahams in direktem Bezug zu den jüdischen Adressaten: Wenn Abraham „vor Gott“ nichts zu rühmen hatte, dann würden auch sie nichts zu rühmen haben, was Paulus bereits in Röm 3,27 grundsätzlich für alle Menschen festgestellt hat.

Genesis 15,6 war auch im Frühjudentum eine zentrale Aussage (Schließer 2007, 152–220; Cranfield 1975, 1:229), jedoch von Gen 22 her gelesen gerade ein Beleg dafür, dass Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde (vgl. Jak 2,23 und Haacker 2006, 122–123). Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, dass Paulus auf diesen frühjüdischen *Locus classicus* eingeht (Cranfield 1975, 1:229–230).

Dass die Anrechnung der Gerechtigkeit nun in den Kategorien „Gnade – Schuldigkeit“ erörtert wird (Röm 4,4), erinnert die jüdischen Adressaten an eine lange Geschichte Gottes mit ihren Vorfahren, die allein durch Gottes Gnade aufrecht erhalten wurde: Jahwe ist der, der seine Gnade erweist (Ex 20,6), selbst nachdem das Volk den Bund gebrochen hat (Ex 34,6). In der LXX steht hier jedoch ἔλεος und ἐλεήμων.

Die Aussage in Röm 4,5, dass Gott den Gottlosen rechtfertigt, ist provokant für jüdische Adressaten. Gottes Erbarmen wird im Alten Testament daran gebunden, dass die Empfänger des Erbarmens sich nach seinen Weisungen richten, was ebenso wie Gottes Gnade aus Ex 20,6 hervorgeht. Speziell in den Psalmen wird *den* Menschen Glück zugesprochen, die die Gemeinschaft mit den Sündern und Gottlosen meiden (Ps 1; 119). Leicht hätten jüdische Leser mit Ps 1 entgegenen können, dass im Gegensatz zu den Gerechten die Gottlosen wie Spreu vom Wind verweht werden (Ps 1,4), dass sie im göttlichen Gericht nicht bestehen (Ps 1,5) und dass ihr Weg vergehen wird (Ps 1,6).<sup>159</sup> Dunn (1988, 1:205) zeigt, dass im jüdischen Denken menschliche Gottlosigkeit Gottes Zuwendung verhindert: Gottlosigkeit schließt Menschen vom Bund aus.

Nun zitiert Paulus ψ 31 in Röm 4,6–8. Exegeten haben darauf verwiesen, dass ψ 31

---

weis durch den Gebrauch unterschiedlicher Vokabeln (περισσός und προέχομαι) vage. Außerdem ist die Übersetzung von προέχομαι als „etwas voraus haben“ nicht gesichert, weshalb die GNB übersetzt: „Drücke ich mich um eine klare Auskunft?“

<sup>159</sup> Mehrfach erwähnt Watson (2004, 79.129.138.142.158.169.211) das „kanonische“ (= kontextbezogene) Verständnis des Alten Testaments – speziell des Habakuk-Zitats (Hab 2,4 in Röm 1,17; Gal 3,11) und der Genesis-Texte – bei Paulus (vgl. Campbell 2006, 338). Zur kanonischen Wahrnehmung der Psalmen siehe Weber (2008, 193–218).

nach rabbinischen Quellen am großen Versöhnungstag gelesen wurde (Strack & Billerbeck [1926] 1994, 3:202–203; Cranfield 1975, 1:234 Anm. 4; Oeming 2000, 191). Unklar ist jedoch, ob dies bereits zu neutestamentlicher Zeit geschah und welche Rolle der große Versöhnungstag in der Diaspora spielte. Was davon kannten die römischen Juden? Weil dies ungewiss ist, darf ψ 31 nicht unbedingt als bekannt vorausgesetzt werden. Indem Paulus den Psalm durch das gemeinsame Stichwort λογίζομαι zur Deutung von Gen 15,6 heranzieht, bewegt er sich methodisch im Rahmen frühjüdischer Schriftauslegung, wodurch die Überzeugungskraft seiner Argumentation gesteigert wird. In diesem Psalm wird die Anrechnung der Gerechtigkeit nicht an Werke gebunden. David war ein „Mann nach dem Herzen Gottes“ (1 Sam 13,14) und somit eine zweite positive Identifikationsfigur für jüdische Adressaten. In Sir 49,4 heißt es: „Außer David und Ezekias und Josias begingen alle eine Sünde“ (LXX.D). Nach Sir 47,11 gab es auch bei David Sünden, die Gott ihm vergab. Diese Sünden treten jedoch zurück angesichts der gerechten „Taten“ Davids (Sir 47,1–10). Bemerkenswert ist die Parallelisierung der Nachfolgerverheißung an David (2 Sam 7,12–13) mit dem Übergang des Priestertums von Aaron auf Pinhas (Sir 45,23–25), dem nach ψ 105,31 sein Eifer für Gott „als Gerechtigkeit angerechnet“ wurde.

Paulus zitiert explizit ψ 31,1–2, um die Anrechnung der Gerechtigkeit „ohne Werke“ zu belegen (Röm 4,6). Die Frage, ob dieser Makarismus für Beschnittene oder Unbeschnittene gilt, wird von jüdischen Lesern eindeutig zugunsten der Beschnittenen beantwortet: Schon bei der Einführung der Beschneidung wurde deutlich, dass die Teilhabe am Bund und damit am göttlichen Heil zukünftig an die Befolgung der Beschneidung gekoppelt sein würde (Gen 17,14; vgl. Ex 12,48). Die Ausweitung des Makarismus und der Vaterschaft Abrahams auf unbeschnittene Nichtjuden in Röm 4,9–12 dürfte also bei frühjüdischen Lesern auf Widerstand stoßen. Durch die negative Konnotation des Begriffs ἀκροβυστία (Jewett 2007, 320) wird dieser Widerstand noch erhöht. Moo (1996, 269 Anm. 19) weist zudem darauf hin, dass noch nicht einmal Proselyten Abraham als ihren Vater bezeichnen durften, obwohl sie beschnitten waren.

Indem Paulus in Röm 4,9–12 mit dem chronologischen Ablauf im Leben Abrahams argumentiert und deutlich macht, dass Abraham bereits vor der Beschneidung als gerecht galt, wird die jüdische Priorität relativiert, die im Römerbrief durch die Formulierung Ἰουδαίος τε πρῶτον καὶ Ἑλλήν (Röm 1,16; vgl. Röm 2,9.10) zum Ausdruck kommt, denn als Unbeschnittener war Abraham streng genommen kein „Jude“. Methodisch bewegt sich Paulus dabei im Rahmen der frühjüdischen Schriftauslegung, was die Effektivität seiner Argumentation verstärkt.

Wenn Paulus die Beschneidung ein „Zeichen“ nennt, dann ist dies den jüdischen Le-



sern aus Gen 17,11 als „Zeichen des Bundes“ vertraut. Auch die Bezeichnung der Beschneidung als „Siegel“ war jüdischen Lesern geläufig. Flusser & Safrai (1979, 172–173) weisen auf einen Segensspruch hin, der traditionell während des Beschneidungsakts gesprochen wurde: „der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an, ein Gesetz auf sein Fleisch gelegt und seine Nachkommen gesiegelt mit dem Zeichen des heiligen Bundes, kraft dieses Verdienstes, lebendiger Gott, ist es unser Teil, das Liebste unseres Fleisches vor dem Verderben zu retten.“ Neben der poetischen Sprachform spricht auch ein Hinweis aus dem aramäischen Testament Levis (2. Jh. v. Chr.) für das Alter dieser Tradition (vgl. Haacker 2006, 114; Blaschke 1998, 124–126): „Schneidet die Vorhaut eures Fleisches ab, damit ihr ausseht wie wir und gesiegelt seid wie wir mit der Beschneidung“ (zitiert nach Flusser & Safrai 1979, 173). Paulus konnte also auf Bekanntes zurückgreifen, wenn er die Beschneidung als Siegel bezeichnet. Jedoch dürfte die paulinische Deutung der Beschneidung Verwunderung ausgelöst haben: Während ursprünglich durch die Beschneidung das männliche Kind („das Liebste unseres Fleisches“) vor dem Verderben, nämlich vor der Herrschaft des Satans gerettet werden sollte (Flusser & Safrai 1979, 173), wird nach Paulus durch das Siegel die schon vorhandene Glaubensgerechtigkeit von Gott beglaubigt. Das Siegel dient dadurch nicht dem Schutz, sondern der Bestätigung (Blaschke 1998, 125–126).

Den jüdischen Lesern wird in Röm 4,9–12 die Vaterschaft Abrahams nicht abgesprochen. Mit πατήρ περιτομῆς sind wie in Röm 4,16 auch die ungläubigen Juden eingeschlossen (Neubrand 1997, 235–236). Aber die Vaterschaft Abrahams verliert ihre jüdische Exklusivität, indem Abraham ebenfalls zum Vater der glaubenden Nichtjuden erklärt wird.

In Röm 4,13 löst sich Paulus von dem Thema Beschneidung und wendet sich der Tora zu. Auch die Aussage, dass die Abraham-Verheißung nicht durch das Gesetz erfüllt wurde, stößt bei jüdischen Lesern auf Widerstand. Wer gesetzlos war, schloss sich aus dem Bund mit Jahwe aus und war auch von seinem Heil ausgeschlossen. Es war unvorstellbar, dass „Gesetzlose“ in die Abraham-Verheißung eingeschlossen wurden. Selbst Abraham wird in der frühjüdischen Literatur so dargestellt, dass er die Tora bereits befolgte, obwohl sie noch gar nicht gegeben war (Sir 44,20; 2 Bar 57,2; CD III,2; vgl. Mühling 2011, 362–363; s. o. 6.1 und 6.3). Besonders provokant muss die Aussage in Röm 4,14 auf jüdische Leser wirken, dass „die vom Gesetz“ keine Erben sein können, weil sonst der Glaube zunichte gemacht und die Verheißung außer Kraft gesetzt wird. Genau das, was Paulus hier über die Verheißung sagt, befürchten jüdische Leser in Bezug auf das Gesetz (Röm 3,31). Nach jüdischer Einschätzung würde der Glaube bedeutungslos, wenn er nicht mit Taten einhergeht (Jak 2,14–26).

Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen und frühjüdischen Wertschätzung der Tora (Stuhlmacher 2005, 1:252–260) dürfte Röm 4,15 auf Widerstand bei jüdischen Lesern stoßen. Zwar deuten Jesus (Lk 16,15) und Petrus (Apg 15,10)<sup>160</sup> das Scheitern der Juden an der Befolgung des Gesetzes an<sup>161</sup> und auch Paulus hält „dem Juden“ in Röm 2,17–29 vor, dass er das Gesetz zwar kennt, aber an seiner Umsetzung scheitert (zur Polemik dahinter vgl. Horn 2010, 209–232), jedoch ist die zugespitzte Aussage, das Gesetz bewirke Zorn, provokant und nur auf dem Hintergrund von Röm 1,18–3,20 zu verstehen. Paulus wird die Thematik in Röm 7,7–25 vertiefen und begründen, dass der Mensch unweigerlich am Gesetz scheitert.

Die Weitung der Landverheißung von Kanaan auf die ganze Welt stimmt mit der frühjüdischen Darstellung überein. Jedoch ist es wie in Röm 4,12 provokant, dass in Röm 4,16 auch glaubende Nichtjuden als Nachkommen Abrahams bezeichnet werden und dass die Nachkommenschaft aus Juden (gläubigen und ungläubigen) und glaubenden Nichtjuden besteht.

Die Verheißung aus Gen 17,5, die in Röm 4,17 zitiert wird, weckt an sich keinen Widerspruch. Im vorliegenden Kontext wird sie jedoch durch die im ersten Jahrhundert vorhandene Assoziation von ἔθνη mit Nichtjuden (Haacker 2006, 118) aus jüdischer Perspektive provokant (s. o. 7.4). Obwohl Heil (1987, 8) in seinem *Reader-Response Commentary* von einer aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzten Adressatenschaft ausgeht, entgeht ihm dieser Aspekt (50). Zunächst werden in Gen 17,5 die leiblichen Nachkommen als ἔθνη bezeichnet, jedoch können sich jüdische Leser durch genau diesen Begriff ausgeschlossen fühlen. Das bedeutet nicht zwingend, dass durch Gen 17,5 Juden die Abrahams-Kindschaft aberkannt wird, denn die Verheißung von *vielen* Völkern in Gen 17,5 kann auch als komplementäre Aussage zu den Verheißungen von *einem* Volk (Gen 12,2; 18,18) verstanden werden, sodass in Gen 12,2 und Gen 18,18 die jüdischen Nachkommen im Blick wären, während in Gen 17,5 die Betonung auf den nichtjüdischen Nachkommen Abrahams läge. Unabhängig davon, ob jüdische Leser sich in die Bezeichnung ἔθνη ein-

<sup>160</sup> Im Zusammenhang mit Apg 15,10 verweist Pesch (1986, 2:78) auf alttestamentliche Belege für den Ausdruck „halsstarrig“, mit dem das Scheitern Israels am Gesetz beschrieben wird: Dtn 10,16; 2Kön 17,13–14; Jer 7,26; 17,23. Welchen Widerstand der Begriff bei den ungläubigen (!) Juden auslösen kann, wird bei der Steinigung von Stephanus beschrieben (Apg 7,51–59).

<sup>161</sup> Nach Eckey (2000, 1:329–330) hat der Begriff „Joch“ hier keine negative Bedeutung, sondern weist wie in Sir 51,26 auf die Übernahme der Weisheit hin: „Das Gesetz ist nach jüdischem Verständnis weder unerfüllbar noch eine unerträgliche Last, sondern eine selbstverständliche Verpflichtung, die davor bewahrt, der Menschen Knecht zu werden“ (330). Das Scheitern am Gesetz deutet Eckey als bewusstes Abwerfen des Jochs: „Väter und Söhne haben sich als unfähig erwiesen, den Forderungen des Gesetzes zu genügen“ (330). Demnach ist also die Aussage des Petrus keine Kritik an der Tora, sondern an denen, die ihre Forderungen nicht befolgen.

geschlossen fühlen oder nicht (Jewett 2007, 332): Gen 17,5 begründet die Vaterschaft Abrahams für Nichtjuden. Deshalb beobachtet Wilckens (1987, 1:273) richtig, dass mit ἔθνη die heidenchristlichen Leser in den Blick genommen werden, wobei der Bezug zu ihnen nur implizit hergestellt wird (Dunn 1988, 1:217).

Die Eigenschaften Gottes in der Gottesprädikation sind für jüdische Leser vertraut: Die Aussagen, dass Gott der Schöpfer ist und Tote auferweckt, sind Bestandteil des Achtzehnbittengebets. Zudem werden Totenaufweckung und Schöpfung aus dem Nichts in der frühjüdischen Literatur miteinander verbunden, um Gottes Allmacht auszudrücken. Die feierliche und liturgische Sprache erinnert jüdische Leser an den hellenistischen Synagogengottesdienst. Sie setzt sich bis Röm 4,21 fort, sodass der Abschnitt wie ein Lobpreis auf Abrahams Glauben klingt, der dem Lobpreis von Abrahams Werken in Sir 44,19–21 ähnelt. Die Makellosigkeit, mit der der Glaube Abrahams beschrieben wird, entspricht der Makellosigkeit, die man Abraham im Frühjudentum bescheinigte, freilich unter Betonung seiner Werke.

Für frühjüdische Leser ist auch die Aussage, dass Abraham im Glauben nicht schwach wurde (Röm 4,19) und angesichts seines hohen Alters keine Zweifel hatte (Röm 4,20), vereinbar mit der Abraham-Erzählung, denn Abrahams Lachen und sein Einwand, Ismael möge doch „vor Gott leben“, werden in frühjüdischen Quellen als Freude über die wunderbare Verheißung und als väterliche Sorge um Ismael gedeutet, nicht als Zweifel. Dass Gott die Macht hat zu tun, was er verheißen hat (Röm 4,21), ist grundlegend für den jüdischen Glauben, denn schließlich verdankt sich das Volk Israel selbst dem mächtigen Handeln Jahwes, das er beim Exodus und in vielen anderen Situationen unter Beweis gestellt hat (Ex 2,24; 6,8; 32,13; 33,1). Abraham glaubte, dass Gott mächtig genug ist, seine Verheißung zu erfüllen, und dass er sie erfüllen würde. Für frühjüdische Leser ist es keine Überraschung, dass ihm dieser Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde (Röm 4,22).

Durch die Übertragung von Gen 15,6 auf die gegenwärtige Situation macht Paulus deutlich, dass die Schrift nicht nur in der Vergangenheit Bedeutung hat, sondern auch in der Gegenwart. Diese Überzeugung findet sich bereits im Alten Testament. Die zusammenfassenden Rückblicke auf Gottes Handeln in ψ 103–105 etwa geben Hoffnung auf Gottes Handeln in der Gegenwart. Deshalb wechselt auch in ψ 105,47 die Perspektive von der Vergangenheit in die Gegenwart: „Rette uns, Herr, unser Gott, und sammle uns aus den Völkerschaften, dass wir deinen heiligen Namen preisen, uns in deinem Lob rühmen!“ (LXX.D).

Der Gedanke, dass hinter dem, was „geschrieben“ ist, die Intention Gottes steht, ist

durch alttestamentliche Beispiele bekannt: In Dtn 31,19–22 fordert Jahwe Mose auf, das Moselied aufzuschreiben und es die Israeliten auswendig lernen zu lassen, damit das Lied später als „Zeuge“ gegen sie aussagen kann, wenn sie Gott verlassen. Jesaja soll den Tadel Jahwes gegen Israel aufschreiben, damit er in Zukunft „für immer bezeugt ist“ (Jes 30,8). Jeremia soll alle Worte Jahwes in ein Buch schreiben (Jer 30,2; 36,2.28). Ezechiel soll sich das genaue Datum aufschreiben, an dem der Angriff auf Jerusalem stattfand (Ez 24,2). Habakuk soll aufschreiben, was Gott ihm offenbart, damit es auch nach langer Zeit noch erhalten bleibt (Hab 2,2). Bemerkenswert ist, dass dieser letzte Beleg unmittelbar vor dem Zitat aus Hab 2,4 steht, das Paulus in der Propositio (Röm 1,16–17) dem gesamten Hauptteil des Briefs voranstellt. Vom Alten Testament her ist der Gedanke also nicht fremd, dass das, was geschrieben ist, eine von Gott beabsichtigte Relevanz für spätere Zeiten hat.

Die Aussage des Paulus, dass die Anrechnung der Gerechtigkeit nicht nur um Abrahams willen aufgeschrieben worden sei, wird dadurch gestützt, dass es sich in Gen 15,6 um eine Aussage in der dritten Person handelt. Die Bemerkung in Gen 15,6 ist ein Kommentar des Autors der Genesis und nicht Wiedergabe einer wörtlichen Rede Gottes, wie sie in Gen 15,5 und Gen 15,7 vorliegt. Käsemann (1980, 119) weist allerdings auch darauf hin, dass nach Sir 44,10–15 die Vätergeschichten um der Väter willen aufgeschrieben worden seien, nämlich um die Vorfahren Israels in ehrenvoller Erinnerung zu halten. Über diesen Punkt geht Paulus in Röm 4,23 hinaus.

Indem Paulus in Röm 4,24 Gott als denjenigen bezeichnet, an den „wir“ glauben, stellt er die Kontinuität zwischen „El-Schaddai“ bei Abraham (Ex 6,3), „Jahwe“ bei Israel (Ex 1,14) und dem Vater Jesu Christi heraus. Dass Gott als derjenige genannt wird, an den „wir“ glauben, fällt auf, denn noch in Röm 3,22.26 bezog sich der Glaube auf Jesus. Es ist ein und derselbe Gott, an den Juden und Nichtjuden glauben (Röm 3,30). Es ist derselbe Gott, der Jesus, „unseren Herrn“, auferweckt hat. Jesus wurde hingegeben um „unserer“ Verfehlungen willen und auferweckt um „unserer“ Rechtfertigung willen. In Röm 4,25 liegt eine Anspielung auf den leidenden Gottesknecht in Jes 53 vor (Wilckens 1987, 1:279). In Jes 53,12 heißt es: παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ ... καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. Die Hingabe des Gottesknechts wird durch παρεδόθη im *Passivum divinum* beschrieben, wobei διὰ den Grund bzw. Nutzen dieser Hingabe angibt. Wilckens (1987, 1:279) führt diese Formulierung traditionsgeschichtlich auf die Abendmahlsworte Jesu zurück (Mk 9,31; vgl. Mk 14,41), die Paulus in 1 Kor 11,23 wiedergibt: ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδοτο. Bemerkenswert sind weitere Verbindungen, die durch Stichwortverknüpfungen zwischen Jes 53,10–12 und Röm 4 bestehen: Der Text lautet:

<sup>10</sup> Aber der Herr will ihn reinigen von dem (Unglücks)schlag; wenn ihr für die Sünde gebt, dann wird eure Seele langlebige Nachkommen sehen; und der Herr will wegnehmen von der Mühe seiner Seele, <sup>11</sup> um ihm Licht zu zeigen und (ihn) für die Einsicht zu gestalten, gerecht zu machen den Gerechten, der vielen gut dient, und er selbst wird ihre Sünden auf sich nehmen. <sup>12</sup> Deshalb wird er viele beerben und der Mächtigen Beute als Teil erhalten, dafür, dass seine Seele in den Tod dahingegeben und er unter die Gesetzlosen gerechnet wurde; und er selbst nahm die Sünden von vielen auf sich, und um ihrer Sünden willen wurde er dahingegeben (Jes 53,10–12 LXX.D).

Wilk (1998, 286–287) nennt vier verbindende Elemente zwischen Röm 4 und Jes 53: a) die Rede von den „Erben“ Abrahams (Röm 4,13) und die Bezeichnung Abrahams als „Vater aller Völker“ (Röm 4,17–18) berühren sich mit Jes 54,3b; b) die Verheißung der großen Nachkommenschaft in Röm 4,18 berührt sich mit Jes 53,10a; c) der Hinweis auf das „Absterben“ des Mutterleibes der Sara berührt sich mit Jes 54,1;<sup>162</sup> d) die Deutung des Rechtfertigungsgeschehens (Friede mit Gott) in Röm 5,1 berührt sich mit Jes 53,5b. Nach Wilk ist Paulus die Verbindung zwischen der Bekenntnisformel in Röm 4,25 und Jes 53 bewusst. Er ergänzt, dass die Übereinstimmung zwischen Röm 4,22–25 und Jes 53,11–12 in den Begriffen λογίζομαι und δικαίω/δικαίωσις keine erkennbare Bedeutung habe (287 Anm. 23).<sup>163</sup> Es bleibt ungewiss, ob Paulus die Anspielung auf Jes 53 bewusst aufgrund der Parallelen eingefügt hat und ob seine Adressaten dieses „Echo“ gehört haben.<sup>164</sup> Wenn sie es wahrgenommen haben, wird dadurch die Argumentation in Röm 4 nachträglich an eine ihnen vertraute Tradition gebunden.

Der größte Widerstand bei jüdischen Lesern ist also in Röm 4,1–16 zu überwinden: Paulus hinterfragt zwei „Grundpfeiler“ jüdischer Identität: die Beschneidung und die Tora (Garlington 2011, 45). Dadurch hinterfragt er auch ihre Exklusivität in Bezug auf das Heil (Röm 3,1). Paulus begründet die Vaterschaft Abrahams auch für Unbeschnittene in Röm 4,1–16a *nicht* mit Gottes Plan (dies geschieht erst ab Röm 4,17). Deshalb ist seine Argumentation anfechtbar (s. o. 7.1.3). Jedoch verwendet er Schriftzitate, die für die jüdische Identität zentrale Bedeutung haben und jeweils mit einer Identifikationsfigur ver-

<sup>162</sup> Zur Nähe von Röm 4,19 und Jes 54,1 siehe Gal 4,27 und De Boer (2004, 387–388): Sara wird im Alten Testament außerhalb der Genesis nur im Kontext von Jes 54,1 namentlich erwähnt (Jes 51,2), wo ebenfalls ihre Kinderlosigkeit thematisiert wird.

<sup>163</sup> Auch Dixon (2008, 187–191) untersucht Anspielungen auf Jes 53 in Röm 4,24–5,1. Eine Verbindung zwischen Röm 4,24 und Jes 53,12 durch das Stichwort λογίζομαι hält auch er für unwahrscheinlich, weil das Wort in unterschiedlichen Kontexten verwendet werde (188). Durch παραδίδομι und διά erkennt Dixon (2008, 189–190) eine Anspielung auf Jes 51,4.5.12. Er erwägt eine Anspielung durch die Zweckangabe διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν auf Jes 53,5b, weil Paulus lediglich explizit formuliere, was Jes 53,5b voraussetze. Jedoch sei die Verbindung zwischen Jes 53,11 und Röm 4,25 deutlicher, jedoch nur im hebräischen Text (190).

<sup>164</sup> Zur Identifikation solcher „Echos“ vgl. Hays (1989, 29–32) und Rosner (1994, 19).

bunden sind. Dabei bewegt sich Paulus methodisch im Rahmen frühjüdischer Exegese.

In Röm 4,16b–17 wird die Ausweitung der Vaterschaft Abrahams auch auf die Nichtjuden mit der Absicht Gottes begründet: Gott selbst hat Abraham zum Vater vieler ἔθνη bestimmt. Der Abschnitt Röm 4,18–22 dürfte keinen Widerstand bei jüdischen Lesern hervorrufen, weil sie die Wertschätzung Abrahams als Vorbild des Glaubens teilen. Auch dass die Schrift Bedeutung für die Gegenwart hat (Röm 4,23–25), können jüdische Leser gut nachvollziehen. Der feierliche Stil, der in Röm 4,16b beginnt, spricht das ästhetische Empfinden jüdischer Leser an und betont den Glauben Abrahams als grundlegend für die Anrechnung der Gerechtigkeit.

#### 7.5.4 Die nichtjüdische Perspektive

In seiner Untersuchung des Abraham-Bilds in der hellenistisch-römischen Welt zeigt Siker (1987, 188–208), dass nur geringe Kenntnisse über Abraham nachgewiesen werden können. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Quellenlage wesentlich schlechter ist als für das jüdisch-christliche Abraham-Bild, denn die meisten paganen Schriften der Antike wurden schlechter tradiert als die jüdischen und christlichen. Siker (1987, 189) erwähnt elf Autoren, deren Werke über einen Zeitraum von 800 Jahren entstanden sind. Nur bei diesen Autoren wird Abraham außerbiblisch explizit genannt. Vorchristliche Quellen stammen von Borossus aus dem 3. Jh. v. Chr. sowie Apollonius Molon, Alexander Polyhistor, Nicolaus von Damaskus und Pompeius Trogus, die alle im 1. Jh. v. Chr. gelebt haben (Siker 1987, 189–190). Nur diese vorchristlichen Autoren werden im Folgenden berücksichtigt, weil bei den nachchristlichen Autoren ein christlicher Einfluss nicht ausgeschlossen werden kann.

Siker untersucht Aussagen über die Herkunft Abrahams (Siker 1987, 192–193), über das Abraham-Bild (Siker 1987, 193–197), die Verbindung zwischen Abraham und den Juden (Siker 1987, 197–201), die Verbindung zwischen Abraham und Magie bzw. Astrologie (Siker 1987, 201–206), sowie nach der paganen Abraham-Rezeption, wie sie in jüdischen Quellen gespiegelt wird (Siker 1987, 206–208). Für die vorliegende Untersuchung ist interessant, dass Abraham in den untersuchten Quellen nie als Jude bezeichnet wird, dass er jedoch als Stammvater der Juden identifiziert wurde. Apollonius Molon und Alexander Polyhistor führen die Abstammung des Mose über Joseph auf Abraham zurück (Siker 1987, 197–198). Pompeius Trogus beschreibt Abraham als Herrscher von Damaskus und erwähnt die Herkunft der Juden aus Damaskus, wodurch er ebenfalls eine Verbindung zwischen Abraham und den Juden herstellt (Siker 1987, 198). Eine Verbindung zwischen Abraham und der Beschneidung wird dagegen nicht hergestellt (Siker 1987, 199). Statt-

dessen wird die Beschneidung von vielen paganen Autoren, die Abraham nicht erwähnen, auf Mose zurückgeführt (Siker 1987, 200). Weitere Aspekte, die mit Röm 4 zu tun haben, werden in der Untersuchung von Siker nicht herausgearbeitet. Doch die wenigen genannten Aspekte deuten darauf hin, dass bei nichtjüdischen Adressaten weder Kenntnis noch besondere Wertschätzung Abrahams vorauszusetzen ist.

Durch die Bezeichnung Abrahams als „unseren leiblichen Stammvater“ (Röm 4,1) schließt Paulus die Nichtjuden aus, vorausgesetzt, dass Paulus durch die erste Person Plural seine Leser inkludiert. Immerhin hat Paulus sich bereits in Röm 3,9 vage als Jude ausgewiesen (vgl. Röm 3,9 mit Röm 3,1). Nichtjüdische Adressaten sind also nicht in das „wir“ eingeschlossen.

Wenn sich Paulus in seiner Argumentation mehrfach auf die *jüdischen* Schriften bezieht, dürfte das bei nichtjüdischen Lesern dennoch Respekt ausgelöst haben, denn Schriften aus alter Zeit waren in der Antike als Autorität anerkannt (Theobald 2000, 220).

Die Begriffe λογίζομαι und δικαιοσύνη dürften von nichtjüdischen Lesern nicht im theologischen Sinn, sondern im alltäglichen Sinn verstanden worden sein. Mit der ersten Erwähnung von ἀκροβυστία in Röm 4,9 wird die Abhandlung über Abraham und David auch für Nichtjuden relevant, denn sie gehören dieser Kategorie an, was sie zugleich aus der jüdischen Gemeinschaft ausgrenzt. Die abwertende Bezeichnung der Beschneidung (s. o. 6.2) als bestätigendes „Zeichen“ und „Siegel“ statt Grundlage der Gerechtigkeit (Röm 4,11) dürfte Sympathie bei nichtjüdischen Lesern bewirken. Die zweimalige Betonung des Glaubens Abrahams als Glaube, den er als Unbeschnittener hatte (Röm 4,11.12), bringt diesen Glauben den nichtjüdischen Lesern nahe. Nichtjuden werden hierdurch motiviert, den Glauben Abrahams nachzuahmen (so bereits Zahn 1910, 224).

Der Begriff νόμος in Röm 4,13–15 wird durch den Bezug zu den Juden als Tora verstanden werden. Die Bezeichnung der Nachkommen Abrahams als σπέρμα und das Erwähnen der Verheißung ist möglicherweise wieder ein ausgrenzendes Signal für nichtjüdische Leser, das erst durch Röm 4,16 aufgehoben wird, wo der „Same“ Abrahams als aus Juden und Nichtjuden bestehend bestätigt wird, bekräftigt durch die Versicherung, dass Abraham „unser aller Vater“ ist.

Das Signal, das in Röm 4,17 durch den Gebrauch von ἔθνη in Bezug auf die Vaterschaft Abrahams gesetzt wird, werden nichtjüdische Leser kaum wahrnehmen. Die Einladung, den Glauben Abrahams nachzuahmen, wird durch die positive Schilderung dieses Glaubens in Röm 4,19–21 unterstrichen.

Nichtjüdische Leser fühlen sich also in Röm 4,1–8 wahrscheinlich nicht angesprochen. Es scheint um spezifisch jüdische Angelegenheiten zu gehen, die sie nicht betref-

fen. Durch die Bezeichnung Abrahams als „unser Stammvater“ wird dieser Eindruck unterstrichen. Erst mit der Einführung des Begriffs ἀκροβυστία bekommt die Argumentation einen Bezug zu nichtjüdischen Lesern. In Röm 4,9–22 werden sie ihrer Zugehörigkeit zum Heil auch ohne Beschneidung und Tora vergewissert. Röm 4,18–21 ermutigt sie, Abrahams Glauben nachzuahmen. Sie werden vergewissert, dass Gott nicht willkürlich handelt, sondern sich an seine Verheißungen bindet. Die Argumentation in Röm 4 wirkt also auf nichtjüdische Leser vergewissernd.

### 7.5.5 Die christliche Perspektive

Aus christlicher Perspektive werden die Leser von Röm 4 an die jüdischen Wurzeln ihres Glaubens erinnert. Es wird deutlich, dass christlicher Glaube nicht erst mit Christus begann, sondern dass Gott bereits (im Alten Testament) eine lange Geschichte mit der Menschheit hat. Für die christlichen Leser des Römerbriefs ohne jüdischen Hintergrund könnte es befremdlich wirken, dass sie im Sinne einer Vereinnahmung zu Abrahams Nachkommen erklärt werden und dass nicht nur Gott (Röm 3,29), sondern auch Abraham ihr Vater sei. Andererseits kann es für Leser, die bereits vor ihrer christlichen Existenz als „Gottesfürchtige“ mit dem Judentum sympathisierten (Das 2007, 115–148), als Privileg empfunden werden, nun auch ohne Beschneidung als Kind Abrahams bezeichnet zu werden.

Wilckens (1987, 1:267) erkennt in der Bezeichnung der Beschneidung als „Siegel“ eine Anspielung auf die christliche Taufe und verweist auf 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30. Mit Jewett (2007, 319) ist diese Deutung jedoch als unwahrscheinlich abzulehnen, weil die Bezeichnung der christlichen Taufe als Siegel erst Mitte des 2. Jahrhunderts belegt ist (Moo 1996, 269 Anm. 18). Die Metapher spricht also nichts spezifisch Christliches an.

Der spezifische Bezug zu christlichen Lesern wird erstmalig mit der Gottesprädikation von Röm 4,17 hergestellt, die auf die Totenauferweckung Jesu anspielt. Nach Jewett (2007, 338) wird der Begriff πληροφορέω, mit dem in Röm 4,21 Abrahams völlige Überzeugung beschrieben wird, im Frühjudentum *nicht* für Abraham oder einen anderen Patriarchen verwendet. Erst in der frühchristlichen Literatur wird mit πληροφορέω die Glaubensgewissheit beschrieben. Das Wort wurde jedoch auch im säkularen Bereich verwendet, um den Abschluss eines Handels zu bezeichnen (Moo 1996, 286 Anm. 87). Dadurch ist unsicher, ob mit πληροφορέω möglicherweise eine Brücke vom Glauben Abrahams zum christlichen Glauben geschlagen wird.

Diese Verbindung zwischen dem Glauben Abrahams und dem christlichen Glauben wird aber in Röm 4,24–25 ganz explizit, wo Paulus den Glauben der Christen bekenntnis-



artig zusammenfasst. Nach Wilckens (1987, 1:278) greift Paulus auf „traditionell-geprägten Wortlaut“ zurück. Wenn das zutrifft, könnte das Bekenntnis christlichen Lesern vertraut sein. Möglicherweise befremdlich bleibt allerdings für sie, dass der Glaube auf Gott bezogen wird und nicht auf Christus (Moo 1996, 287–288).

Für christliche Leser wird der Glaube Abrahams als Vorbild hingestellt. Der Text enthält nichts, was speziell aus christlicher Perspektive Widerstand hervorruft. Die Aspekte des Evangeliums, die Paulus anhand von Abraham aufzeigt, sind bereits in den vorangehenden Kapiteln des Römerbriefs entfaltet worden und werden in Röm 4 lediglich bestätigt. Christliche Leser werden vergewissert, dass der christliche Glaube nicht im Widerspruch zum jüdischen Glauben steht und dass Gott kontinuierlich handelt, damals wie in der Gegenwart.

#### 7.5.6 Die stadtrömische Perspektive

In Röm 4,1 führt Paulus Abraham als Stammvater der Juden ein. So wie Abraham als Stammvater der Juden gesehen wurde, führte die römische Nation ihre Existenz auf den Trojaner Aeneas zurück (Heckel 1996, 329–332; Hillen 2003, 17–36; Elliott 2008, 121–141; Elliott & Reasoner 2011, 119–123). Der Mythos wird in der *Aeneis* von Vergil verarbeitet (Elliott 2008, 125–126; Laird 2010, 1108–1113): Als Troja von den Griechen erobert wird, wendet sich der Vater des Aeneas an Iuppiter und fleht verzweifelt um Hilfe. Die Götter greifen ein und die Familie wird auf übernatürliche Weise gerettet. Mit seinem Sohn an der Hand und dem gebrechlichen Vater auf den Schultern flieht Aeneas aus Troja, verliert dabei seine Frau und kommt schließlich an die Küste von Italien.

Die Bekanntheit des Mythos ist durch eine Münze aus der Zeit Julius Caesars belegt (Elliott & Reasoner 2011, 123). Des Weiteren stellt ein Relief Aeneas dar, wie er gemeinsam mit Augustus den Göttern opfert (Elliott 2008, 125). Dabei erscheint Augustus wesentlich prunkvoller als Aeneas. Die gemeinsame Darstellung beim Opfern symbolisiert die Beziehung zwischen Aeneas als Stammvater und Augustus als dessen Nachkomme. Die prunkvolle Darstellung des Augustus symbolisiert die Erfüllung der Verheißung an Aeneas, dass er der Stammvater einer großen Nation sein würde (Elliott 2008, 125).

Der Mythos von Aeneas als Stammvater der Römer führt Elliott (2008, 136–141) zu der Annahme, dass Paulus bewusst Abraham als Antitypus von Aeneas einführt, indem er in Röm 4,12 Abraham als Vater der Nichtjuden bezeichnet. Auch Harrison (2011, 194–195.321–322) sieht in Abraham eine bewusste Anspielung auf die Gründungsväter Roms, die eine Ablösung der römischen Gründungsmythen durch die Entstehungsgeschichte Israels bezweckt. Harrison (2011, 1) schreibt: „The election of the ruler by the Roman

gods and his providential appointment to rule was countered by Paul's meta-narrative about God's electing grace being extended through Israel to the nations. God's justification of Abraham, the father of the nations, led inexorably to the eschatological gathering of a 'counter-imperial' family of nations ruled over by the messianic Root of Jesse." Paulus habe die Gründungsmythen Roms demontiert, als deren Erfüllung sich Augustus als *Pater Patriae* (oberster Vater) verstand, und deutlich gemacht, dass Abraham der entscheidende Vater der Völker sei (321).

Da ein hoher Anteil der stadtrömischen Christen Peregrini, also zugezogene Fremde, sind (Lampe 1989, 296), dürfte bei den Adressaten des Römerbriefs die Identifikation mit Aeneas allgemein nicht so hoch gewesen sein, wie bei der römischen Oberschicht. Dennoch kann Paulus an die Vorstellung eines Stammvaters eines Volkes anknüpfen. Deshalb ist der Bezug auf Abraham auch aus römischer Perspektive verständlich.

Die in Röm 4,2 genannte Möglichkeit, dass Abraham durch seine Gerechtigkeit aus Werken etwas zum Rühmen gehabt habe, könnte bei den römischen Adressaten die politische Propaganda in Erinnerung rufen, nach der Gerechtigkeit überhaupt ein Grund zum Rühmen war. Nach Valerius Maximus (*Facta et dicta* 6.5) ist die römische Nation das herausragendste und deutlichste Beispiel für Gerechtigkeit (zitiert bei Haacker 2003, 122). Nach Haacker (2003, 123–124) ist der griechische Gerechtigkeitsbegriff, nach dem jedem das zusteht, was er verdient (Neschke 1998, 951–953), vom römischen zu unterscheiden: Cicero (*Rep.* III 7.10–11) kritisiert die Engführung des Gerechtigkeitsbegriffs als Tugend nur für Richter und Herrscher, wie sie von den meisten Philosophen gesehen werde, und fordert Gerechtigkeit als Tugend bei allen Menschen. Er verbindet mit Gerechtigkeit die Nachsicht mit jedem und das Bemühen um das Wohl der gesamten Menschheit (*Rep.* III 15.24). In *Off.* I 7.23 sagt Cicero, dass Treue (*fides*) die Basis für Gerechtigkeit (*iustitia*) sei. Da *fides* im Griechischen als πίστις übersetzt wird, kommen diese Äußerungen der Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit in Röm 4 sehr nahe, obwohl bei Cicero unter *fides* etwas anderes verstanden wird als unter πίστις in Röm 4 (Haacker 2003, 124). Nach Holdsworth (2009, 190) bedeutet *fides* im römischen Kontext weit mehr als Glauben/Vertrauen, nämlich auch Treue/Loyalität, die zum Beispiel gegenüber dem Kaiser mit einem Eid oder Schwur bekräftigt wurde: „From this it is clear that for Romans, 'faith' was far more than 'belief' as often translated by New Testament commentators, for *fides* and πίστις represented the entirety of a group or individual evidenced in sworn or oathed relationships.“ Weil der Begriff πίστις missverständlich ist, wird Paulus in Röm 4,17b–21 anhand von Abraham beschreiben, was er damit meint.

Die Lohnarbeit, die Paulus in Röm 4,4 als Analogie zur Anrechnung des Glaubens he-

ranziert, wird von antiken Autoren der Oberschicht gering geschätzt, wobei diese negative Haltung nicht von den Lohnarbeitern und Handwerkern selbst geteilt wird (von Reden 1996, 967). Da Paulus sich im Römerbrief kaum an Mitglieder der Oberschicht wendet, dürfte das Beispiel keine negative Konnotation hervorrufen, aber dennoch an Bekanntes anknüpfen.

Das Prinzip *κατὰ χάριν* aus Röm 4,5.16 kann bei den Adressaten Assoziationen mit römischer Propaganda auslösen (Elliott 2008, 89–91), in der die Gnade (*clementia*) des Augustus eine herausragende Bedeutung hatte (Harrison 2003; Harrison 2009, 329–369; Elliott & Reasoner 2011, 129). Augustus (*Res gestae* 3.1–2) rühmt sich seines gnädigen Handelns, wenn er von seinen vielen Kriegen berichtet und erklärt, dass er das Leben aller Unterdrückten verschonte, die um Gnade flehten. Solange es möglich gewesen sei, habe er es vorgezogen, die fremden Völker zu erhalten statt sie auszurotten (Elliott & Reasoner 2011, 129). Das Prinzip der Gnade wurde besonders mit Augustus verbunden, weil er vor dem Senat beteuert hatte, nach dem Vorbild Julius Caesars Milde und Menschlichkeit zu üben (Elliott 2008, 89). Der Anspruch auf dieses Ideal wurde von seinen Nachfolgern weiter propagiert. „Gnade“ bedeutet, die unterworfenen Völker zu verschonen und sie am „Segen“ der römischen Gerechtigkeit teilhaben zu lassen. Damit hat *clementia* kaum etwas mit der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit gemeinsam. Abgesehen davon entfernte sich die Praxis der römischen Kaiser oft von dem propagierten Ideal (Elliott 2008, 89). Dennoch kommt Harrison (2003, 345–352) zu dem Schluss, dass Paulus in seinen Ausführungen über *χάρις* grundsätzlich auf die hohe Wertschätzung der Gnade in der römischen Propaganda aufbauen konnte. Bevor Paulus in Röm 4 von Gnade schreibt, hat er außerdem bereits in Röm 3 deutlich gemacht, wie er Gnade versteht und verstanden wissen will. Dies zeigt zudem das Gewicht seiner Argumentation mit der Vergangenheit Israels, die älter ist als römische Propaganda.

In Röm 4,9–12 argumentiert Paulus mit der zeitlichen Abfolge der Abraham-Erzählung. Pilhofer (1990, 77–141) nennt einige Beispiele aus der römischen Literatur für den Altersbeweis, was zeigt, dass diese Argumentationsform auch römischen Lesern geläufig ist: Das Ältere wird gegenüber dem Neueren höher gewertet. Vor diesem Hintergrund wird der Bezug auf das Ältere, die Anrechnung des Glaubens vor der Beschneidung, plausibel.

Doch ist Röm 4,9–11 nicht nur wegen der Argumentationsform relevant für römische Leser, sondern auch wegen der historischen Entwicklung der stadtrömischen Gemeinden. Geht man mit Jewett (2007, 70–72) davon aus, dass es unter den stadtrömischen Christen Spannungen aufgrund des Werdegangs der christlichen Gemeinden in Rom gab,

dann bekommt diese Form der Argumentation eine besondere Brisanz. Nach Longenecker (2011, 71–72) entstand die christliche Gemeinschaft in Rom aus der jüdischen Gemeinschaft (vgl. A. Das 2007, 115–202). Durch das Claudius-Edikt wurden 49 n. Chr. Judenchristen, die anfangs die christliche Gemeinschaft dominierten, aus Rom verwiesen. In dieser Zeit haben Heidenchristen an Einfluss gewonnen. Als Nero 54 n. Chr. das Claudius-Edikt aufhob, sind die Judenchristen zurückgekehrt und haben eine von Heidenchristen bestimmte Gemeinschaft vorgefunden. Dies führte zu den Spannungen, die in Röm 14,1–15,13 beschrieben werden (Jewett 2007, 70). Wenn Abraham in Röm 4 als „Vorläufer“ der Christen präsentiert wird, dessen Glaube bereits vor der Beschneidung als Gerechtigkeit angerechnet wurde, dann dürfte dies den jüdischen Mitgliedern der stadtrömischen Christenheit zu denken geben: Zwar konnten sie mit dem Altersargument ihre Rechte in der von Heidenchristen bestimmten Gemeinde einfordern („Wir waren zuerst da“), jedoch bekommen sie nun nach demselben Argumentationsmuster gesagt, dass der erste „Jude“ ein Unbeschnittener war, als er gerecht genannt wurde. Auch Heidenchristen muss der Bezug auf Abraham zu denken geben, denn sie werden jetzt neu ins Judentum verwurzelt (vgl. Röm 11,16–24).

In Röm 4,11–12 stellt Paulus Abraham als Vater von Nichtjuden und Juden vor. Diese Vaterschaft ist allerdings für die Nichtjuden eine andere als die Vaterschaft *κατὰ σάρκα* aus Röm 4,1. Auch in der römischen Gesellschaft gab es durch Adoption die Möglichkeit, ohne körperliche Abstammung jemanden zum Vater zu erhalten. Sklaven erhielten durch Adoption die Freiheit, jedoch nicht das volle Bürgerrecht (Deißmann-Merten 1996, 123). Adoptivöhne wurden als volle Mitglieder der neuen Verwandtschaft angesehen, was sich daran zeigt, dass sie auch trotz fehlender Blutsverwandtschaft bis zum sechsten Verwandtschaftsgrad keine Frau aus dieser Verwandtschaft heiraten durften (Deißmann-Merten 1998, 414). Die Vorstellung, in eine neue Familie eingegliedert zu werden und dadurch mit der „jüdischen Ursprungsfamilie“ gleichberechtigt zu sein, ist also für die stadtrömischen Heidenchristen nicht fremd, sofern sie mit römischem Recht und Sitten vertraut sind. Ob es andererseits durch die Analogie aus dem römischen Recht für stadtrömische *Judenchristen* einfacher wurde, die „neu adoptierte Verwandtschaft“ zu akzeptieren, ist zweifelhaft.

Haacker (2006, 117) weist auf ein Missverständnis hin, das die Formulierung „Erben der Welt“ (Röm 4,13) bei Lesern in der Hauptstadt hervorrufen kann. Weil Paulus den Brief jedoch nicht an Mitglieder der römischen Oberschicht richtet (Lampe 1989, 143) und die meisten der Adressaten kein römisches Bürgerrecht haben (Haacker 2003, 11) ist die Wahrscheinlichkeit für dieses Missverständnis gering.

Der strafende Aspekt des Gesetzes, der in Röm 4,15 zum Ausdruck kommt, ist auch in der antiken Literatur zu finden. Haacker (2003, 124–127) nennt einige Beispiele: Bereits bei Plato (*Leg.* IX 853c; 854c.d; 870e; 871a) wird die Notwendigkeit genannt, dass das Gesetz die Folgen bei Übertretung enthalten muss. Diese Sicht teilen römische Autoren wie Cicero (*Rep.* III 11.18) und Seneca (*Ep.* XV 84.38). Auch das Bewusstsein für das Scheitern des Menschen am Gesetz, das in Röm 4,15 vorausgesetzt ist, kommt in den Schriften Senecas zum Ausdruck, wofür Haacker (2003, 128–129) einige Belege liefert (Seneca *Clem.* 1.6.3; *Ira* 1.14.3; 2.28.1–3; 2.31.5; 3.25.2; *Ben.* 1.10.1; 1.10.3, *Ep.* 16.97.1). An dieser Stelle soll exemplarisch *Clem.* 1.6.3 zitiert werden:

Gefehlt haben wir alle [peccavimus omnes], die einen schwerer, die anderen geringer, andere aus Vorsatz, wieder andere aus Zufall oder von fremder Schlechtigkeit mitgerissen, wieder andere von uns haben bei guten Einsichten zu wenig tapfer gestanden und ihre Schuldlosigkeit gegen ihren Willen und Widerstand verloren. Und nicht nur *haben* wir gefehlt [nec deliquimus tantum], sondern *werden* wir bis ans Lebensende fehlen [sed usque ad extremum aevi delinquemus] (zitiert nach Rosenbach 1995, 41).

Selbst ohne Bezug zur Tora wäre also das Argument des Paulus verständlich für Bewohner der Stadt Roms, die mit diesen Vorstellungen konfrontiert wurden.

Wenn Paulus schreibt, dass Abraham Gott die Ehre gab (Röm 4,20), und wenn er Jesus als „unseren Herrn“ bezeichnet (Röm 4,24), dann ist dies die Ehre und der Ehrentitel, die aufgrund des Kaiserkults dem Kaiser zustehen (Zimmermann 2007, 191–193). In der neueren Forschung wird jedoch die Verwendung des Kyrios-Titels für Christus nicht mehr uneingeschränkt auf den Kaiserkult zurückgeführt (Wenz 2011, 223–224).<sup>165</sup> Für die Annahme, dass Paulus das Evangelium bewusst als Gegensatz zur Ideologie des römischen Imperiums formuliert habe (Elliott 2008), fehlen *explizite* Hinweise im Römerbrief (Kim 2008, 16–20). Wahrscheinlich ist jedoch, dass die durch die römische Propaganda verbreitete Ideologie einen Verstehenshorizont bietet, in den römisch geprägte Leser die Aussagen einordnen können.

Die Aussage, dass Abraham Gott die Ehre gab (Röm 4,20) ist noch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Holdsworth (2009, 166–209) zeigt, dass Ehre einer der höchsten Werte auf der römischen Werteskala war: „The desire to be seen in Rome as honorable within the household or cosmopolis drove a person’s existence from birth till death“ (170). Weil die eigene Ehre viel galt, zeigte man auch anderen gegenüber Ehrerbietung. Dies bezog sich sowohl auf zwischenmenschliche Beziehungen als auch auf die menschliche Bezie-

<sup>165</sup> Zur Herkunft und Verwendung des Titels κυριός für Gott bzw. Jesus im Neuen Testament vgl. Zimmermann (2007, 171–232).

hung zu den Göttern: „To honor the gods by worship was expression of superior Roman piety and ethnicity“ (Holdsworth 2009, 171; vgl. Elliott & Reasoner 2011, 93–95; Harrison 2011, 258.266). Harrison (2011, 262–263) geht davon aus, dass die Äußerungen zu δόξα im Römerbrief bewusst auf den römischen Verstehenshorizont abzielen. Holdsworth (2009, 166–209) macht deutlich, wie im römischen Verständnis Ehre, Loyalität (*fides*), Pietät (*pietas*) und Gerechtigkeit (*iustitia*) miteinander verwoben sind: Es galt als ehrbar, wenn man loyal, gottesfürchtig und gerecht handelte. Gegenseitige Loyalität wurde durch Eide bekräftigt, die vor den Göttern geschworen wurden. Wer keinen Respekt vor den Göttern (*pietas*) hatte, dessen Eid war wertlos. Deshalb gehörten *fides* und *pietas* untrennbar zusammen. Da Gerechtigkeit als Eigenschaft der Götter angesehen wurde (und *Iustitia* selbst eine personifizierte Göttin war), wurde sie von Cicero als die größte Tugend bezeichnet (185). Pietät zeigt sich deshalb auch in gelebter Gerechtigkeit.

Drei dieser vier Begriffe, die Holdsworth als charakteristisch für die römische Identität nennt, kommen in Röm 4 vor: πίστις (Röm 4,5.9.11.12.13.14.16[2x].19.20), δικαιοσύνη (Röm 4,3.5.6.9.11[2x].13.22) und δόξα (Röm 4,20). Zwar sind πίστις und δικαιοσύνη vom römischen Verstehenshorizont her missverständlich, jedoch macht Paulus in Röm 4 deutlich, dass πίστις nicht in erster Linie Loyalität, sondern das Vertrauen auf Gottes Zusagen meint, und dass dieses Vertrauen von Gott als δικαιοσύνη gewertet wird. Dies wird in Röm 4,17b–21 vertieft, wo Paulus den Glauben Abrahams als nachzuahmendes Beispiel beschreibt. Dieser Glaube ist es, durch den Abraham Gott Ehre gab, womit er sich auch nach römischem Empfinden vorbildlich verhielt.

Haacker (2003, 131–134) verweist auf Bezüge zwischen der Darstellung des Todes Jesu im Römerbrief und dem Motiv der Lebenshingabe für andere (*devotio*), das in Rom durch die Lebenshingabe der Familie der Decii geläufig war (Versnel 2007, 213–294; van Henten & Avemarie 2002, 19–21). Dabei diskutiert Haacker (2003, 131–132) Röm 5,7, wo Paulus die Möglichkeit eines freiwilligen Todes für andere erwähnt, und Röm 9,3, wo Paulus die Gabe seines Lebens für die ungläubigen Juden erwägt (132). Auch für die Beschreibung des Opfertods Jesu in Röm 4,24–26 zeigt Haacker (2003, 133) die *devotio* als möglichen Hintergrund auf. Zu diesen Belegen könnte noch Röm 4,25 hinzugefügt werden, wo von der Hingabe Jesu „für unsere Verfehlungen“ die Rede ist. Der Gedanke des Stellvertretertodes ist also denjenigen Lesern vertraut, die die *devotio* kennen.

Paulus knüpft in Röm 4 an Vorstellungen an, die zum Teil auch speziell auf den römischen Verstehenshorizont treffen. Bei informierten stadtrömischen Lesern wird kein Widerstand erregt, mit der Ausnahme, dass die Ehrerbietung gegenüber Gott und die Bezeichnung Jesu als Kyrios dem Kaiserkult widersprechen.

## 7.6 Ergebnisse

In Bezug auf das Evangelium präsentiert Paulus in Röm 4 keine neuen Inhalte gegenüber dem, was er vorher entfaltet hat. Dass die Rechtfertigung allein aufgrund des Glaubens geschieht und dass sie deswegen keine (Gesetzes-)Werke, Beschneidung und Tora erfordert, haben die Leser in Röm 3,21–31 erfahren, nachdem Paulus die Grundrichtung schon in Röm 1,17 mit dem Zitat aus Hab 2,4 angegeben hatte. In Röm 4 wird also das bereits Bekannte unter einer anderen Perspektive betrachtet, indem es mit Abraham, der Identifikationsfigur der jüdischen Leser, in Verbindung gebracht wird. Ferner wird in Röm 4 das *Wesen* des Glaubens entfaltet, der bisher nur ohne Beschreibung erwähnt wurde.

Aus jüdischer Perspektive muss der größte Widerstand überwunden werden, denn Leser mit jüdischer Herkunft müssen ihre exklusive Gottesbeziehung preisgeben und die Gotteskindschaft mit Nichtjuden teilen. Werte wie die Tora und die Beschneidung werden grundlegend hinterfragt. Vor diesem Hintergrund ist es unerlässlich, dass Paulus nicht nur die negative Seite des Evangeliums durch die Schrift belegt (Röm 3,9–19), sondern auch die positive (Röm 4,1–25).

Der erste Teil der Argumentation (Röm 4,1–16a) behandelt die Themen, die für jüdische Leser strittig sind. Zu Beginn macht Paulus aber auf seine jüdische Identität aufmerksam, was ihn den jüdischen Gesprächspartnern nahe bringt und ihn auch legitimiert, sie über „ihren“ Glauben zu belehren. In dieser ersten Phase der Argumentation nennt Paulus zwei jüdische Identifikationsfiguren und zitiert zwei Schriftstellen, die mit der Gerechtigkeit vor Gott zusammenhängen. Dabei geht es zunächst darum, zu beobachten, wie Abraham und David Gerechtigkeit erlangt haben.

Dabei erklärt Paulus die identitätsstiftenden Elemente des jüdischen Glaubens nicht für ungültig: Anders als im Galaterbrief werden Beschneidung und Gesetz *nicht* verworfen. Abraham ist Vater von Unbeschnittenen *und* Beschnittenen (Röm 4,11–12), zur Nachkommenschaft Abrahams gehören die „aus dem Glauben Abrahams“ *und* die „aus dem Gesetz“ (Röm 4,16).

In Röm 4,17–22 werden Themen behandelt, die bei jüdischen Lesern auf offene Ohren stoßen. Hier unterstützt die feierliche Sprache den Ernst der Aussagen. In dieser Phase geht es nicht mehr darum, nur zu „beobachten“, sondern jetzt wird zuvor Festgestelltes mit Gottes Verheißung in Verbindung gebracht. Dabei wird deutlich, dass die Rechtfertigung der Nichtjuden ohne Gesetz und Beschneidung von Anfang an Gottes Intention entsprach.

Auch das hohe Ansehen, das Abraham im Judentum genoss, schmälert Paulus nicht: Die Art, wie Paulus den Glauben Abrahams beschreibt, drückt hohe Wertschätzung aus

und stützt die Rolle Abrahams als Identifikationsfigur. Jüdische Leser dürften kaum dem widersprechen, was Paulus in Röm 4,16b–22 entfaltet. Das schützt Paulus vor den kritischen Einwänden gegenüber den strittigen Punkten, die Leser mit hoher Schriftkenntnis geltend machen könnten – diese ist ja eher bei jüdischen Lesern zu erwarten als bei nichtjüdischen.

Paulus schreibt nicht an pure Juden, pure Nichtjuden, pure Römer oder pure Christen. Er schreibt an die Christen in Rom, die mehrere Rollen zugleich einnehmen. Was sie verbindet, ist ihre Zugehörigkeit zu Christus. Mit einem Appell an diesen gemeinsamen Glauben schließt Paulus seine Ausführungen zu Abraham und damit zugleich das erste große Argument seines Briefes (zur Makrostruktur siehe Kapitel 3.2).



## 8 RÖMER 9,6–18: GOTTES WORT HAT NICHT VERSAGT

Nachdem Paulus in seinem zweiten Argument (Röm 5,1–8,31) die Konsequenzen des Evangeliums entfaltet hat, wendet er sich im dritten Argument (Röm 9,1–11,36) dem Sieg der Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium für Juden und Nichtjuden zu (s.o. Kapitel 3). Die Einleitung zu diesem Argument (Röm 9,1–5) appelliert an *Pathos* und *Ethos*, denn Paulus beteuert seine Verbundenheit mit den nicht an Christus gläubigen Juden und die daraus resultierende Bereitschaft zur Selbsthingabe. Die konkrete Ursache für die tiefe Betroffenheit bleibt jedoch unausgesprochen. Stattdessen nimmt Paulus die in Röm 3,2 abgebrochene Aufzählung der Vorzüge Israels auf und setzt sie fort (Stenschke 2010, 207): Ihnen gehört die „Sohnschaft“, die „Herrlichkeit“, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, der Gottesdienst, die Verheißungen, die Patriarchen, und aus ihnen ging der Messias hervor (Röm 9,4–5). Im weiteren Verlauf von Röm 9–11 wird dann klarer, weshalb Paulus so besorgt schreibt: Der gegenwärtige Unglaube Israels steht im Gegensatz zu den aufgezählten Privilegien. Die Israeliten, denen die rettenden Verheißungen gegeben worden waren, erkennen die Erfüllung dieser Verheißungen durch Christus nicht an (Moo 1996, 568). Gleichzeitig nehmen die Nichtjuden, die als vom Bund ausgeschlossen angesehen wurden, den Messias Israels an. In Röm 9–11 zeigt Paulus, dass diese unerwartete Entwicklung die Verlässlichkeit von Gottes Wort und seinen Verheißungen nicht verletzt.

Der erste Teil der Argumentation in Röm 9–11 umfasst den Abschnitt Röm 9,6–29 (Gadenz 2009, 29; Jewett 2007, 572–573.589–590). Da nur in diesem ersten Teil auf die Vergangenheit Israels zurückgegriffen wird,<sup>166</sup> liegt der Fokus dieses Kapitels auf Röm 9,6–18.

### 8.1 Übersetzung von Röm 9,6–18 mit Anmerkungen

[6] Es ist nicht so, dass das Wort Gottes versagt hat. Denn nicht alle, die von Israel abstammen, gehören zu Israel. [7] Es ist auch nicht so, dass alle Kinder Abrahams seine

---

<sup>166</sup> In Röm 9,27.29 wird durch die Formulierungen „Sand am Meer“ und „Sodom und Gomorra“ auf die Nachkommenverheißung (Gen 22,17) und die Zerstörung von Sodom und Gomorra (Gen 19,1–29) zurückgegriffen. Jedoch handelt es sich hier bereits um eine Rezeption dieser Ereignisse durch Jesaja und Paulus geht nicht näher auf die alttestamentlichen Erzählungen ein. Deshalb bleiben diese Anspielungen hier unberücksichtigt.

Nachkommen sind,<sup>167</sup> sondern „‘nur` nach Isaak sollen deine Nachkommen genannt werden“ (Gen 21,12). [8] Das bedeutet: Nicht die leiblichen Kinder sind Gottes Kinder, sondern die verheißenen Kinder werden als Nachkommen gerechnet. [9] Denn dieses Wort ist ‘ein Wort` der Verheißung: „Um diese Zeit werde ich kommen und Sara wird einen Sohn haben“ (Gen 18,10.14).

[10] Nicht nur ‘bei ihr war das so`, sondern auch bei Rebekka, als sie von einem einzigen ‘Mann Zwillinge` empfangt, von Isaak, unserem Vater. [11] Denn als ‘die Kinder` noch nicht geboren waren und weder Gutes noch Schlechtes getan hatten – Gottes Beschluss beruht also ‘allein` auf seiner Auswahl, [12] die nicht von Werken ‘geleitet ist`, sondern ‘nur` von ‘ihm,` der beruft –, wurde zu ihr gesagt: „Der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ (Gen 25,23), [13] wie geschrieben steht: „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst“ (Mal 1,2-3).

[14] Was sollen wir also sagen? Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Auf keinen Fall! [15] Er sagt nämlich zu Mose: „Ich werde barmherzig sein, wem ‘auch immer` ich barmherzig bin, und ich werde Erbarmen haben, mit wem ‘auch immer` ich Erbarmen habe“ (Ex 33,19). [16] Daraus folgt, dass es also nicht ‘am Menschen` liegt, der sich sehnt und der sich anstrengt, sondern an Gott, der sich erbarmt. [17] Denn zum Pharao sagt die Schrift: „Eben dazu habe ich dich erweckt, damit ich durch dich meine Macht zeige und damit mein Name auf der ganzen Erde bekannt gemacht wird“ (Ex 9,16). [18] Daraus folgt also: Wem er will, dem schenkt er Erbarmen, und wen er will, den verhärtet er.

## 8.2 Alttestamentliche Bezüge in Röm 9,6–18

Der Abschnitt enthält sechs Zitate: In Röm 9,7 wird Gen 21,12 zitiert, in Röm 9,9 liegt ein Zitat von Gen 18,10.14 vor, in Röm 9,12 ein Zitat von Gen 25,23, in Röm 9,13 ein Zitat aus Mal 1,2-3, in Röm 9,15 ein Zitat von Ex 33,19 und in Röm 9,17 ein Zitat von Ex 9,16. Da in der vorliegenden Untersuchung nicht die Zitate im Fokus stehen, sondern die Bezugnahmen auf die Vergangenheit Israels, sollen hier nur die wichtigsten Beobachtungen zu den Zitaten genannt werden. Eine Analyse jedes Zitats befindet sich im Anhang (0).

Lindörfers (2006, 119) Beobachtung zu Röm 9,15 gilt für alle Zitate in diesem Abschnitt: Paulus zitiert ausschließlich solche Texte, in denen Gott selbst spricht.<sup>168</sup> Ferner fällt auf, dass in vier der sechs Zitate die Verben im Futur stehen (Röm 9,7.9.12.15), was

<sup>167</sup> Zur Begründung dieser Übersetzung von Röm 9,7a siehe Khalil (2009, 691–697).

<sup>168</sup> Luz (1968, 82) weist in Bezug auf Röm 9,10–13 außerdem darauf hin, dass diese Aussagen Gottes auch im alttestamentlichen Kontext eine zentrale Bedeutung haben: „Dass an unserer Stelle – wie auch 9,7.15.17; 11,4 – ein Gottesspruch die Mitte der Episode aus der Vergangenheit ausmacht, ist bedeutsam.“

die Intention Gottes hinter diesen Aussagen betont. In Röm 9,17 wird die Intention Gottes durch die finale Konjunktion ὅπως betont, die nur für den zweiten Teil des Zitats in der LXX belegt ist. Im ersten Teil steht in der LXX statt ὅπως die Konjunktion ἵνα, die neben der finalen Sinnrichtung auch konsekutive Bedeutung haben kann. Durch den zweimaligen Gebrauch von ὅπως wird nicht nur der Grad des Parallelismus vergrößert (Stanley 1992, 108), sondern die Absicht Gottes wird stärker betont. Im Zitat aus Mal 1,2–3 in Röm 9,13 stehen beide Verben im Aorist, der hier komplexiv aufzufassen ist, also als zusammenfassender Rückblick auf die Vergangenheit. Da das Zitat durch die Einleitung καθὼς γέγραπται in den direkten Zusammenhang mit der vorhergehenden Verheißung aus Gen 25,23 in Röm 9,12 gestellt wird, ist es ebenfalls als Beleg für die Absicht Gottes aufzufassen.

Neben den expliziten Zitaten sind in Röm 9,6–18 nur wenige weitere Paraphrasen und Anspielungen vorhanden, die auf die Patriarchenzeit oder auf den Exodus verweisen. In Röm 9,18 benutzt Paulus zum einzigen Mal im Römerbrief σκληρύνω (verhärten). Dieses Verb kommt mit 14 Belegen in Ex 4–14 im Vergleich zu insgesamt 38 Belegen in der gesamten LXX überdurchschnittlich oft in der Exodus-Erzählung vor. Da Paulus bereits in Röm 4,17 auf den Pharaos Bezug genommen hat, ist der Begriff σκληρύνω als Anspielung auf den weiteren Kontext der Exodus-Erzählung aufzufassen (vgl. die Verweise in NA27 auf Ex 4,21; 7,3 usw.), wo die Verhärtung des Pharaos durch Jahwe ein Leitmotiv ist (s.o. 5.5).

Es gibt jedoch im weiteren Verlauf der Geschichte Israels auch Aussagen über die „Verhärtung“ Israels (vgl. 2 Kön 17,14; 2 Chr 30,8; Neh 9,16.17.29; ψ 94,8; Jes 63,17; Jer 7,26; 17,23). In den meisten Fällen wird gesagt, dass „Israel seinen Nacken verhärtet“. Eine Ausnahme bildet Jes 63,17, wo das Volk betet: „Warum schicktest du uns in die Irre, o Herr, von deinem Weg, (warum) verstocktest du unsere Herzen [ἔσκληρυνας ἡμῶν τὰς καρδίας], sodass (wir) dich nicht (mehr) fürchteten?“ (LXX.D; kursiv M.L.). Hier ist bereits die Idee vorhanden, dass Jahwe selbst das Volk Israel verhärtet. Dieser Gedanke wird in Röm 11,25 aufgegriffen, wobei nicht das Verb σκληρύνω verwendet wird, sondern das Substantiv πώρωσις, das in der LXX nicht vorkommt.<sup>169</sup>

Ein weiteres *Echo* sieht Seifrid (2007, 639) mit Wilk (1998, 313) in Röm 9,6, wo Jes 40,7–8 aufgegriffen werde: „[D]as Gras verdorrt, und die Blüte fällt ab, aber das Wort unseres Gottes [ῥῆμα τοῦ θεοῦ] bleibt in Ewigkeit“ (LXX.D). Gedanklich wird hier die Zu-

<sup>169</sup> Für „Verhärtung/verhärten“ werden im Römerbrief vier verschiedene Begriffe verwendet: σκληρότης (2,5), σκληρύνω (9,18), πωρόω (11,7) und πώρωσις (11,25). Durch den Wortstamm πωρ- wird ein Rückbezug von Röm 11,25 zu 11,7 hergestellt (Gadenz 2009, 171; Jewett 2007, 699).

verlässigkeit des Wortes Gottes menschlicher Hinfälligkeit (Jes 40,5) gegenübergestellt. Im Kontext von Jes 40 wird die Sammlung der Stämme Israels verheißen, was den Text ebenfalls in die Nähe von Röm 9–11 bringt. Jedoch ist die sprachliche Verbindung von Röm 9,6 zu Jes 40,7–8 so vage, dass man kaum von einem Echo reden kann. Der Hintergrund von Jes 40,7–8 zeigt lediglich, dass Paulus in Röm 9–11 an alttestamentliche Vorstellungen von der Zukunft Israels anknüpfen kann.

### 8.3 Aufbau der Argumentation in Röm 9,6–18 (*Dispositio*)

Der Abschnitt Röm 9,6–18 gehört zu der größeren Untereinheit Röm 9,6–29 des dritten Arguments, das in Röm 9–11 entfaltet wird (s. o. Kapitel 3). Die rhetorische Gliederung dieser Untereinheit wird von Jewett (2007, 571) und Gadenz (2009, 91) unterschiedlich vorgenommen. Der für die vorliegende Untersuchung relevante Unterschied liegt in der Abgrenzung der rhetorischen Untereinheit ab Röm 9,14. Jewett (2007, 571) identifiziert den Abschnitt Röm 9,14–18 als Untereinheit und betrachtet Röm 9,19–20 als neue These, die bis Röm 9,23 behandelt wird. Gadenz (2009, 91) dagegen nimmt Röm 9,14–23 als *eine* Einheit, die mit der These in Röm 9,14 beginnt.

Die rhetorische Frage in Röm 9,14, ob Gott ungerecht sei, übernimmt zusammen mit ihrer kategorischen Verneinung (μη γένοιτο) die Funktion einer These (Gadenz 2009, 89). Diese These besagt, dass Gott gerecht (bzw. nicht ungerecht) sei. Die These wird in Röm 9,15–18 begründet, ohne jedoch zu einem plausiblen Ergebnis zu führen (Aageson 1986, 271):<sup>170</sup> Die Feststellung, dass Gott sich über die einen erbarmt und die anderen verhärtet, ist eine verallgemeinernde Variante der Aussage aus Röm 9,13, dass Gott Jakob vorzog und Esau zurücksetzte. In Röm 9,19–23 wird die Frage nach Gottes Gerechtigkeit als unangemessene Anfrage der Geschöpfe an den Schöpfer disqualifiziert. Dies würde es rechtfertigen, den Abschnitt erst in Röm 9,23 enden zu lassen.

Andererseits signalisiert Paulus durch den fiktiven Einwand und dessen Abwehr in Röm 9,19–20 den Beginn eines neuen Gedankens. Während es vorher um die Souveränität Gottes in Bezug auf Erwählung und Verwerfung ging, leitet Paulus aus Gottes Stellung als Schöpfer das Recht ab, nach eigenem Gutdünken mit seinen Geschöpfen so zu handeln, wie er will. Von daher wechselt in Röm 9,19–23 die Perspektive, sodass Röm 9,19ff als neue Untereinheit angesehen werden kann. In der folgenden Gliederung wird deshalb nur der Abschnitt Röm 9,6–18 berücksichtigt.

<sup>170</sup> Dass die Argumentation in Röm 9,14–18 für Leser mit jüdischem Hintergrund durchaus plausibel erscheinen kann, wird unter 8.5.3 dargelegt.

Propositio: Gottes Wort ist nicht hinfällig geworden .....	6a
Kurzbegründung (γάρ): „Alle aus Israel“ und „Israel“, Kinder und Nachkommen .....	6b–7a
Beispiel 1: Abrahams Kinder (Assoziation von Abrahamssamen und Gotteskindern)	
Begründung mit Schriftzitat (ἀλλά bezieht sich auf οὐ bzw. οὐδέ): Gen 21,12 .....	7b
Erläuterung des Schriftzitats (τοῦτ ἐστίν).....	8
Erklärende Einleitung zum nächsten Schriftzitat.....	9a
Zweites Schriftzitat (Gen 18,10.14) .....	9b
Beispiel 2: Isaaks Kinder	
Erklärende Einleitung zum nächsten Zitat .....	10–12a
Drittes Schriftzitat (Gen 25,23).....	12b
Einleitung zum bestätigenden vierten Zitat .....	13a
Viertes Zitat (Mal 1,2–3).....	13b
These: Gott ist gerecht (Erwiderung auf fiktiven Einwand).....	14
Begründung 1 (γάρ) mit Schriftzitat an Mose (Ex 33,19) .....	15
Erklärende Schlussfolgerung (απα οὖν): Es liegt allein an Gott .....	16
Begründung 2 (γάρ) mit Schriftzitat an Pharao (Ex 9,16) .....	17
Erklärende Schlussfolgerung (απα οὖν): Gott erbarmt sich und verhärtet .....	18

#### 8.4 Argumentation und rhetorische Mittel in Röm 9,6–18 (*Inventio* und *Elocutio*)

Mit der Aussage in Röm 9,6a, dass Gottes Wort nicht „hingefallen“ sei (Οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), greift Paulus auf ein hebräisches Idiom zurück (Berger 1966, 79–80 Anm. 77). In der LXX wird das Nicht-Erfüllen einer Zusage oder Nicht-Eintreffen einer Aussage durch „Hinfallen von Worten“ ausgedrückt, indem λόγος/ῥῆμα mit πίπτω/διαπίπτω/παραπίπτω kombiniert wird (Jos 21,45; 23,14; Rut 3,18; 1 Sam 3,19; 2 Kön 10,10; Est 6,10; Tob 14,4 [Codex Sinaiticus]; Jdt 6,9). Dass Gottes Wort nicht versagt, ist ein alttestamentliches Axiom (Ps 33,4; Jes 55,11; Jer 1,12; 25,13), das sich durch die Erfüllung von Prophetien bewahrheitet (1 Sam 9,6; 2 Kön 15,12; Sach 1,6). Paulus selbst hatte in Röm 3,4 die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit Gottes der Lüge der Menschen gegenübergestellt.

Die Frage nach der Verlässlichkeit von Gottes Wort ergibt sich aus der einleitenden Klage in Röm 9,1–5: Paulus trauert um die Israeliten, die Jesus als Messias ablehnen, und nennt die Privilegien, die ihnen in der Vergangenheit zugesichert wurden. Sollten diese Zusagen nun angesichts des Unglaubens Israels ungültig geworden sein? Dann wäre Got-

tes Wort tatsächlich „hingefallen“.<sup>171</sup>

Paulus begründet die *Propositio* mit einer Dissoziation zwischen denen „aus Israel“ und „Israel“ (Siegert 1985, 124; vgl. §89 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:585–591). Die erste Bezeichnung meint diejenigen, die durch Geburt zum Volk Israel gehören, während die zweite Bezeichnung eine Untergruppe der ersten meint, die in Röm 9,29 als „Rest“ bezeichnet wird (Gadenz 2009, 76). Diese „Untergruppe“ besteht jedoch nicht nur aus gebürtigen Israeliten, sondern aus Ἰουδαῖοι und ἔθνη, wie später in Röm 9,24 deutlich wird. Die Dissoziation zwischen denen „aus Israel“ und „Israel“ wird in Röm 9,7–13 begründet. Siegert (1985, 124) erläutert die Logik dieser „Begründung“, deren Ergebnis vorwegnimmt, was erst am Ende des Abschnitts bis Röm 9,29 deutlich wird: Wenn ganz Israel (aus der Verheißung) „herausgefallen“ wäre, dann wäre auch Gottes Wort „gefallen“. Weil jedoch das eine nicht zutrifft, ist auch das andere ungültig. Der Sachverhalt, dass nicht ganz Israel „gefallen“ ist, wird im Folgenden von Paulus aufgezeigt, indem er die Erwählung Gottes und die Existenz eines Rests nachweist.

Die Dissoziation zwischen „allen aus Israel“ und „Israel“ wird in Röm 9,7 durch die Dissoziation zwischen „allen Kindern Abrahams“ und den „Nachkommen Abrahams“ fortgesetzt. Damit kehrt Paulus zu den Patriarchenerzählungen zurück, die er seit Röm 4 verlassen hat. Ein möglicher Rekurs auf die Patriarchen hat sich in Röm 9,5 bereits angekündigt, als er über die Israeliten gesagt hat: ὧν οἱ πατέρες.

Jewett (2007, 575) nennt fünf Belege für die Bezeichnung σπέρμα Ἀβραάμ in der LXX (2 Chr 20,7; ψ 104,6; Jes 41,8; PsSal 9,9; 18,3), Fitzmyer (1993, 560) führt noch einen weiteren Beleg mit umgekehrter Wortstellung (Ἀβραάμ σπέρμα) hinzu (3 Makk 6,13). Beide machen nur auf die Belege aufmerksam, ohne ihnen weiter nachzugehen. Eine Untersuchung der Formulierung in ihrem Kontext zeigt einige Gemeinsamkeiten: In allen sechs Fällen wird damit die Erwählung des Volks Israel ausgedrückt, in allen Fällen wird der Begriff kollektiv für das Volk Israel verwendet und in allen Fällen (außer PsSal 18,3) wird explizit auf die Landverheißung oder ihre Erfüllung Bezug genommen. In PsSal 18,3 wird stattdessen das Kommen des messianischen Reichs erwartet, dessen Zentrum nach alttestamentlicher und frühjüdischer Vorstellung im „Land“ Israel mit der Hauptstadt Jerusalem ist (Jes 60–62; Sir 36). Die folgende Tabelle zeigt die Parallelen in der Verwendung von σπέρμα Ἀβραάμ.

<sup>171</sup> Dass dies nicht bedeutet, dass Gott seine Verheißung am gesamten Volk Israel erfüllen muss, sondern dass auch deren Erfüllung an einem repräsentativen Rest als Treue gewertet wird, weist Paulus anhand der Zitatzusammenstellung aus Jes 10,22–23 und Jes 1,9 in Röm 9,27–29 nach.

Beleg	Ausdruck der Erwählung	komplementäre Bezeichnung	Bezug zur Landverheißung
2 Chr 20,7	ἠγαπημένος	ὁ λαός σου Ἰσραηλ	Jahwe hat die Kanaaniter vertrieben und das Land dem Volk Israel gegeben
ψ 104,6	ἐκλεκτοί	δοῦλοι αὐτοῦ υἱοὶ Ἰακωβ	V. 9: Bund mit den Patriarchen V. 11: Landverheißung V. 23: Ägypten V. 26–41: Exodus V. 42–45: Landgabe
Jes 41,8	ὃν ἐξελεξάμην ὃν ἠγάπησα V. 9: ἐξελεξάμην σε καὶ οὐκ ἐγκατέλιπόν σε	Ἰσραηλ παῖς μου Ἰακωβ V. 9: Παῖς μου εἶ	V. 9: „[V]on ihren Höhen [d. h.: den Höhen der Erde] habe ich dich gerufen“ (LXX.D). → Sammlung Israels
3 Makk 6,3	ἠγιασμένος	τέκνα Ἰακωβ λαός σου	„[S]iehe auf ... das Volk ... das in fremdem Land fremd ist ...“ (LXX.D).
PsSal 9,9	ὅτι σὺ ἠρετίσω ... καὶ οὐκ ἀπόση εἰς τὸν αἰῶνα ...	παρὰ πάντα τὰ ἔθνη	V. 1: Verbannung in ein fremdes Land V. 10: Bund mit den Vätern
PsSal 18,3	ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Ἀβρααμ	υἱοὶ Ἰσραηλ	V. 5: „Gott reinige Israel für den Tag der Barmherzigkeit durch Segen, für den auserwählten Tag, an dem sein Gesalbter heraufgeführt wird“ (LXX.D).

**Tabelle 2: Belege für σπέρμα Ἀβρααμ in der LXX**

Die Übersicht macht deutlich, dass Paulus mit σπέρμα Ἀβραάμ einen Begriff wählt, der das Volk Israel als Kollektiv bezeichnet und eng mit Israels Erwählung verbunden ist, die

sich in der Landgabe und der eschatologischen Sammlung im messianischen Reich konkretisiert. Diese Konnotation passt in den Kontext von Röm 9–11, wo es um die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes in Bezug auf die Verheißungen und um die eschatologische Wiederherstellung Israels geht. Paulus wird den Begriff noch einmal in Röm 11,1 aufgreifen, um seine eigene Zugehörigkeit zum „Samen Abrahams“ zu betonen (vgl. 2 Kor 11,22).<sup>172</sup>

Den Hinweis, dass nicht alle Kinder Abrahams selbstverständlich auch „Nachkommen Abrahams“ sind, begründet Paulus mit dem Zitat aus Gen 21,12. Durch die Konjunktion *ἀλλά* wird es als Gegensatz zu der Auffassung eingeführt, alle Kinder seien gleichzeitig Nachkommen: „(Nur) nach Isaak sollen deine Nachkommen genannt werden.“ Damit ist die Vokabel *καλέω* erneut eingeführt (vgl. Röm 4,17; 8,30[2x]; vgl. Siegert 1985, 125), auf die sich Paulus in Röm 9,12.24.25.26 zurückbeziehen wird. Dadurch wird *καλέω* zu einem Schlüsselbegriff in Röm 9,6–29 (Stegner 1984, 40). Jewett (2007, 576) weist darauf hin, dass das *Futur Passiv* von *καλέω* aus dem Zitat eine bedeutende Rolle im neutestamentlichen Kontext von Röm 9–11 spielt, weil der Fokus darauf liegt, dass das *zukünftige* „Erbe“ nicht von der leiblichen Abstammung abhängt. Auch *σπέρμα* wird zum Schlüsselwort und bildet durch die Wiederaufnahme in Röm 9,29, wo Jes 1,9 zitiert wird, eine *Inclusio* (Stegner 1984, 40).

In Röm 9,8 erläutert Paulus das Zitat, indem er die aus den Pescher-Kommentaren bekannte Deuteformel *τοῦτ' ἔστιν* (hebräisch: *פִּשְׁרוֹ צֵל*) verwendet (Longenecker 1999, 24).<sup>173</sup> Wie bereits in Röm 9,6b–7a ist auch Röm 9,8 elliptisch als Nominalsatz formuliert, was ihm einen sentenzartigen Charakter verleiht (Siegert 1985, 126). Paulus deutet das Zitat: Nicht die leiblichen Kinder werden selbstverständlich als Nachkommen anerkannt, sondern nur die Kinder, die aufgrund einer besonderen Verheißung geboren wurden. Durch das Wort *λογίζομαι* für „anerkennen“ ruft Paulus eine Assoziation mit Gen 15,6 hervor, was wiederum einen Bezug zu Röm 4 herstellt (Aageson 1986, 269). Im Zusammenhang des Abraham-Bundes wird zweimal dem rechtmäßigen Erben das Erbe aberkannt und Isaak zuerkannt, der zu der Zeit zwar verheißene, aber noch nicht geboren war: In Gen 15,3–4 ist Eliëser von Damaskus der rechtmäßige Erbe, worauf Fitzmyer (1993, 560) mit Recht hinweist, und in Gen 17,18–19 ist es Ismael. Deshalb kommt die Aussage in Gen 21,12 nicht unerwartet, dass die verheißene Nachkommenschaft Abra-

<sup>172</sup> In Joh 8,33 berufen sich die Juden auf ihre Identität als „Nachkommen Abrahams“ (vgl. Joh 8,37). In Gal 3,29 bezeichnet Paulus die heidenchristlichen Adressaten als „Nachkommen Abrahams“ (vgl. auch Hebr 2,16) und verbindet damit die Teilhabe am „Erbe“.

<sup>173</sup> Obwohl in Röm 9,8 eine in der Vergangenheit ausgesprochene Prophetie (*ἐπαγγελία*) mit der Deuteformel *τοῦτ' ἔστιν* auf die Gegenwart bezogen wird, berücksichtigt Longenecker (1999, 114) diesen Vers nicht bei der Suche nach Parallelen zur Pescher-Auslegung.



hams über Isaak weiter geführt wird statt über Ismael. Isaak ist das „Kind der Verheißung“. Indem Paulus die „Kinder der Verheißung“ mit den „Kindern Gottes“ gleichsetzt, schafft er einen Rückbezug zu Röm 8,21 (Fitzmyer 1993, 561). Die dreifache Häufung des Begriffs σπέρμα in Röm 9,7–8 hebt diesen Begriff als Schlüsselbegriff hervor (Jewett 2007, 572).

Stellvertretend für die unterschiedlichen Nachkommenverheißungen wird nun eine von ihnen herausgegriffen. Dies ist die letzte der Verheißungen, bevor Isaak nach langer Wartezeit endlich geboren wird (Gen 21,1–3). In Kapitel 5.2 wurde gezeigt, dass diese Verheißung aus Gen 18,10.14 zugleich auch den Höhepunkt der Verheißungen darstellt, denn sie gibt erstmalig den exakten Zeitpunkt der Geburt an: κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας. Da die zeitliche Präzisierung εἰς ὥρας im neutestamentlichen Kontext erklärungsbedürftig wäre, kann Paulus sie weglassen (Lindörfer 2006, 117). Paulus verweist also mit dem Zitat auf den Höhepunkt der Verheißungen über die Geburt Isaaks, deren Erfüllung in Gen 21,1–2 betont hervorgehoben wird (καθὰ εἶπεν ... καθὰ ἐλάλησεν ... εἰς τὸν καιρὸν, καθὰ ἐλάλησεν). Dies ist ein deutlicher Beleg dafür, dass Gottes Wort nicht versagt hat. Die Dissoziation zwischen Abrahams „Kindern“ und seinen „Nachkommen“ wird begründet mit der Dissoziation zwischen menschlicher Machbarkeit (τέκνα τῆς σαρκός: Eliëser als der „adoptierte“ Diener und Ismael als der Sohn der Sklavin Hagar) und göttlicher Verheißung (τέκνα τῆς ἐπαγγελίας: Isaak und Jakob).

Die Deutung in Röm 9,8 enthält bereits die Formulierung eines Prinzips, denn Paulus wählt nicht den Singular („das Kind der Verheißung“), sondern den Plural. Ein generalisierend gemeinter Singular wäre an dieser Stelle missverständlich, weil der Ausgangstext bereits von singulären Personen redet. Durch die Formulierung im Plural impliziert Paulus die allgemeine Gültigkeit des an den Söhnen Abrahams beobachteten Sachverhalts.

Um diese Übertragbarkeit zu belegen, wendet sich Paulus der nächsten Generation der Patriarchen zu (Röm 9,10). Wieder formuliert Paulus elliptisch, denn das finite Verb fehlt (Fitzmyer 1993, 561). Jewett (2007, 577) schlägt vom vorherigen Argument her die Ergänzung „empfang eine Verheißung“ vor.

Beim Beispiel von Ismael und Isaak könnte man die Abstammung Ismaels von einer Sklavin dafür verantwortlich machen, dass Isaak vorgezogen wurde. Das wurde auch in der frühjüdischen Literatur zum Teil so dargestellt (s. o. Kapitel 6.6) und entspricht gemeinantikem Denken gegenüber Kindern von Konkubinen. Um die Übertragbarkeit des Erwählungsprinzips zu untermauern, betont Paulus deshalb in Röm 9,10, dass Rebekka von ein und demselben Mann schwanger wurde (Jewett 2007, 578): ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα. Die Formulierung ἐξ ἑνός spielt auf πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ an und stellt auf diese

Weise den Bezug zu der Ausgangsproblematik her. Die Formulierung *κοίτην ἔχειν* ist ein Euphemismus für den Beischlaf oder die Empfängnis (Moo 1996, 579). Paulus schickt die Deutung des folgenden Zitats voraus: Aus der Tatsache, dass die folgende Verheißung an Rebekka erging, *bevor* die Kinder geboren waren, sodass sie weder Gutes oder Böses tun konnten, folgert Paulus, dass allein Gottes Beschluss, den er nach freier Wahl getroffen hat, für die spätere Entwicklung der Zwillinge verantwortlich ist.

Die Formulierung *ἀγαθὸν ἢ φαῦλον* nimmt ein hebräisches Idiom auf, dass im Alten Testament durch die Kombination von *טוב* und *רע* gebildet wird. In der LXX wird es variabel übersetzt. Das erste Beispiel ist der Bericht von Schöpfung und Sündenfall in Gen 2–3, wo vom „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ berichtet wird. Hier steht in der LXX *καλόν/πονηρόν* (Gen 2,9.17; 3,5.22). In anderen Zusammenhängen werden die Begriffspaare *ἀγαθόν/κακόν* (Dtn 1,39; 2 Sam 19,36; Spr 15,3; Jes 7,16; Klg 3,38; vgl. Sir 11,14; 17,7; 39,4; EpJer 6,33) und *ἀγαθόν/πονηρόν* (2 Sam 13,22; 14,17; Koh 12,14; vgl. Mt 22,10) verwendet, in Hebr 5,14 die Begriffe *καλόν/κακόν*. Paulus verwendet zweimal *ἀγαθόν/φαῦλον* (Röm 9,11; 2 Kor 5,10). Beide Male ist in einigen Textzeugen *κακόν* statt *φαῦλον* belegt, was im Alten Testament die häufigste Kombination ist. Die Redewendung bezeichnet durch ihre entgegengesetzten Extreme „alles“ (Gutes und Böses) oder, im negierten Fall, „nichts“ (*weder Gutes noch Böses*). Kleine Kinder zeichnen sich dadurch aus, dass sie weder Gut noch Böse kennen (Dtn 1,39). Paulus greift also dieses hebräische Idiom auf und betont dadurch, dass die Kinder von Rebekka noch nichts getan hatten, was die Wahl Gottes irgendwie hätte beeinflussen können.<sup>174</sup>

Dies stellt Paulus in Röm 9,11 noch einmal explizit heraus: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Das substantivierte Partizip *καλῶν* erinnert an die Gottesprädikation *καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* aus Röm 4,17. Gleichzeitig nimmt Paulus die Vokabel aus dem Zitat Gen 21,12 in Röm 9,7 wieder auf. Der Satz, der in Röm 9,11 begann und durch den erläuternden Einschub unterbrochen wurde, wird jetzt weiter geführt, in dem das folgende Zitat mit *ἐρρέθη αὐτῇ* eingeleitet wird. Logisches Subjekt ist Gott. Das Zitat stammt aus Gen 25,23, wo Rebekka verheißt wird: „Der Ältere wird dem Jüngeren dienen.“ Um die Stichwortverbindung zwischen den Zitaten aus Gen 18,10.14 in Röm 9,9 und aus Gen 25,23 in Röm 9,12 (2. Regel Hillels: *g<sup>c</sup>zērāh šāwāh*) nachvollziehen zu können, muss man den Kontext von Gen 25,23 kennen, denn erst in Gen 25,25 wird das verbindende

<sup>174</sup> Siegert (1985, 127) macht in diesem Zusammenhang auf Hos 12,4 aufmerksam, wo über Jakob gesagt wird, dass er bereits im Mutterleib seinen Bruder betrog, weist jedoch darauf hin, dass es sich dabei wohl um die polemische Variante zur Deutung des Namens „Jakob“ in Gen 25,26 handelt (Siegert 1985, 127 Anm. 53).

Stichwort υἱός genannt (Jewett 2007, 579).<sup>175</sup> Dieses Phänomen ist jedoch nach Stegner (1984, 41) öfter bei der frühjüdischen Schriftauslegung zu beobachten.

Dem Zitat aus Gen 25,23 wird mit der Einleitungsformel καθὼς γέγραπται ein weiterer Beleg aus der Schrift (Mal 1,2–3) hinzugefügt: „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst.“ Bemerkenswert ist der Kontext, aus dem das Zitat stammt. Es handelt sich um einen Dialog zwischen Jahwe und Israel, in dem Gottes Liebe zu seinem Volk in Frage gestellt wird. Zur Bekräftigung seiner Liebe weist Gott auf Jakobs Bruder Esau hin, den er zurückgesetzt habe, während er Jakob vorgezogen habe. Der Kontext des Zitats ähnelt dem von Röm 9–11, wo Gottes Treue und Zuverlässigkeit in Bezug auf Israel auf dem Spiel steht. Die Zurücksetzung Esaus, die sich nach Mal 1,4 auf die Edomiter ausweitet, dient somit als Negativfolie für die Liebe gegenüber Jakob. Durch die Überleitung mit καθὼς γέγραπται erscheint das Zitat als Bestätigung der vorher zitierten Aussage aus Gen 25,23.

Mit dem Zitat aus Mal 1,2–3 hat Paulus die völlige Ungebundenheit Gottes bei seiner Erwählung durch Gesetz und Propheten nachgewiesen (Siegert 1985, 126). Jedoch ist er nun an einem Punkt angekommen, an dem auch die negative Seite der Erwählung Jakobs, nämlich die Verwerfung Esaus, genannt wurde. Und auf dieses Problem bezieht sich das nächste Argument.

Paulus wirft eine rhetorische Frage ein, die die Leser in die Überlegungen einbezieht. Gadenz (2009, 89) bemerkt, dass diese rhetorische Frage und ihre Beantwortung in der Argumentation die Funktion einer These übernimmt mit dem Inhalt: „Gott ist dabei nicht ungerecht.“ Die Formulierung, ob etwa „Ungerechtigkeit bei Gott“ sei, ist nach Siegert (1985, 127, Anm. 56) ein abschwächender Euphemismus. Paulus verneint diesen fiktiven Einwand vehement.

Als Begründung folgt ein Zitat, dessen ursprünglicher Adressat Mose in der Zitateinleitung explizit genannt wird: τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει. Mit Mose wird eine weitere Identifi-

---

<sup>175</sup> Mit Bezug auf Stegner (1984) führt Jewett (2007, 579) weiter aus: „The implications for sonship are rendered more apparent when Stegner’s observation is taken into account that the term ‚son‘ is located in Gen 25,25. He shows that in midrashic discourse, often supporting texts are cited only partially because the writer or speaker assumes that the audience knows the rest by heart and can identify the catchword connections by themselves.“ Stegner (1984, 41) zeigt, dass alle Zitate in Röm 9,6–29 über die drei Stichwörter σπέρμα, καλέω und υἱός miteinander verknüpft sind, wobei die Stichwörter teilweise im nicht zitierten Kontext des Zitats vorkommen. Neben Gen 25,23 in Röm 9,12 gilt dies für Mal 1,2–3 in Röm 9,13, wo das Stichwort καλέω in Mal 1,4 vorkommt, für Ex 33,19b (Röm 9,15) kommt das Stichwort καλέω in Ex 19,33a vor, für Ex 9,16 (Röm 9,17) sieht Stegner die Verbindung über das Stichwort υἱός in Ex 9,26. Im letzten Fall übersieht Stegner die näherliegende Verbindung über ὄνομά μου, das in Röm 9,17 zitiert wird und in der nicht zitierten ersten Vershälfte von Ex 33,19 vorkommt: καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος ἐναντίον σου.

kationsfigur Israels eingeführt.<sup>176</sup> Das Zitat stammt aus der Exoduserzählung, womit Paulus die Patriarchenerzählung verlässt und in eine spätere Phase der Geschichte Israels wechselt. Durch den Bau des Goldenen Kalbs hat das Volk den Bund mit Gott gebrochen. Auf Moses Bitte verschont Gott das Volk vor seinem vernichtenden Gericht und offenbart sich Mose als der, der Barmherzigkeit erweist, wem er will, und Gnade schenkt, wem er will (Ex 33,19). Mose und die Israeliten haben also konkret erlebt, was es heißt, erwählt zu sein und Gnade zu empfangen, obwohl das Volk „Böses“ getan hatte (vgl. Röm 9,11).<sup>177</sup>

Paulus folgert (ἄρα οὖν): „Es liegt nicht an dem, der will, und nicht an dem, der sich anstrengt, sondern an Gott, der sich erbarmt.“ Auch dieser Satz ist elliptisch formuliert. Bullinger (1999, 50) sieht hier einen Rückbezug auf die Erzählung von Jakob und Esau: Isaak „wollte“ Esau segnen, Esau „lief“, um seinem Vater zum Empfang des Segens ein Wildbret zu jagen, aber letztlich setzte sich Gott durch und Jakob erhielt den Segen. Jewett (2007, 572.582) weist auf den rhythmischen und einprägsamen Stil hin, der durch die parallelen Formulierungen (οὐ τοῦ θέλοντος | οὐδὲ τοῦ τρέχοντος | ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος) und dem damit verbundenen *Homoioptoton* gebildet wird (vgl. Bühlmann & Scherer 1994, 18-19). Durch den elliptischen Stil bekommt die Aussage zusätzlich den Charakter einer Sentenz.

Mit der Konjunktion γάρ leitet Paulus in Röm 9,17 eine weitere Begründung zu der These aus Röm 9,14 ein. Die Einleitungsformel zu dem folgenden Zitat vermittelt durch den Gebrauch von λέγειν Unmittelbarkeit (Watson 2004, 45) und lässt das Folgende als direkte Anrede der Leser erscheinen (Siegert 1985, 129), obwohl es explizit als Aussage gegenüber dem Pharao eingeleitet wird. Es folgt ein Zitat aus Ex 9,16, in dem Gott den doppelten Zweck (zweimal ὅπως) erklärt, zu dem er den Pharao bestimmt hat: um seine Macht zu demonstrieren und um seinen eigenen Namen auf der ganzen Erde (oder im ganzen Land) verkünden zu lassen. Die beiden Finalsätze bilden einen Parallelismus, der die göttliche Absicht in dieser Aussage betont.<sup>178</sup>

<sup>176</sup> Nach Falk (2010, 967) wurde Mose jedoch nicht in allen alle frühjüdischen Gruppierungen gleich hoch angesehen, was seine Bedeutung als frühjüdische Identifikationsfigur im Vergleich zu Abraham einschränkt. Zur frühjüdischen Rezeption von Mose vgl. Falk (2010, 967-970).

<sup>177</sup> Harrison (2011, 259-260) beobachtet, dass Paulus die Epiphanie der Gnade Gottes unerwähnt lässt, die in Ex 33,20-22 geschildert wird. Seifrid (2007, 242) nennt als Grund für diesen Sachverhalt die verwerfliche Motivation von Mose: „Moses request was not at heart a longing to know the glory of God’s character, but rather an illegitimate desire to name and know God in a way that would obligate him to Israel.“

<sup>178</sup> Gleichzeitig bilden Teile der Glieder des Parallelismus einen Chiasmus, in dessen Zentrum Gottes Macht und Gottes Name hervorgehoben wird: A: ἐν σοὶ | B: τὴν δύναμίν μου | B’: τὸ ὄνομά μου | A’: ἐν πάσῃ τῇ γῆ. Da der Chiasmus im hebräischen Text durch die Verwendung unterschiedlicher Präpositionen nicht hervortritt, ist diese Wirkung vermutlich nicht beabsichtigt.

Analog zu Röm 9,16 zieht Paulus auch aus diesem Zitat eine Schlussfolgerung (Röm 9,18: ἄρα οὖν): Gott erbarmt sich, über wen er sich erbarmen will, und er verhärtet, wen er verhärten will. Die völlige Ungebundenheit Gottes zeigt sich also nicht nur in der Erwählung unabhängig von Werken, sondern auch in der Verhärtung. Dabei gibt Paulus nicht zu erkennen, ob der Pharao die Verhärtung durch „böse Werke“ provoziert hat (Siegert 1985, 130). Das entspricht der Darstellung in der Exodus-Erzählung, denn schon vor dem ersten Gesuch Moses beim Pharao heißt es dort: „Der Herr aber sagte zu Mose: Wenn du hingehst und nach Ägypten zurückkehrst, so sieh zu, dass du alle die Wunder vor Pharao tust, die ich in deine Hände gegeben habe! Ich aber werde sein Herz verhärten, sodass er das Volk nicht entlassen wird“ (Ex 4,21 LXX.D). Paulus kommt es darauf an, dass Pharaos Verhärtung einem guten Zweck dient, nämlich Gottes Macht zu demonstrieren und seinen Namen bekannt zu machen. Damit dient Pharaos Verhärtung demselben Zweck wie Israels Verschonung vor dem verdienten Gericht: Gottes Macht zu erweisen und seine Ehre darzustellen. Die Doppelung von θέλει betont die Souveränität Gottes und stellt zugleich den Kontrast zum menschlichen Willen heraus, der in Röm 9,16 erwähnt wurde (Jewett 2007, 572)

Aageson (1986, 271) stellt im Blick auf den bisherigen Verlauf der Argumentation fest: „Paul has not succeeded in eliminating the theological difficulty. Arguing that God is sovereign does not establish that he is just.“ Im weiteren Verlauf der Argumentation wird jedoch deutlich, dass Paulus die Souveränität Gottes nicht einführt, um die Ungerechtigkeit Gottes auszuschließen, sondern um zu zeigen, dass die Souveränität Gottes es verbietet, Gott für seine Entscheidungen zur Rechenschaft zu ziehen. Als Schöpfer kann Gott mit seinen Geschöpfen so umzugehen, wie er will (Röm 9,24–25). Gottes Pläne entziehen sich dem Einfluss- und Erkenntnisbereich des Menschen (Röm 11,33–36; vgl. Jes 55,8–9). Jedoch zeigt Paulus, dass Gottes Handeln zu einem guten Ergebnis führt: „Wir“, die Adressaten, gehören zu den Berufenen (Röm 9,24), die sich aus Juden und Nichtjuden zusammensetzen. Wie Pharaos Verhärtung einem guten Zweck diene, so dient auch Israels Verhärtung dem guten Zweck, Nichtjuden Anteil am Heil zu geben (Röm 11,25). Letztlich wird aber ganz Israel gerettet werden (Röm 11,26). Paulus argumentiert vom Ziel her (Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:382–394 [§63–§64]) und zeigt, dass der Verdacht, Gott sei ungerecht, unbegründet und unangemessen ist.

### 8.5 Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 9,6–18

Nachfolgend wird die rhetorische Wirkung von Röm 9,6–18 auf unterschiedliche Lesergruppen untersucht. Da Stanley (2004) nicht auf diesen Abschnitt eingeht, kann bei der

Analyse der Wirkung auf Leser mit maximaler und minimaler Schriftkenntnis nicht wie bei Röm 4 auf seine Beobachtungen zurückgegriffen werden.

### 8.5.1 Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis

Die Aussage, dass Gott innerhalb der Israeliten einen Unterschied macht (Röm 9,6b), kann bei informierten Lesern einige Aspekte aus der Vergangenheit Israels in Erinnerung rufen, wie zum Beispiel die abgestufte Heiligkeit: Die Priester sind Teil des Stammes Levi, der wiederum eine Sonderstellung innerhalb Israels einnimmt. Die Idee, dass es Unterschiede innerhalb Israels gibt, ist Lesern mit maximaler Schriftkenntnis vertraut. Die erstmalige Nennung des Namens Israel kann auch eine Assoziation mit Jakob auslösen, der diesen Namen in Gen 32,20 bekommt.<sup>179</sup>

Informierte Leser können die theologische Bedeutung des Begriffs σπέρμα Ἀβραάμ und seine enge Verbindung mit der Erwählung Israels wahrnehmen. Dadurch werden sie auf die weitere Argumentation vorbereitet, die sich auf Berufung und Erwählung bezieht. Informierte Leser kennen das Zitat aus Gen 21,12 und wissen auch, dass in diesem Kontext von der Verstoßung Ismaels berichtet wird und dass Gott diese Verstoßung, die von Sara ausgeht, unterstützt. Informierte Leser wissen auch um die Verheißungen, die dieser Verstoßung vorausgingen, und dass nicht erst in Gen 21 zwischen Isaak und Ismael unterschieden wird. Da die LXX Isaak in Gen 22,2, abweichend vom hebräischen Text, nicht als „einzigen Sohn“ bezeichnet, sondern als „geliebten Sohn“ (ὁ υἱός σου ὁ ἀγαπητός, ὃν ἠγάπησας), ist fraglich, ob informierte Leser sich dieser pointierten Bezeichnung aus der hebräischen Bibel bewusst sind. Sie wissen aber, dass später in Gen 25,5–6 davon berichtet wird, wie Abraham Isaak beerbt und die anderen Kinder auszahlt und aus dem „Erbland“ wegschickt.

Die Bezeichnung τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (Röm 9,8) wird die wiederholten Verheißungen an Abraham in Erinnerung rufen. Informierte Leser können anhand der Abraham-Erzählung bestätigen, dass Isaaks Geburt verheißend war, Ismaels Geburt jedoch nicht. Auch die konkrete Nachkommen-Verheißung in Hörweite Saras als Höhepunkt der Verheißungen können informierte Leser bestätigen (Röm 9,9).

Informierte Leser können bestätigen, dass ähnlich Rebekka vor der Entbindung eine Verheißung über das spätere Schicksal ihrer Kinder empfing (Röm 9,10–11). Auch die

---

<sup>179</sup> Schlatter ([1935] 1991, 297) geht davon aus, dass mit Ἰσραήλ in der Formulierung οἱ ἐξ Ἰσραήλ Jakob gemeint sei: „Die aus Israel‘ sind die von Jakob Stammenden; hier ist Israel der Name des Stammvaters. Aber nicht alle von ihm Stammenden sind Israel; hier ist Israel der Name derer, die Gottes Volk sind.“ Mit Jewett (2007, 574) ist davon auszugehen, dass Paulus beide Male das Volk Israel meint, jedoch kann die Nennung des Namens eine Assoziation mit Jakob auslösen.

von Paulus nicht betonte Tatsache, dass dabei das Erstgeburtsrecht vertauscht wurde, dürfte informierten Lesern nicht entgehen. Die Tatsache, dass die Verheißung an Rebekka sich nach Gen 25,23a (Röm 9,12) nicht auf die Individuen Esau und Jakob bezieht, sondern auf die Völker, die aus ihnen hervorgehen (siehe dazu Siegert 1985, 126 Anm. 48), wird informierten Lesern plausibel erscheinen lassen, dass dieses Prinzip der Erwählung und Verstoßung auf die Nachkommen, letztlich auch auf das Volk Israel (Röm 9,6b), übertragbar ist. Informierte Leser können den Kontext des Maleachi-Zitats in Röm 9,13 überprüfen und feststellen, dass es thematisch eng mit dem in Röm 9–11 behandelten Thema verbunden ist und dass das Maleachi-Zitat die Prophetie aus Gen 25,23 bestätigt, denn es geht dort nicht um Jakob und Esau als Individuen, sondern um die Israeliten und die Edomiter als deren Nachkommen (Mal 1,1.4).

Informierte Leser können auch bei dem nächsten Zitat (Röm 9,15) den Ursprungskontext überprüfen. Sie werden dabei feststellen, dass das Volk Israel soeben Gottes Erbarmen erlebt hat und dass die Selbstvorstellung Jahwes (Ex 33,19) eng mit diesem Erlebnis – der Verschonung nach erfolgtem Bundesbruch – verklammert ist. Auch das Zitat aus Ex 9,16 (Röm 9,17) können informierte Leser in den Gesamtkontext der Exodus-erzählung einordnen und feststellen, dass die Aussage über Pharaos Verhärtung keine Einzelaussage ist und dass Gott eine gute Absicht mit dieser Verhärtung verfolgte, deren Begünstigte die Israeliten waren.

Informierte Leser werden also die genannten Sachverhalte überprüfen und bestätigen können. Sie werden jedoch auch Aspekte finden, die kritische Einwände rechtfertigen. Paulus verfolgt die Patriarchenerzählung nur bis zu Jakob, von dem das Volk seinen Namen Israel hat. Deshalb sind die Beispiele kein wirklicher Beleg dafür, dass nicht alle, die von „Israel“ abstammen, zu Israel gehören. In den Beispielen, die über die Patriarchenzeit hinausgehen, wird nicht mehr von einer Auswahl *innerhalb* Israels berichtet. Im Gegenteil: Die ursprüngliche Absicht Jahwes, das Volk zu vernichten und nur mit Mose einen neuen Anfang zu machen (Ex 32,10), wird auf Moses Bitte hin nicht umgesetzt (Ex 32,14).<sup>180</sup> Der Pharaos ist kein Israelit und das gesamte Volk Israel zieht aus Ägypten, während die Ägypter dem Gericht Jahwes verfallen.

Auf die Erläuterung, dass die Prophetie über Jakob und Esau unabhängig von deren späterem Verhalten geschah (Röm 9,11), können informierte Leser erwidern, dass diese Verheißung doch nach Gen 25,22 gerade aus dem Anlass gegeben wurde, dass die Kinder sich in Rebekkas Leib „stießen“ und sie deshalb Gott um Auskunft bat (Aageson 1986, 269 Anm. 18). In der LXX wird jedoch das Verb σκιπτάω verwendet, das ein Hüpfen als Aus-

<sup>180</sup> Offensichtlich wäre dies aus Jahwes Sicht eine legitime Option gewesen.

druck von Freude meint (Lust, Eynikel & Hauspie 2003, 557), sodass dieser Einwand von Lesern der LXX nicht zu erwarten ist.<sup>181</sup> Dennoch könnten informierte Leser auf Hos 12,4 verweisen, wo gesagt wird, dass Jakob seinen Bruder bereits im Mutterleib „betrog“ (πτερνίζω). Das Festhalten der Ferse, auf das Hos 12,4 anspielt (LXX.D: „Im Mutterleib ergriff er die Ferse seines Bruders“), findet jedoch während der Geburt, also *nach* der Prophetie an Rebekka, statt, was diesen Einwand abschwächt.

Kritische Leser mit maximaler Schriftkenntnis finden also vieles von dem, was Paulus schreibt, bestätigt. Fassen sie jedoch die Argumentation in Röm 9,7–18 als Nachweis für die Existenz von „Israel in Israel“ auf, dann können sie Paulus entgegenhalten, dass in keinem der genannten Beispiele ein Unterschied *innerhalb* des Volks Israel gemacht wird. Verstehen sie jedoch diese Argumentation als Beleg für Übereinstimmungen zwischen dem Handeln Gottes an den Patriarchen und dem gegenwärtigen Zustand „Israel in Israel“, dann können sie auch diesen Schritt der Argumentation nachvollziehen.

#### 8.5.2 Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis

Leser mit minimaler Schriftkenntnis sind durch die sorgenvolle Einleitung in Röm 9,1–5 darauf vorbereitet, dass Paulus sich nun einer Problematik zuwendet, die mit dem Volk Israel zu tun hat (ἀδελφοί μου, συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα, Ἰσραηλῖται). Jedoch nennt Paulus das genaue Problem nicht. Stattdessen nennt er die Privilegien Israels (Röm 9,4–5; vgl. 3,1–8). In Röm 9,6 weist Paulus auf das Problem hin, das ihn im Blick auf Israel beschäftigt: die Schlussfolgerung, dass Gottes Wort versagt haben könnte.

Leser mit minimaler Schriftkenntnis erfahren durch das Zitat aus Gen 21,12, dass die Nachkommenschaft Abrahams über Isaak definiert wird. Von einem zweiten (bzw. ersten) Sohn Abrahams war bisher im Römerbrief nicht die Rede, aber die Erwähnung von „allen Kindern“ (Röm 9,7) lässt darauf schließen, dass Abraham mehrere Kinder hatte und dass Isaak eines davon ist. Die Syntax lässt Leser mit minimaler Schriftkenntnis erkennen, dass Paulus ein Zitat anführt, jedoch erfahren sie nicht, dass das Zitat aus den heiligen Schriften stammt. Der Inhalt des Zitats lässt auch nicht erkennen, dass Gott selbst der Sprechende ist und dass Abraham der ursprüngliche Adressat ist.

Die zunächst unverständliche Formulierung τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (Röm 9,8) wird unwissenden Lesern durch das Zitat in Röm 9,9 erklärt, das als λόγος ἐπαγγελίας einge-

<sup>181</sup> In *Gen. Rab.* 63,6 wird dagegen das gegenseitige Stoßen der Kinder aus Gen 25,22 als rivalisierendes Kämpfen aufgefasst. Jedoch bezieht sich *Gen. Rab.* 63,6 auf den hebräischen Text, wo das Verb יָצָרָה im *Hitpa'el* verwendet wird, das „sich (gegenseitig) stoßen“ bedeutet (Gesenius 2009, 5:1266–1267).



leitet wird. Die Bezeichnung λόγος lässt ebenfalls darauf schließen, dass es sich hier um ein λόγος τοῦ θεοῦ handelt.

Dass Isaak und Rebekka die nächste Generation der Patriarchen (Röm 9,4) darstellen, kann bei unwissenden Lesern nicht vorausgesetzt werden. Sie erfahren aber durch οὐ μόνον δέ, dass es sich bei dieser Begebenheit um eine Ergänzung zu der vorigen handelt. Und sie erfahren durch die Bezeichnung Isaaks als πατήρ ἡμῶν, dass Isaak zu den Patriarchen gehört. Worauf es Paulus bei dem Zitat aus Gen 25,23 ankommt, wird unwissenden Lesern durch die Einleitung vermittelt, sodass sie auch ohne Kenntnis des Kontexts verstehen, was das Zitat in Röm 9,12 bezwecken soll. Den Inhalt des Zitats werden unwissende Leser nicht verstehen. Sie können aber aus der Einleitung schließen, dass Paulus eine Aussage Gottes zitiert.

Das ergänzende Zitat aus Mal 1,2–3 in Röm 9,13 werden Leser mit minimaler Schriftkenntnis möglicherweise als Ursache für die Erwählung Jakobs auffassen, nicht als Bestätigung der Prophetie. Das verändert jedoch nicht die Wirkung der Zitate als Belege für Gottes nicht zu beeinflussende Erwählung. Durch die Einleitung καθὼς γέγραπται dürfen sie die beiden Zitate miteinander in Verbindung bringen und auch die Namen der Zwillinge erfahren, die bisher ungenannt blieben. Eine Identifikation Jakobs mit Israel können unwissende Leser an dieser Stelle nicht vornehmen.

Aus den bisherigen Ausführungen werden unwissende Leser entnehmen, dass das sprechende Subjekt hinter λέγει in Röm 9,15 Gott selbst ist. In Röm 5,14 haben sie erfahren, dass Mose eine bedeutende Person aus der Vergangenheit ist. Den Zusammenhang zwischen dem Zitat aus Ex 33,19 und dem Bundesbruch werden unwissende Leser jedoch nicht herstellen können. Sie können aus der Einleitung mit γάρ lediglich schließen, dass das Zitat belegen soll, dass Gott nicht ungerecht ist (Röm 9,14). Der Zusammenhang zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gnade und Gottes Gerechtigkeit bleibt jedoch für unwissende Leser unschlüssig.

Ähnlich ist es mit dem Zitat aus Ex 9,16: Auch dieses Zitat dürften unwissende Leser als Beleg für Gottes Gerechtigkeit auffassen, jedoch bleibt der Zusammenhang zwischen Pharaos Verhärtung und Gottes Gerechtigkeit unverständlich. Ohne Kenntnis der Exoduszählung ist es unmöglich, einen Zusammenhang zwischen dem Zitat und der in Röm 9,18 erwähnten Verhärtung herzustellen.

In Röm 9,14–18 können unwissende Leser also nur schwer der Argumentation folgen. Der Zusammenhang zwischen der Souveränität und Gerechtigkeit Gottes bleibt bis hierhin offen und wird erst im weiteren Verlauf geklärt, wo Paulus ohne Rückgriff auf die Vergangenheit Israels deutlich macht, dass Menschen als Geschöpfe Gottes Handeln

nicht hinterfragen können (Röm 9,19–23). Im ersten Teil (Röm 9,6–13) bekommen unwisende Leser genügend Informationen, um der Argumentation des Paulus folgen zu können und zu verstehen, dass Gott bereits früher einen Unterschied zwischen leiblichen Kindern und anerkannten Nachkommen gemacht hat.

### 8.5.3 Die jüdische Perspektive

Jüdische Leser sind durch die Einleitung in Röm 9,1–5 dafür sensibilisiert, dass es um ihr eigenes Volk geht. Durch die Einleitung hat Paulus sie auf der Ebene des *Pathos* angesprochen. Durch die Bezeichnung „meine Brüder“ hat er sich als einen der ihren dargestellt und sie dadurch zusätzlich auf der Ebene des *Ethos* angesprochen. Die Aufzählung der Privilegien Israels ist geeignet, eine positive Erwartung hervorzurufen, verweist aber vor dem Hintergrund des tiefen Bedauerns eher auf das, was auf dem Spiel steht: die Heilsgüter Israels. Diese Aufzählung, die in Röm 3,1–2 abgebrochen wurde, wird nun wieder aufgegriffen: Paulus weiß sehr wohl um die Privilegien von Gottes Volk und misst ihnen Bedeutung bei. Die Argumentation in Röm 9 ist nicht nur formal durch die Aufzählung der Privilegien Israels mit Röm 3 verklammert, sondern auch inhaltlich, denn bereits in Röm 3,3 stellt Paulus die Frage, ob die Untreue Israels die Treue Gottes außer Kraft setzt (Stenschke 2010, 207).

Die Möglichkeit, dass Gottes Wort versagt haben könnte (Röm 9,6a), stößt aufgrund der jüdischen Überzeugung von der absoluten Zuverlässigkeit der Zusagen Gottes auf Ablehnung. Durch die Formulierung mit einem hebräischen Idiom („hinfallen“) spricht Paulus jüdische Leser auf ihrer Ebene an. Die Zusicherung, dass Gottes Wort nicht versagt hat, trifft auf die Zustimmung jüdischer Leser.

Die paradoxe Aussage in Röm 9,6b, dass nicht alle, die aus Israel stammen, zu Israel gehören, erregt zunächst Unverständnis. Die jüdischen Leser verstehen sich als Israeliten und als Nachkommen Abrahams. Nach Dunn (1998, 505–506) definiert die Bezeichnung „Israel“ das Volk durch seine Beziehung zu Gott, während Ἰουδαῖος die Zugehörigkeit zum Land (Judäa) betont.<sup>182</sup> Will Paulus den jüdischen Adressaten ihre Identität und damit ihre besondere Beziehung zu Jahwe streitig machen? Nur die Tatsache, dass Paulus sich selbst als einen der ihren ausgewiesen hat, erlaubt es ihm, diese Identität in Frage zu stellen. Und er wird sich bemühen müssen, seine Aussage mit der Schrift zu begründen (Siegert 1985, 125).

<sup>182</sup> Diese Auffassung bestätigt Harvey (1996, 268.272) in seiner Studie zum Gebrauch der Bezeichnungen „Juden“ (11–103), „Hebräer“ (104–147) und „Israel“ (148–266) in frühjüdischer, rabbinischer und frühchristlicher Literatur.

Mit dem Bezug auf die Abraham-Erzählung knüpft Paulus an ein weiteres Motiv der jüdischen Identität an. Das Zitat aus Gen 21,12 erinnert die jüdischen Leser an ihren Vorfahren Isaak, der trotz des älteren Ismaels den Erstgeburtssegens bekam. Dies war der verheißene „Same“, auf den Abraham so lange gewartet hatte. Er wurde durch Gottes Eingreifen zum rechtmäßigen Erben gemacht, sodass der an Abraham verheißene Segen (Gen 12,1–3) über Isaak weitervermittelt wurde, jedoch nicht über Ismael. Die Formulierung σπέρμα Ἀβραάμ in Röm 9,7 greift eine frühjüdische Selbstbezeichnung auf (vgl. Joh 8,33; 2 Kor 11,22) und dürfte auf jüdische Leser gewinnend wirken. Das Stichwort λογίζομαι in Röm 9,8 erinnert an den Beginn des Abraham-Bundes, in dessen Rahmen der Nachkomme verheißene wurde. Mit dem Zitat aus Gen 18,10.14 erinnert Paulus an die Verheißungen, die Isaaks Geburt vorausgingen, und vergegenwärtigt so den weiteren Kontext der Patriarchenerzählung.

Indem Paulus den Blick in die nächste Generation lenkt (Röm 9,10), kommt er zum letzten der drei Patriarchen, die traditionell in der dreigliedrigen Formel „Abraham, Isaak und Jakob“ genannt werden und somit immer wieder neu die den weiteren Verlauf bestimmende Frühzeit des Volks Israel vergegenwärtigen (Mühling 2011, 79–83). Noch einmal appelliert Paulus an die jüdische Identität, indem er Isaak als „unseren Vater“ bezeichnet. Durch die inklusive Sprache stellt Paulus sich auf die Seite der jüdischen Leser. Die idiomatische Verwendung von „Gut und Böse“ (Röm 9,11) stellt sich sprachlich auf die jüdischen Leser ein. Die Prophezeiung an Rebekka aus Gen 25,23 beziehen die frühjüdischen Leser nicht allein auf das Brüderpaar, sondern auf die Völker, die aus ihnen hervorgingen. Josephus (*Ant* 2.1–3) belegt, dass man die Idumäer als Nachkommen Esaus ansah, so wie sich die Juden als Nachkommen Jakobs verstanden. Ebenso wird auch das Zitat aus Mal 1,2–3 auf die Völker bezogen, nicht nur auf die Einzelpersonen Jakob und Esau.

Möglicherweise hat der Bezug auf Jakob und Esau noch eine versteckte Wirkung auf jüdische Leser. Feldman (1998, 322–324) weist darauf hin, dass im rabbinischen Judentum Esau als Chiffre für Rom verwendet wurde. Vage Anzeichen für diese Gleichsetzung finden sich bereits in der frühjüdischen Literatur. In äthHen 89,12 ist von einem schwarzen Wildschwein die Rede, das von einem weißen Bullen gezeugt wird. Der Bulle ist eine Bezeichnung für Isaak und das Wildschwein für Esau (Uhlig 1984, 685). Da auf dem Feldzeichen mehrerer römischer Legionen ein Wildschwein abgebildet war, sieht Feldman (1998, 323) hier ein Indiz für eine Anspielung auf Rom. Im ersten Jahrhundert n. Chr. war das Wildschwein in den Feldzeichen der Legionen I Italica, II Adiutrix, X Fretensis und XX Valeria enthalten (Le Bohec 1998, 461–462). In 4 Esr 6,7–10 wird Jakobs Festhalten von

Esau Ferse in der Weise gedeutet, dass Esau das vergehende Zeitalter darstellt und Jakob das beginnende, was ebenfalls als Anspielung auf das römische Reich gedeutet wird (Feldman 1998, 323). Good (2010, 781) verweist auf eine ähnliche Anspielung in *Jakobsleiter* 5,8–11, einer pseudepigraphen Erweiterung zu Gen 28 aus dem 1. Jh. n.Chr. (Lunt 1985, 401).<sup>183</sup> Eine Gleichsetzung zwischen Esau und Rom ergab sich auch durch die Allianz Roms mit dem herodianischen Herrscherhaus: Herodes der Große war Idumäer und galt deshalb als Nachkomme Esaus (Kritzer 2009, 35). In der späteren rabbinischen Literatur gibt es deutlichere Gleichsetzungen zwischen Esau und Rom. Langer (2009, 82) vertritt die Auffassung, „dass die Rabbinen die Figur Esaus bewusst mit einem Negativbild aufladen, um die Entwicklung zu zeichnen, die in Rom ihre Vollendung findet“. Wenn diese Gleichsetzung von Esau und Rom bereits Mitte des ersten Jahrhunderts im jüdischen Bewusstsein war, dann könnte dieser Aspekt eine zusätzliche Wirkung auf die jüdischen Leser haben. Juden stellten in der stadtrömischen Gesellschaft eine Minderheit dar, die unter römischer Herrschaft lebte. Wenn diese römische Herrschaft als von Gott „gehasst“ dargestellt wird (Mal 1,2–3; Röm 9,13), dann findet diese Vorstellung sicher die Sympathie jüdischer Leser.

Bei der Untersuchung der frühjüdischen Rezeption von Jakob und Esau wurde gezeigt, dass die Verwerfung Esaus nicht auf göttliche Absicht, sondern auf das lenkende Eingreifen Abrahams und Rebekkas zurückgeführt wird (s. o. 6.7). Dies steht jedoch nicht zwingend im Widerspruch zur Vorsehung Gottes, die dort unerwähnt bleibt. Einen Widerspruch dagegen stellt die Erweiterung des Maleachi-Zitats in LibAnt 32,5 um den Zusatz dar, dass Gott Esau „wegen seiner Werke“ hasste. Die Motivation dieser Erweiterung dürfte die Rechtfertigung des starken Begriffs  $\mu\iota\sigma\acute{\epsilon}\omega$  in Verbindung mit Gott sein.

Die Vorstellung, Gott wäre ungerecht, ist nicht diskutabel für jüdische Leser: Wiederholt wird im Alten Testament die Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben (Dtn 32,4; Esr 9,15; Neh 9,8; Ps 119,137; Dan 9,14). Die euphemistische Formulierung und die sofortige vehemente Ablehnung des Gedankens kommen jüdischem Empfinden entgegen.

Jüdische Leser werden jedoch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht zwangsläufig mit der Gleichbehandlung aller Menschen verbinden, sondern eher damit, dass sich Gott an seinen Bund und die damit zusammenhängenden Versprechen hält (vgl. Kertelge 1980, 786.790; Grünwaldt 1997, 731; Eckstein 2008, 266–279). Der Zusammenhang von Gottes „Gerechtigkeit“ und seiner Bundestreue wird in Neh 9,7–8 deutlich:

---

<sup>183</sup> In *Jakobsleiter* 5,1–4 wird das gegenwärtige Zeitalter mit der Leiter aus Jakobs Traum verglichen. Die zwölf Stufen der Leiter stellen zwölf Perioden des Zeitalters dar. Nach *Jakobsleiter* 5,12–16 werden die Nachkommen Esaus zu einer Weltmacht, die alle Feinde Israels unterwirft (Lunt 1985, 409).

Du bist der Herr, der Gott, du hast (dir) Abram auserwählt, ihn aus dem Lande der Chaldäer herausgeführt und ihm den Namen Abraham verliehen, und du befandest sein Herz treu vor dir und schlossest einen Bund mit ihm, ihm das Land der Kanaanäer ... zu geben und seiner Nachkommenschaft; und du hast deine Worte [λόγοι] wahr gemacht, weil du gerecht [δίκαιος] bist (LXX.D).

Hier wie in Röm 9,14 wird die Gerechtigkeit Gottes mit dem Halten seines Wortes in Zusammenhang gebracht.<sup>184</sup> Jüdische Leser dürften die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes nicht unbedingt mit unterschiedslosem Handeln an allen Personen in Verbindung bringen, sondern mit dem Festhalten Gottes an seinem Bund mit Abraham.<sup>185</sup>

Vor diesem Hintergrund dürften jüdische Leser auch die folgenden Zitate aus der Exoduserzählung für plausibel halten (Röm 9,15.17): Weil Gott zu seinem Wort steht, hat er sich über Israel erbarmt, obwohl das Volk den Sinai-Bund gebrochen hat, denn im Abraham-Bund hatte Gott Abraham zugesagt, das Volk aus Ägypten nach Kanaan zu führen (Gen 15,13–14). Zu diesem „Wort“ steht Gott nun und erweist sich in diesem Sinne als „gerecht“. Dasselbe gilt für Pharaos Verhärtung: Die Bestrafung Ägyptens wird ebenfalls bereits im Abraham-Bund verheißen (Gen 15,14). Gott erfüllt diese Verheißung, indem er den Pharao verhärtet. Auch dadurch erweist sich Gott als „gerecht“, indem er seine Zusage erfüllt. Die Frage nach der „Ungerechtigkeit“ Gottes zielt also im jüdischen Verstehenshorizont in dieselbe Richtung wie die Frage nach der Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen.

Die Botschaft, die jüdische Leser aus Röm 9,6–18 heraushören, lautet also: Gott steht zu seinen Zusagen. Was er sich vorgenommen hat, das setzt er auch um: im Blick auf Isaak, im Blick auf Jakob, im Blick auf Israel und im Blick auf Ägypten. Die Zitatkette in Röm 9,26–29 enthält zwei Zitate, die ihrerseits eine Rezeption des Abraham-Bundes darstellen. Sowohl in Hos 2,1 (Röm 9,26.27) als auch in Jes 10,22–23 (Röm 9,27) ist ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης enthalten, was diese Zitate stichwortartig miteinander verbindet (Lindörfer 2006, 130 Anm. 528). Die Formulierung ist bereits in den Zitatvorlagen eine Rezeption der Verheißung an Abraham in Gen 22,17 (vgl. Gen 32,13): „[W]ahrlich werde ich dich mit meinem Segen segnen und ich werde deine Nachkommenschaft zahlreichst machen, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meeresstrand [τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ

<sup>184</sup> Die andere Seite der Bundesbeziehung betrifft den Menschen. Nachdem Josua in seiner Abschiedsrede (Jos 24) auf die Vergangenheit Israels, beginnend mit der Berufung Abrahams (Jos 24,2), zurückgeblickt und Gottes Heilshandeln vergegenwärtigt hat, fordert er von den Israeliten: „Und nun, fürchtet den Herrn und dient ihm in Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit“ (Jos 24,14 LXX.D). Das Wort Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist der einzige Beleg für die Wortgruppe mit der Wurzel δικ- im Josuabuch und meint hier ein Verhalten, das dem Bund mit Jahwe und der Beziehung zu ihm entspricht.

<sup>185</sup> Zur Diskussion der Frage, ob der Bund eine konzeptionelle Funktion im Römerbrief hat, siehe den Überblick bei Nathan (2009, 463–473).

χειλος τῆς θαλάσσης]“ (LXX.D). Beide Zitate aus der späteren Geschichte Israels beziehen sich also zurück auf die Verheißungen an Abraham.<sup>186</sup>

Die Argumentation in Röm 9,6–18 ist aus jüdischer Perspektive plausibel. Die Überzeugung von der Zuverlässigkeit der Zusagen Gottes, die zu Beginn als *Propositio* vorangestellt wird, und die Überzeugung von Gottes Gerechtigkeit sind jüdische Grundüberzeugungen, die jedoch durch Israels Ablehnung des Messias in Frage gestellt sind. Deshalb muss Paulus sie neu begründen. Dazu greift er auf die Patriarchen- und Exoduserzählung zurück und vergegenwärtigt dadurch die Anfänge Israels. Es wird erkennbar, dass Gott zu seinem Wort steht und in Übereinstimmung mit seinem Bund handelt. Schon damals waren nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams erwählt. Ähnlich ist es in der Gegenwart: Nur die Glaubenden sind Träger der Verheißung. Das stellt aber die Treue Gottes und seines Wortes nicht in Frage.

#### 8.5.4 Die nichtjüdische Perspektive

Durch die Einleitung in Röm 9,1–5 wird nichtjüdischen Lesern signalisiert, dass sie von dem aktuellen Diskurs nicht direkt betroffen sind.<sup>187</sup> Die Sorge, dass das Wort des Gottes der Juden möglicherweise versagt hat, ist nicht ihre eigene Sorge. In Bezug auf Röm 4 wurde bereits dargestellt, dass eine Kenntnis Abrahams kaum vorausgesetzt werden kann, sodass die Bezüge zur Abraham-Erzählung nicht auf den nichtjüdischen Verstehenshorizont treffen.

Kritzer (2009, 31–37) zeigt, dass Esau noch weniger Erwähnung in der antiken paganen Literatur findet als Abraham. Sie nennt vier pagane Autoren, bei denen Esau erwähnt wird. Der einzige vorchristliche Autor unter ihnen ist Alexander Polyhistor aus dem 1. Jh. v. Chr. (Kritzer 2009, 31). Polyhistor erwähnt die Vertauschung des Erstgeburtsegens, indem er sich auf den jüdischen Chronisten Demetrius bezieht (Kritzer 2009, 32). Danach wird Esau nur ein einziges Mal als Vorfahr von Ijob erwähnt und spielt

<sup>186</sup> Das Zitat aus Jes 1,9 in Röm 9,29 spielt durch den Vergleich mit Sodom und Gomorra ebenfalls auf eine Episode aus der Abraham-Erzählung an: Nach der letzten Verheißung von Isaaks Geburt offenbart Gott Abraham seinen Plan, Sodom und Gomorra zu vernichten (Gen 18,17–21), worauf Abraham mit Gott um die Rettung der „Gerechten“ aus Sodom und Gomorra feilscht (Gen 18,22–33). Dass Gott Abraham in seine Absichten einweihet, wird in Gen 18,17–19 eng mit der Erwählung Abrahams verknüpft: „Der Herr aber sagte: Soll etwa ich vor Abraham, meinem Sklaven [τοῦ παιδός μου], verbergen, was ich tue? Abraham aber wird zu einem großen und zahlreichen Volksstamm werden und in ihm werden alle Völker der Erde gesegnet werden. Ich wusste nämlich, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm Anordnungen geben wird, und sie werden die Wege des Herrn bewahren, um Gerechtigkeit und Gericht zu üben, damit der Herr alles an Abraham bewirkt, was er zu ihm gesagt hat“ (LXX.D).

<sup>187</sup> Direkte Relevanz gewinnt die Argumentation für nichtjüdische Leser erst dadurch, dass sie an Christus glauben. Vgl. dazu 8.5.5.

im Gegensatz zu Jakob sonst keine Rolle mehr bei Polyhistor (Kritzer 2009, 33). Bei den anderen paganen Autoren, Herennius Philo, Aelius Herodianus und Celsus wird zwar die gegenseitige Ablehnung der Brüder Jakob und Esau wahrgenommen, jedoch werden weder die Umstände ihrer Geburt noch die damit verbundene Prophetie erwähnt (Kritzer 2009, 33–37). Auch mit diesem Beispiel aus der nächsten Generation der Patriarchen in Röm 9,10–13 trifft Paulus also nicht auf den Verstehenshorizont nichtjüdischer Leser. Außerdem wirkt die Bezeichnung Isaaks als „unser Vater“ (Röm 9,10) ausgrenzend für nichtjüdische Leser.

Anders als jüdische Leser werden nichtjüdische Leser die Frage nach der Ungerechtigkeit Gottes auf seine unterlassene Gleichbehandlung der Brüderpaare beziehen. Die Begründungen mit den Zitaten aus der Exoduserzählung werden nichtjüdischen Lesern nicht plausibel erscheinen. Für nichtjüdische Leser könnten die Beispiele vom Erwählen und Verhärten eher als Belege für die Willkür Gottes wirken. Das dürfte nicht den Respekt nichtjüdischer Leser vor Gott beeinträchtigen, denn auch griechisch-römische Götter handeln willkürlich und werden trotzdem verehrt. Willkür auf Gottes Seite steht jedoch im Widerspruch zu der Konstanz seines Handelns, die Paulus in Röm 9,7–13 darzulegen versucht hat (Siegert 1985, 126–127). Dieser Aspekt verringert die Plausibilität von Röm 9,14–18 für nichtjüdische Leser.

Die erste Identifikationsfigur für nichtjüdische Leser ist der nichtjüdische Pharao. Zwar ist es unwahrscheinlich, dass gebürtige Römer sich mit dem ägyptischen Pharao identifizierten, jedoch wohnten in Rom auch ägyptische Einwanderer (Holdsworth 2009, 69–165), für die diese Identifikation naheliegend ist. Dass speziell der Pharao verhärtet wird, lässt die Argumentation für diese Leser wenig sympathisch erscheinen.

Aus nichtjüdischer Perspektive ist die Argumentation des Paulus weitgehend nicht nachzuvollziehen und teilweise sogar irreführend. Zu den Beispielen aus der Patriarchen- und Exoduserzählung haben sie keinen Bezug. In Röm 9,18 wirkt Gott wie ein willkürlicher Despot, der sich erbarmt, über wen er will, der aber genauso verhärtet, wen er will. Relevanz gewinnt der Diskurs für nichtjüdische Leser erst ab Röm 9,24, wo Paulus deutlich macht, dass die Berufenen (vgl. Röm 9,7.12.25.26) sowohl aus Juden als auch aus Nichtjuden bestehen und dass dies bereits im Alten Testament verankert ist.

#### 8.5.5 Die christliche Perspektive

Durch die Berufung auf das Zeugnis des Heiligen Geistes (vgl. Röm 8,16) und die dreimalige Nennung des Christus in Röm 9,1–5 ist für die Leser erkennbar, dass Paulus aus christlicher Perspektive redet, was ihn mit christlichen Lesern verbindet.

Die Vorstellung, dass Gottes Wort versagt haben könnte, ist vor dem Hintergrund der großartigen Verheißungen am Ende von Röm 8 auch für Christen relevant: Wenn Gott sich nicht an seine Zusagen an Israel gehalten hätte, dann wären auch diese Verheißungen fragwürdig (Stenschke 2010, 213; Moo 2000, 304–305). Doch mit der paradoxen Aussage über Israel in Röm 9,6b lenkt Paulus die Aufmerksamkeit zunächst auf das ethnische Volk Gottes. Die Ausführungen sind im Folgenden aber durch die Bezeichnungen σπέρμα Ἀβραάμ (Röm 9,7) und τέκνα τοῦ θεοῦ (Röm 9,8) sprachlich so offen gehalten, dass christliche Leser sich angesprochen fühlen können, nachdem die Nachkommen Abrahams in Röm 4 durch den (christlichen) Glauben definiert wurden und die Bezeichnung „Kinder Gottes“ für Christen verwendet wurde (Röm 8,16.21).<sup>188</sup>

Durch die Beispiele aus der Patriarchen- und Exoduserzählung, die über sich hinaus auf die Gegenwart hinweisen, werden christliche Leser erneut auf ihre jüdischen Wurzeln verwiesen, wie es bereits in Röm 9,5 durch den Hinweis auf die leibliche Abstammung Christi von den Israeliten geschah. An den Vorfahren Israels lassen sich wichtige Prinzipien ableiten, die Gottes Handeln bestimmen und auch in der Gegenwart gelten. Die genannten Personen (Jakob, Esau, Mose, Pharao) sind jedoch keine christlichen Identifikationspersonen. Durch seine Verbindung mit der Tora könnte Mose sogar aus christlicher Sicht als negativer Antitypus für Christus aufgefasst werden (vgl. Joh 1,17).

Die Argumentation in Röm 9,6–18 spricht nichts spezifisch Christliches an. Eine endgültige Antwort auf die auch für Christen relevante Frage, ob Gottes Wort zuverlässig ist, wird in diesem Teil der Argumentation – bis Röm 9,18 – nicht gegeben. Erst am Ende von Röm 9–11 ist klar, dass Gott zu seinen Zusagen an Israel steht und somit seine Verheißungen an Christen zuverlässig sind. Diese Aussage wird jedoch ohne Begründung mit der Vergangenheit Israels gemacht und als „Geheimnis“ bezeichnet, das Paulus den Adressaten offenbart (Röm 11,25).

#### 8.5.6 Die stadtrömische Perspektive

Die Vorstellung, dass leibliche Nachkommenschaft nicht selbstverständlich auch aner-

<sup>188</sup> Dass mit dem Begriff τέκνα τοῦ θεοῦ nur Juden(-christen) gemeint seien, ist nicht so eindeutig, wie Jewett (2007, 576) es darlegt. Die Bezeichnung τέκνα τοῦ θεοῦ ist alttestamentlich nicht belegt. Im Neuen Testament wird sie ausschließlich für Christen verwendet (Joh 1,12; 11,52; Röm 8,16.21; Eph 5,1; Phil 2,15; 1Joh 3,1.2.10; 5,2). In Joh 11,52 werden die „Kinder Gottes“ sogar im Gegensatz zur „Nation“ der Juden genannt. Auch die synonyme Bezeichnung υἱοὶ θεοῦ (vgl. Röm 8,14 mit Röm 8,16) rechtfertigt keine Beschränkung auf Juden, denn in Röm 9,26 führt Paulus ja gerade diesen Begriff aus Hos 2,1 als Beleg für Gottes Erwählung von Juden und Nichtjuden an. Mit Fitzmyer (1993, 561) ist daher davon auszugehen, dass Paulus in Röm 9,9 Juden und Heidenchristen zusammen als τέκνα τοῦ θεοῦ bezeichnet.



kannte Nachkommenschaft ist, ist in der römischen Gesellschaft bekannt. Neu geborene Kinder waren erst dann Familienmitglieder, wenn der *Pater familias* sie als solche anerkannt hatte (Deißmann-Merten 1998, 413). Ebenso wurde die rechtlich anerkannte Familie von der natürlichen Familie unterschieden (Deißmann-Merten 1998, 412). Wenn etwa ein Paar, dem die Eheschließung verboten war, ein Konkubinat einging, war zwar eine natürliche Familie gegründet worden, die jedoch nicht rechtlich anerkannt war. Römischen Lesern ist die Vorstellung aus Röm 9,6b, dass nicht alle, die aus Israel stammen, zu Israel gehören, nicht fremd. Sie kennen die Notwendigkeit der rechtlichen Anerkennung durch eine übergeordnete Instanz, im genannten Fall durch die Gesetzgebung. Dass diese höhere Instanz in Abrahams Fall Gott selbst ist, verleiht der Anerkennung noch mehr Bedeutung, als wenn sie durch Menschen geschähe.

Der Inhalt des Zitats aus Gen 25,23, der Größere würde dem Kleineren „dienen“ (δουλεύω), könnte bei römischen Lesern eine Assoziation zum Sklavenstand auslösen, dem viele stadtrömische Christen angehörten. Dies vergrößert möglicherweise die Antipathie gegen den „Größeren“ und verstärkt dadurch die Wirkung der Argumentation für römische Leser.

Die römischen Leser dürften die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes auf die (unterlassene) Gleichbehandlung der Brüder Jakob und Esau beziehen. Umso überraschender wirkt die Bekräftigung des Paulus, dass die ungleiche Behandlung nicht aufgrund ihres Verhaltens geschah. Eine gewisse Parallele findet dieser Sachverhalt jedoch im Gründungsmythos Roms (Bendlin 2001, 1130–1133; Hillen 2003, 73–79): Die Zwillinge Romulus und Remus, Söhne des Kriegsgottes Mars, wollen eine Stadt gründen. Als es zum Streit kommt, wer von ihnen über die Stadt herrschen soll, befragen sie die Götter, die ihren Willen durch Vogelflug kundtun sollen. Die Wahl fällt auf Romulus, nach dem die Stadt „Rom“ benannt wird. Die Entscheidung für Romulus und gegen Remus wird, wie bei Jakob und Esau, nicht auf das bisherige Verhalten der beiden zurückgeführt, sondern auf die freie Entscheidung der Götter. Als Romulus die Stadtmauer zu errichten beginnt, springt Remus über die unfertige Mauer, um seinen Bruder zu provozieren. Dieser tötet Remus und droht, dass es jedem Eindringling zukünftig ebenso ergehen würde. Auch hier ist eine Parallele zu den Söhnen Isaaks zu beobachten: Der zurückgestellte Zwilling disqualifiziert sich später durch sein eigenes Verhalten. Mit dem Beispiel von Esau und Jakob kann Paulus also durchaus an Vorstellungen aus der römischen Mythologie anknüpfen, worauf Harrison (2011, 308 Anm. 128) und Wright (2006, 6–7.9–10) verweisen.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Harrison (2011, 194–195.266.322) fasst die Erwähnung „unseres Vaters Isaak“ in Röm 9,10 als Infragestellung der Gründungsmythen Roms auf. Jedoch gibt es in Röm 9 keine Hinweise, die

Die Verbindung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und seinem Erbarmen ist vor dem Hintergrund der Äußerungen Ciceros zur Gerechtigkeit (s.o. 7.5.6) plausibel: Gerechtigkeit bedeutet nicht nur, jeden nach seinem Verhalten zu behandeln, sondern hat auch mit Milde zu tun. Bei seiner Untersuchung des römischen Verständnisses von *iustitia* kommt Holdsworth (2009, 209) zu dem Schluss: „Righteousness was descriptive of continuing a faith-founded relationship with another party, including the gods. Ongoing expression of righteousness as right relationship was the foundation of piety with deity.“ Hier ist zwar das „gerechte“ Verhalten der Menschen im Blick, jedoch schließt Holdsworth (2009, 185) mit Bezug auf Cicero, dass Gerechtigkeit auch als Eigenschaft der Götter angesehen wurde: „Yet since *iustitia* is divinized and deemed ‚the most excellent virtue‘, it seems reasonable to conclude the gods were ‚just‘ or ‚righteous‘ themselves, since these virtues were divine personifications and representations of divine characteristics to be embodied by humanity.“ Vor diesem Hintergrund ist der Hinweis auf Gottes Güte und Erbarmen in Röm 9,16 auch im Sinne Ciceros ein Beleg für Gottes Gerechtigkeit.

Dass ein „guter Zweck“, wie er in Röm 9,17 im Zitat über Pharaos Verhärtung genannt wird – Jahwe will seinen Namen auf der ganzen Erde bekannt machen –, auch Machtausübung rechtfertigt, war zumindest durch die Propaganda des römischen Imperiums bekannt, in der die Unterwerfung fremder Völker mit dem „guten Zweck“ gerechtfertigt wurde, die *Pax Romana* auszubreiten (s.o. 7.5.6). Da die Leser jedoch keine Hintergrundinformation bekommen, weshalb der Pharao verhärtet wurde, bleibt es offen, ob die Verhärtung vom Pharao durch sein Verhalten selbst verschuldet wurde oder nicht.

Vor dem Verstehenshorizont römischer Leser erscheint also die Argumentation in Röm 9,6–18 plausibel. Sie kennen die Unterscheidung von nicht anerkannten und anerkannten Familienmitgliedern trotz leiblicher Abstammung und können die Gnade Gottes mit der Gerechtigkeit Gottes in Verbindung bringen. Aus Gründungsmythos der Stadt Rom kennen sie auch das Phänomen, dass ein Zwilling dem anderen vorgezogen wird, ohne dass sein Verhalten dazu beigetragen hätte. Dass die Verhärtung des Pharaos nicht aufgrund seines Verhaltens geschah, wird aus dem Zitat nicht ersichtlich.

---

diese Sicht rechtfertigen würden. Während sich Paulus in Röm 4,1–16 bemüht, die Vaterschaft Abrahams nicht mehr durch körperliche Verwandtschaft, sondern durch den gemeinsamen Glauben zu definieren, handelt es sich in Röm 9,10 eher um einen beiläufigen Einschub. Die Bezeichnung Isaaks als Vater dürfte deshalb hier lediglich die Zugehörigkeit der jüdischen Adressaten zur Nachkommenschaft Isaaks bekräftigen, ohne auf die Gründungsmythen Roms anzuspähen.

## 8.6 Ergebnisse

Paulus greift in Röm 9,6–18 in erster Linie Fragestellungen auf, die für jüdische Leser Relevanz haben, jedoch auch christliche Leser betreffen, was die Zuverlässigkeit der Verheißungen am Ende von Röm 8 angeht. Es wurde deutlich, dass das römische Verständnis von Familie die Plausibilität von Röm 9,6–13 erhöht. Das alttestamentlich-jüdische Verständnis von Gerechtigkeit als beziehungsorientiertes, bundesgemäßes Handeln, lässt die Argumentation in Röm 9,14–18 plausibel erscheinen. Dass Paulus sich selbst als Jude zu erkennen gibt und sich für das „jüdische“ Anliegen der Apologie Gottes einsetzt, schützt Paulus vor Gegenargumenten von jüdischer Seite, die bei hoher Schriftkenntnis eingeworfen werden könnten. Der größte Widerstand ist bei der Aussage zu erwarten, dass nicht alle, die von Israel abstammen, zu Israel gehören. Hier hält sich Paulus sehr gewissenhaft an das Alte Testament und nimmt damit dessen Autorität für seine Argumentation in Anspruch. Er folgt dabei frühjüdischen Konventionen der Schriftauslegung. Später, ab Röm 9,27, wird Paulus diesen Aspekt anhand des „Restgedankens“ erhärten, der bereits bei den Propheten vorhanden ist.

Es ist nicht zu erwarten, dass jüdische Leser am Ende von Röm 9,6–18 völlig von der Argumentation des Paulus für die Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen an Israel überzeugt sind. Aber es ist zu berücksichtigen, dass dieser Abschnitt erst der Beginn der Argumentation von Röm 9–11 ist (zur rhetorischen Makrostruktur vgl. Kapitel 3).

## 9 RÖMER 11,1–10: GOTT HAT SEIN VOLK NICHT VON SICH GESTOSSEN

In Röm 9,30–10,21 thematisiert Paulus die Tragik des Unglaubens Israels. Am Ende des Abschnitts spitzt sich die Problematik zu, indem die Ablehnung Gottes durch Israel seiner Annahme durch die Nichtjuden gegenüber gestellt wird (Röm 10,20–21). Die Nichtjuden werden als ehemaliges „Nicht-Volk“ bezeichnet, das nun zu Gottes „Volk“ geworden ist. Israel dagegen wird als „widerspenstiges Volk“ beschrieben, dem Gott ohne Erfolg seine Hände einladend entgegenstreckt. Diese Spannung führt unweigerlich zu der Frage, ob die früheren Privilegien nun auf die Nichtjuden übergegangen sind, ob Gott sein Volk von sich gestoßen hat. Treffend formuliert Haacker (2006, 245): „Ist an die Stelle der ausgebreiteten Hände womöglich die geballte Faust getreten, mit der Gott sein Volk mit Schimpf und Schande von sich jagt?“ Dieser Frage geht Paulus in Röm 11 nach.

### 9.1 Übersetzung von Röm 11,1–10 mit Anmerkungen

[1] Ich frage<sup>190</sup> also: Hat Gott etwa sein Volk von sich gestoßen? – Auf keinen Fall! Denn auch ich bin ein Israelit, aus den Nachkommen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin. [2] Gott hat sein Volk nicht von sich gestoßen, das er vorher auserwählt hat. Oder wisst ihr nicht, was die Schrift in `der Erzählung von`<sup>191</sup> Elija berichtet, als<sup>192</sup> er Israel vor Gott verklagt?<sup>193</sup> [3] „Herr, deine Propheten haben sie getötet, deine Altäre haben sie niedrigerissen. Ich<sup>194</sup> allein bin übrig geblieben, und sie trachten mir nach dem Leben. [4] Aber was sagt ihm der Gottesspruch? – „Ich habe mir siebentausend Männer übrig gelassen, die ihr Knie nicht vor Baal<sup>195</sup> gebeugt haben.“ [5] Ebenso gibt<sup>196</sup> es auch in der Gegenwart aufgrund der gnädigen Erwählung `Gottes` einen `übrig gebliebenen` Rest.<sup>197</sup> [6] Wenn

<sup>190</sup> Bei folgender direkter Frage ist λέγω mit „fragen“ zu übersetzen, vgl. Punkt II.1.a. zu λέγω in Bauer-Aland (1988, 953).

<sup>191</sup> Vgl. Eintrag 1.d. zu ἐν in Bauer-Aland (1988, 521).

<sup>192</sup> Die Partikel ὡς ist hier nicht komparativisch, sondern temporal aufzufassen, denn Paulus will die Situation aus der Elija-Erzählung in Erinnerung rufen.

<sup>193</sup> Nach Jewett (2007, 655) ist ἐντυγχάνω ein Fachbegriff für die Anklage vor Gericht.

<sup>194</sup> Wörtlich: „Und ich“.

<sup>195</sup> Wörtlich: „vor der Baal“. Vor dem maskulinen Eigennamen Baal steht der feminine Artikel. Siehe dazu die Analyse der Argumentation unter 9.4.

<sup>196</sup> Diese Übersetzung berücksichtigt den resultativen Aspekt des Perfekts γέγονεν.

<sup>197</sup> Die Ergänzung „übrig geblieben“ verdeutlicht die Beziehung, die durch die Wiederholung desselben Wortstamms in den Wörtern ὑπολείπω (Röm 9,3), καταλείπω (Röm 9,4) und λείμμα

dies aber aufgrund von Gnade 'geschehen ist', dann nicht mehr aufgrund von Werken, denn dann wäre die Gnade keine Gnade mehr.

[7] Was folgt daraus? Wonach Israel gesucht hat, das hat es nicht 'als Gesamtheit' erlangt. Zwar hat ein auserwählter 'Rest' es erlangt, aber die übrigen wurden verhärtet,<sup>198</sup> [8] wie geschrieben steht: „Gott hat ihnen einen Geist gegeben, der sie tief schlafen lässt:<sup>199</sup> 'deshalb haben sie solche' Augen, dass sie nicht sehen, und 'solche' Ohren, dass sie nicht hören – bis zum heutigen Tag. [9] Und David sagt (ψ 68,23–24): „Es werde ihr Tisch<sup>200</sup> zur Falle und zum Fangnetz, zum Ärgernis<sup>201</sup> und zur Vergeltung für sie. [10] Ihre Augen sollen verdunkelt werden, damit sie nicht sehen, und ihren Rücken krümme ständig.“

## 9.2 Alttestamentliche Bezüge in Röm 11,1–10

Die Zitate in Röm 11,3–4 stammen aus der Erzählung von Elija am Horeb (1 Kön 19). Paulus weicht zum Teil erheblich von den heute bekannten Septuagintatexten ab. Die Zitate werden im Anhang (s. u. 11.4) analysiert. Eine ausführliche Diskussion der Abweichungen und ihrer möglichen Ursachen bietet Lindörfer (2006, 179–194). Neben den Zitaten aus 1 Kön 19 gibt es keine weiteren intertextuellen Verknüpfungen zur Elija-Erzählung in Röm 11,1–10.<sup>202</sup> Da die Formulierung von Röm 11,1a.2a jedoch auch auf die Vergangenheit des Volks Israel anspielt, soll sie im Folgenden untersucht werden.

Neben den expliziten Zitaten in Röm 11,3–4 benutzt Paulus in Röm 11,1a.2a eine Formulierung, die in 1 Sam 12,22 und ψ 93,14 ähnlich bezeugt ist, ohne dies jedoch den

---

(Röm 9,5) geschaffen wird.

<sup>198</sup> Mit Recht wendet sich Haacker (2006, 244 Anm. 5) gegen die Übersetzung „sind verstockt“ (LÜ), die statt des Aorists hier das Perfekt erfordern würde.

<sup>199</sup> Der Genitiv *κατανύξεως* wird hier als Genitiv der Richtung und Absicht aufgefasst.

<sup>200</sup> Es ist unklar, was David hier als „Tisch“ bezeichnet. Moo (1996, 683 Anm. 64) nennt drei gängige Deutungen: 1. Eine Anspielung auf den jüdischen Opferkult, 2. eine Anspielung auf die durch Reinheitsgebote exklusive jüdische Tischgemeinschaft, die nach Röm 14,1–15,13 im Zusammenhang mit den Spannungen zwischen den stadtrömischen Christen steht, 3. eine Anspielung auf die jüdische Abhängigkeit vom Gesetz. Weil Paulus nicht auf die Details des Zitats eingeht und im vorliegenden Kontext den Schwerpunkt auf die „Augen, die nicht sehen“ legt (vgl. Röm 11,8), halten Moo (1996, 683) und Wengst (2008, 354–355) eine Festlegung auf eine bestimmte Übertragung von „Tisch“ hier für irrelevant. Gadenz (2009, 235) weist auf die chiasmische Struktur von Röm 2,2b–10 hin (s. u. 9.4), durch die die Altäre in Röm 11,3 mit dem Tisch in Röm 11,9 parallelisiert werden, was für eine Anspielung auf den Opferkult spricht. Zur Bedeutung der Metaphern siehe die Erläuterungen zu Röm 11,9 unter 9.4.

<sup>201</sup> Weil in der ersten Hälfte des Parallelismus (Röm 11,9a) zwei bildhafte Bezeichnungen vorliegen und am Ende der zweiten Hälfte (Röm 11,9b) ein Abstraktum verwendet wird, liegt eine abstrakte Übersetzung von *σκάνδαλον* („Ärgernis“ statt „Stolperfalle“) nahe. Siehe dazu die Analyse des Zitats im Anhang (11.4.4) und dort die Erläuterung in Fußnote 234.

<sup>202</sup> Zur Analyse der Zitate in Röm 11,8–10 siehe Anhang 11.4.

Lesern zu erkennen zu geben. Was Paulus in Röm 11,1 als Frage im Aorist formuliert, ist alttestamentliche Überzeugung für die Zukunft: Gott wird sein Volk nicht verstoßen:

Röm 11,1a:	μη ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;
Röm 11,2a:	οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω
1 Sam 12,22:	οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ
ψ 93,14:	οὐκ ἀπώσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ

In 1 Sam 12 wird die Abschiedsrede Samuels wiedergegeben, die am Übergang von der Richterzeit zur Königszeit steht. Samuel setzte Saul als den ersten König Israels ein (1 Sam 8–10). Die Tatsache, dass Paulus denselben jüdischen Namen trägt wie Saul (Apg 9,4) und wie dieser aus dem Stamm Benjamin stammt (1 Sam 9,1–2; Röm 9,1; Phil 3,5), verbindet den Apostel in besonderer Weise mit dem ersten König Israels (Haacker 2006, 1). Als Samuel sich gegen Ende seines Lebens vom Volk Israel verabschiedet, hält er den Israeliten ihre Sünde vor, anstelle von Gott einen menschlichen König verlangt zu haben (1 Sam 12,17). Gott hatte nach 1 Sam 8,7 gesagt, dass die Israeliten ihn selbst dadurch „verworfen“ hatten (ἐξουθενώω). Als das Volk in 1 Sam 12,18–19 seinen Wunsch nach einem König bereut, ermahnt Samuel die Israeliten in 1 Sam 12,20–21, sich Gott ungeteilt hinzugeben. Darauf folgt die Zusage in 1 Sam 12,22, dass Gott sein Volk nicht verstoßen (ἀπωθέω) werde: „Denn der Herr wird sein Volk um seines großen Namens willen nicht verstoßen, denn aus Güte hat euch der Herr zu seinem Volk erwählt [προσλαμβάνω]“ (LXX.D).<sup>203</sup>

Samuel hat die Rolle des Vermittlers zwischen Jahwe und Israel. Er setzt sich als Einzelner für seine Volksgenossen ein und versichert ihnen, dass er für sie betet (1 Sam 12,12). Dadurch erscheint die Situation Samuels ähnlich wie die des Paulus, der sich ebenfalls für seine „Brüder“ einsetzt und für sie betet (Röm 10,1).

In ψ 93 ruft David Gott um Hilfe an, weil das Volk Israel angefeindet wird (ψ 93,5).<sup>204</sup> Die Anfeindungen kommen aus dem Volk selbst (Hossfeld & Zenger 2000, 654), denn David spricht die Feinde als „Unverständige im Volk“ an (ψ 93,7–8 LXX.D): „Und sie sagten:

<sup>203</sup> Der Vergleich der Kontexte von Röm 11,1–10 und 1Sam 12 beinhaltet auch ironische Gegensätze: Nach 1Sam 15,17–23 wird Saul, der „Gesalbte“ (1Sam 12,3.5: Χριστός), wegen seines Ungehorsams von Gott verworfen, nach Röm 10,14–21 hat Israel Jesus, den Christus, verworfen. Nach 1Sam 8,5 haben die Israeliten Gott als König verworfen, um den anderen Völkern gleich zu sein, indem sie einen menschlichen König haben, nach Röm 10,14–21 unterscheidet sie nun ausgerechnet die Verwerfung des Sohnes Gottes von den anderen Völkern.

<sup>204</sup> Brien (2009, 475–486) kommt zu dem Schluss, dass Paulus im Römerbrief durch die Zitation eines einzelnen Psalmverses oft auf den gesamten Kontext des betreffenden Psalms anspielt (485).

Der Herr wird (es) nicht sehen, und der Gott Jakobs wird (es) nicht begreifen. Begreift doch, ihr Unverständigen im Volk, und, ihr Dummen, wann nehmt ihr Verstand an?“ Dann weist er darauf hin, dass Gott sie zur Rechenschaft ziehen wird (ψ 93,9 LXX.D): „Der, der das Ohr eingepflanzt hat, hört er (etwa) nicht, der, der das Auge geformt hat, beobachtet er (etwa) nicht?“ Die Stichworte οὐς und ὀφθαλμός könnten für Paulus eine gedankliche Brücke zu dem Zitat aus Dtn 29,3 in Röm 11,8 (vgl. ψ 68,24 in Röm 11,10) bilden. Die Überzeugung, dass das Volk trotz der Angriffe eine Zukunft hat, formuliert David mit den Worten Samuels (ψ 93,14–15 LXX.D): „Denn der Herr wird sein Volk nicht verstoßen, und sein Erbe wird er nicht verlassen, bis Gerechtigkeit zum Gericht zurückkehrt, und an ihr alle festhalten, die aufrichtigen Herzens sind.“

Jewett (2007, 654) wertet die Formulierung in Röm 11,2a als Zitat und ordnet es als Hauptbelegtext des Midrasch in Röm 11,1–10 ein. Diese Auffassung ist allerdings problematisch, denn es liegt kein Kennzeichen für ein Zitat vor: Eine Einleitungsformulierung fehlt und syntaktisch fügt sich der Text ohne Bruch in den Kontext von Röm 11,1–2 ein (Koch 1986, 18; Stanley 1992, 147 Anm. 215; Lindörfer 2006, 179 Anm. 684; Gadenz 2009, 180 Anm. 41).<sup>205</sup> Im Anschluss an seine intertextuelle Untersuchung von Röm 11,1–2 räumt Hays (1989, 70) ein, dass eine absichtliche Anspielung auf 1 Sam 12,22 und ψ 93,14 nicht nachweisbar ist. Für eine bewusste Bezugnahme auf 1 Sam 12 spricht jedoch die Beobachtung von Schmid (1999, 77–78), dass innerhalb von Josua bis zum 2. Königsbuch die Erwähnung Jakobs im Zusammenhang mit dem Exodus in 1 Sam 12,8 einzigartig ist. Dadurch wird ein Zusammenhang zwischen der Samuel-Rede, der Patriarchenzeit und dem Exodus hergestellt, auf die Paulus in Röm 9,6–18 eingeht. Mit Recht verweist Hays (1989, 70) darauf, dass die Sprache von Röm 11,1–2 die Sprache der Schrift sei. Als solche hat sie das Potential, von den Lesern, die die Schrift kennen, erkannt zu werden (s. u. 9.5.1).

### 9.3 Aufbau der Argumentation in Röm 11,1–10 (*Dispositio*)

*Propositio*: Rhetorische Frage und Verneinung: Gott hat sein Volk nicht verstoßen .....11,1a  
 1. Phase der *Probatio*: Nein, denn es existiert ein Rest nach Gnade ..... 1b–10  
     1. Beweis: Autobiografisches *Exemplum* ..... 1b  
 Wiederholung der *Propositio* zur Betonung .....2a

<sup>205</sup> Zwar weist Tiwald (2008, 54–55) zu Recht darauf hin, dass wörtliche Zitate nicht immer explizit eingeleitet sind, jedoch liegt in Röm 11,1b.2b durch das unterschiedliche Tempus gegenüber den alttestamentlichen Vorlagen keine wörtliche Übereinstimmung vor, die eine Einordnung von Röm 11,1b.2b als unmarkiertes wörtliches Zitat rechtfertigen würde.

2. Beweis, 1. Teil: Analogie zur Elija-Erzählung: Es gibt einen Rest nach Gnade ..... 2b–6  
 2. Beweis, 2. Teil: Die Übrigen sind verhärtet ..... 7–10

#### 9.4 Argumente und rhetorische Mittel in Röm 11,1–10 (*Inventio* und *Elocutio*)

Die Formulierung λέγω οὖν, mit der der Abschnitt Röm 11,1–10 beginnt, schließt sich an die ähnliche Formulierung ἀλλὰ λέγω in Röm 10,18.19 an, mit der zwei rhetorische Fragen eingeleitet wurden. Auch hier in Röm 11,1 dient λέγω οὖν zur Einleitung einer rhetorischen Frage, die durch οὖν als mögliche Schlussfolgerung aus dem zuvor Gesagten gekennzeichnet wird. Indem Paulus die Frage mit der Partikel μή einleitet, steht die verneinende Antwort auf die Frage jedoch bereits fest (BDR §427,2; vgl. Wengst 2008, 348; Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:217–230 [§39]). Die rhetorische Frage bezieht die Adressaten in die Argumentation mit ein. Zum ersten Mal in Röm 9–11 äußert Paulus in vollem Umfang die Ursache der tiefen Traurigkeit, die er in Röm 9,2 geäußert hat (Siegert 1985, 164).

Die Verwendung einer alttestamentlichen Formulierung gibt der Frage besonderes Gewicht: „Hat Gott etwa sein Volk von sich gestoßen?“ Haacker (2006, 245–246) zeigt mit Verweis auf Am 5,2; 8,2 und Josephus (*Bell* 7.327), dass die Frage nach der Verwerfung Israels durchaus auch innerhalb des Judentums gestellt werden konnte, obwohl zugleich die Überzeugung herrschte, dass Gott seine Erwählten<sup>206</sup> nicht verwirft (Am 9,11–15; 2 Kön 14,27; Jer 31,37).

Paulus verneint diese Frage energisch, indem er die stärkste Form der Verneinung durch μή mit Optativ verwendet (BDR §384). An die Verneinung schließt Paulus eine Begründung (γάρ) an, die angesichts der zur Verfügung stehenden möglichen Begründungen aus der Schrift überraschend wirkt (Jewett 2007, 653): Paulus verweist auf seine eigene jüdische Identität. Nach Hays (1989, 68–69) will Paulus sich durch diese Bemerkung vor dem Verdacht schützen, der geäußerte Gedanke von der Verwerfung Israels sei seine eigene Überzeugung. Plausibler jedoch ist die Auffassung, dass Paulus durch Verweis auf seine eigene jüdische Identität sich selbst als *Exemplum* dafür darstellt, dass Gott Israel nicht aufgegeben haben kann (Gadenz 2009, 230; vgl. §80 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:515–523): Allein die Tatsache, dass Paulus zum Glauben gekommen ist,

<sup>206</sup> M. Elliott (2000) zeigt, dass nicht in allen frühjüdischen Gruppierungen das Volk Israel und die Erwählten gleichgesetzt wurden, sondern „that a Jewish theology of special election existed well in advance of the New Testament period“ (640; kursiv im Original). Bezeugt ist die Vorstellung der speziellen Erwählung jedoch von denen, die sich selbst zu den Erwählten zählten. Wo die Frage nach der Verwerfung Israels gestellt wird (Am 5,2; 8,2 und Josephus, *Bell* 7.327), bezieht sich die Vorstellung von der Erwählung auf das Volk als Gesamtheit.



zeigt, dass Gott sein Volk nicht in seiner Gesamtheit verstoßen haben kann.

Durch drei Bezeichnungen weist Paulus in Röm 11,1b seine Zugehörigkeit zum Volk Israel aus: ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν. Als Israelit zählt sich Paulus zu den (ungläubigen) Israeliten, die er in Röm 9,3–4 als seine Brüder, seine leiblichen Verwandten bezeichnet hat. Zweierlei impliziert die Selbstbezeichnung als Israelit: Trotz ihres Unglaubens gehören die Israeliten immer noch zu Israel (Gadenz 2009, 230) und trotz seines Glaubens an Christus bleibt Paulus ein Israelit, ein Jude (Wengst 2008, 349). Ob sich der Hinweis auf die Abstammung von Abraham (ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ) an dieser Stelle auf die ethnische Abstammung beschränkt (Gadenz 2009, 230) und nur eine „unbroken line of succession“ impliziert (Jewett 2007, 653), ist angesichts des theologischen Gehalts dieser Bezeichnung fragwürdig (s.o. 8.4). Vielmehr will Paulus darauf verweisen, dass er als Israelit zu den rechtmäßigen Empfängern der Abraham-Verheißung gehört. Der Hinweis auf die Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin weist Paulus schließlich eindeutig als Israelit von Geburt an aus, wie Haacker (2006, 247) bemerkt: „ein Proselyt konnte sich zwar als ‚Sohn Abrahams‘ fühlen und sich als Jude bezeichnen, sich aber keinem der zwölf Stämme zurechnen.“ Die Erwähnung des Stammes Benjamin weist außerdem darauf hin, dass Paulus in Röm 11,26 mit „ganz Israel“ das Zwölfstämmevolk meint (Gadenz 2009, 231).

In Röm 11,2a wiederholt Paulus die in Röm 11,1a als verneinte Frage formulierte Propositio, was ihr eine besondere Betonung verleiht (Gadenz 2009, 180). Mit dem angefügten Relativsatz ὃν προέγνων definiert Paulus nicht nur das Volk, sondern nennt eine von zwei Prämissen für die Aussage, Gott habe sein Volk nicht verstoßen (Moo 1996, 674). Die Hauptprämisse wird erst in Röm 11,29 genannt:<sup>207</sup> Unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung durch Gott. Zusammen mit der Nebenprämisse aus Röm 11,2, dass Gott sein Volk zuvor erwählt hat, führt dies zu dem Schluss, dass Gott sein Volk nicht von sich gestoßen haben kann. Die Formulierung in Röm 11,2a greift auf das zurück, was in Bezug auf Christen in Röm 8,29–30 „von solchem ‚Vorhererkennen‘ gesagt worden war“ (Siegert 1985, 165). Gadenz (2009, 179) nennt drei Aspekte, die durch die Propositio deutlich werden: Erstens ist Gott das handelnde Subjekt in Röm 11. Zweitens ist das Hauptobjekt seines Handelns das Volk Israel. Drittens hat Gott sein Volk nicht von sich gestoßen.

In Röm 11,2b–10 folgt eine weitere Begründung für die Propositio aus der Schrift. Die Begründung hat eine chiasmische Struktur, die Gadenz (2009, 186) wie folgt darstellt:

---

<sup>207</sup> Vgl. Gadenz (2009, 234) zur Verbindung zwischen Röm 11,5 und Röm 11,29.

A: Elija klagt gegen Israel (*Israel lehnt Gott ab*: Röm 11, 2b–3)

B: Gott antwortet, dass ein *Überrest* existiert (Röm 11,4)

B': Paulus erläutert, dass auch gegenwärtig ein *Überrest* existiert (Röm 11,5–6)

A': Israel ist verhärtet (*Israel lehnt Gottes Messias ab*: Röm 11,7–10)

Die erste Hälfte des Chiasmus bezieht sich auf die Vergangenheit, während die zweite Hälfte sich auf die Gegenwart zur Zeit des Paulus bezieht (Gadenz 2009, 187). Durch die zentrale Stellung im Chiasmus wird der „Überrest“ in Röm 11,2b–10 betont, und zugleich ermöglicht der chiasmische Aufbau eine Rückkehr zur Thematik des Unglaubens Israels ab Röm 11,11.

Die Begründung in Röm 11,2b–10 enthält vier Schriftzitate. In der Einleitung zum ersten Zitat aus 1 Kön 19,10.14 in Röm 11,3 appelliert Paulus an die Schriftkenntnis der Adressaten und beschreibt knapp den Kontext des Schriftzitats: Es geht um die Anklage Elijas gegen das Volk Israel. Die Antwort Gottes in Röm 11,4 aus 1 Kön 19,18 wird als *χρηματισμός* bezeichnet. Nach Haacker (2006, 248 Anm. 21 und 26) stammen die beiden Begriffe *ἐντυγχάνω* (Röm 11,2b) und *χρηματισμός* (Röm 11,4) aus der Gerichts- und Verwaltungssprache. Damit betont Paulus den Ernst der geschilderten Situation (vgl. §40 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 1:230–236): Der Kläger Elija tritt vor den göttlichen Richter, um dessen Volk zu verklagen. Von dem göttlichen „Urteilsspruch“ zitiert Paulus nur das Ende, übergeht jedoch die Gerichtsandrohung gegen Israel aus 1 Kön 19,15–17 (Wengst 2008, 350). Es kommt Paulus auf die Tatsache an, dass Gott einen Rest übrig gelassen hat. Das Reflexivpronomen *ἐμαυτῷ* in Röm 11,4, das weder in der LXX-Tradition noch in der Tradition des hebräischen Texts bezeugt ist, betont die göttliche Initiative und Zielsetzung bei der Auswahl der Siebentausend (Gadenz 2009, 234 Anm. 225).<sup>208</sup>

Haacker (2006, 249) weist auf einen Sachverhalt hin, der für die Rezeption aus jüdischer Perspektive von Bedeutung sein wird (s. u. 9.5.3): In Röm 11,4 steht vor dem männlichen Eigennamen Baal der weibliche Artikel. Haacker (2006, 249) erläutert:

Wir haben hier ein seltenes Beispiel dafür, dass auch in griechischen Texten die aus dem hebräischen Alten Testament geläufige Unterscheidung von „Ketib“ (Geschriebenes) und Qeré (zu Sprechendes) praktiziert wurde. Beim Vorlesen des Römerbriefs sollte der Götzenname Baal offenbar gar nicht ausgesprochen werden, sondern so, wie im Hebräischen das Wort *בַּשֵּׁת* (Schande) anstelle von „Baal“ gesprochen werden sollte, so sollte im Griechischen wahrscheinlich das Wort *αἰσχύνη* an seine Stelle treten.

Nach Bogaert (2010, 417) wurde diese Erklärung des femininen Artikels, statt „Baal“

<sup>208</sup> Zur möglichen Herkunft des Reflexivpronomens durch Hinzuziehen des Kontexts aus 1 Kön 20, wo ebenfalls die Zahl 7000 vorkommt, vgl. Vanlaningham (1995, 227).

„Schande“ zu lesen, bereits 1881 von Dillmann vorgeschlagen. Bogaert (2010, 429) dagegen argumentiert mit Verweis auf Brockelmann (1908, 420–421) für ein *Femininum deteriorativum*.<sup>209</sup> Da im Hebräischen die Ersetzung von Baal durch *bōšet* praktiziert wurde (Galter 1999, 164) und auch in der LXX Belege für die Ersetzung von Baal durch αἰσχύνη oder εἴδωλον vorhanden sind (Herrmann 1999, 137), ist die Annahme desselben Phänomens in Röm 11,4 zumindest möglich. Haacker (2006, 249) bemerkt in diesem Zusammenhang, Paulus setze offenbar voraus, dass diese Praxis beim Vorlesen des Römerbriefs befolgt und von den Adressaten verstanden würde (vgl. Stanley 1992, 157–158).

Wengst (2008, 352) fasst die Zahl Siebentausend als siebenmal Tausend symbolisch auf: „7 ist die Zahl der Vollständigkeit und Vollkommenheit und 1000 die Zahl der unübersehbar großen Menge.“ Damit liege in diesem „Rest“ eine Tendenz auf das Ganze. Wenn dies tatsächlich zutrifft, dann macht sich Paulus diese versteckte Bedeutung in Röm 11 nicht explizit zunutze. Für ihn ist lediglich das Vorhandensein eines Rests relevant.

Ab Röm 11,5 setzt Paulus die alttestamentliche Erzählung in Bezug zur Gegenwart. Die Folgerungspartikel οὖν leitet eine Schlussfolgerung ein, die sich nicht allein aus dem Zitat ergibt, sondern aus der Kohärenz des vergangenen und gegenwärtigen Handelns Gottes. Die Existenz eines „Rests“ in der Gegenwart – in Röm 11,1b durch die Person des Paulus repräsentiert –, macht die Episode aus der Elija-Erzählung mit der gegenwärtigen Situation Israels vergleichbar: „Die in der Gegenwart Berufenen begründen die Aktualisierbarkeit der Schriftstelle, und die Schriftstelle macht das gegenwärtige Erlebte als Willen Gottes deutbar“ (Siegert 1985, 164–165).

Dass der gegenwärtig bestehende Rest aufgrund von Gottes Initiative besteht, stellt Paulus noch einmal in Röm 11,6 deutlich heraus: εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. Es handelt sich um einen analytischen Schluss (Siegert 1985, 195), der durch seine elliptische Formulierung – das Verb fehlt in den ersten beiden Teilsätzen – formelhaft wirkt. Siegert (1985, 165) macht auf das Wortspiel aufmerksam, das durch die paradoxe Aussage „Gnade nicht mehr Gnade“ entsteht. Gadenz (2009, 188) weist auf die vierfache Häufung des Begriffs χάρις in Röm 11,5–6 hin. Unter den ἔργα müssen hier nicht zwangsläufig die Gesetzeswerke gemeint sein, sondern wie in Röm 9,12 ganz allgemein menschliches Handeln, durch das die göttliche Auswahl nicht beeinflusst wird (siehe auch dort ἐκλογή in Röm 9,11).

<sup>209</sup> In semitischen Sprachen kann ein Substantiv mit einer femininen Wortform kombiniert werden, um Verniedlichung oder Geringschätzung auszudrücken. Dieser Gebrauch des Feminins wird als *Femininum deteriorativum* bezeichnet (vgl. Kienast 2001, 133–134).

Die Frage τί οὖν leitet eine Denkpause ein (Haacker 2006, 250). Die anschließende Feststellung, dass Israel nicht erlangt hat, was es sucht, greift auf Röm 9,31 zurück. Dort wurde die Tatsache allerdings mit der Antithese zwischen Glauben und (Gesetzes-)Werken in Verbindung gebracht, während hier in Röm 11,7 der Gegensatz zwischen „auserwählt“ und „verhärtet“ besteht (vgl. §89 bei Perelman & Olbrechts-Tyteca 2004, 2:585–591). Um die auserwählten Israeliten zu bezeichnen, verwendet Paulus das abstrakte Substantiv ἐκλογή als Metonymie (Gadenz 2009, 188). Durch dieses Stilmittel wird der Zusammenhang zwischen der ἐκλογή χάριτος in Röm 11,5 und den Auserwählten in Röm 11,7, die dies nur durch Gnade sind, hervorgehoben. Während die Auserwählten „es“ – gemeint ist die Gerechtigkeit vor Gott (Röm 9,30–31) – gefunden haben, sind „die Übrigen“ verhärtet worden.

Mit der üblichen Einleitungsformel καθὼς γέγραπται leitet Paulus in Röm 11,8 ein Mischzitat aus Dtn 29,3 und Jes 29,10 ein, das sachlich mit Jes 6,9–10 verwandt ist (Wengst 2008, 353). Während Dtn 29,3 von einem unterlassenen Handeln Gottes berichtet (οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ...), heißt es in Jes 29,10, dass er die Israeliten mit einem „Geist des Tiefschlafs“ getränkt hat, also aktiv gehandelt hat. Beide Zitate sind durch das Stichwort ὀφθαλμοί miteinander verbunden, sodass Paulus die beiden Aussagen zu einer einzigen kombinieren kann. Gottes Vorenthalten eines verständigen Herzens, sehender Augen und hörender Ohren wird auf diese Weise zum gezielten Geben des Betäubungsgeistes, der Blindheit und Taubheit zur Folge hat. Diese Blindheit und Taubheit wird auch in Jes 6,9–10 thematisiert. Der Austausch von ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης (bis zu diesem Tag) in Dtn 29,3 durch ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (bis zum heutigen Tag) hebt den aktuellen Bezug zur Gegenwart der Adressaten hervor. Der Aorist, den Paulus aus Dtn 29,3 anstelle des Perfekts aus Jes 29,10 übernimmt, richtet den Fokus auf das verhärtende Handeln Gottes statt auf das Resultat dieser Verhärtung.

Wie Samuel und Elija haben auch Mose und Jesaja eine Mittlerfunktion für Israel. Dies bildet auch hier eine Parallele zur gegenwärtigen Situation des Paulus: Wie Mose (Ex 32,32) erklärt Paulus seine Opferbereitschaft für seine „Brüder“ (Röm 9,3). Wie Jesaja erlebt Paulus, dass seine Botschaft abgelehnt wird (Jes 6,9–10; Röm 10,18–21).

Dem Mischzitat wird in Röm 11,9–10 ein weiteres Zitat an die Seite gestellt und durch die Einleitungsformel als Aussage Davids identifiziert (vgl. Röm 4,6: Δαυὶδ λέγει). Die Zitate sind durch ὀφθαλμοί miteinander verbunden<sup>210</sup> und bilden ein Haraz-Zitat

<sup>210</sup> Da ὀφθαλμοὶ τοῦ μὴ βλέπειν in Röm 11,8 möglicherweise nicht der Zitatvorlage entstammt, sondern von ψ 68,24 her beeinflusst ist, wäre es nicht korrekt, die gesamte Wortgruppe als verbindende Formulierung anzusehen (vgl. die Analyse der Zitate im Anhang 11.4.3).

(Silva 1993, 637). Beim Haraz-Zitat werden Zitate aus unterschiedlichen Teilen der Schrift wie Perlen an eine Kette aneinandergereiht („pearl stringing“), in Röm 11,8–10 aus allen drei Hauptteilen des hebräischen Kanons: Tora, Propheten und Schriften (Moo 2002, 67). Die nicht sehenden Augen sind nach Haacker (2006, 250) das Hauptanliegen des Zitats. Das Zitat stammt aus  $\psi$  68,23–24 und enthält Davids Fluch gegen seine Widersacher: „Ihr Tisch soll vor ihnen zur Falle werden und zur Vergeltung und zum Anstoß; ihre Augen sollen finster werden, sodass sie nicht (mehr) sehen (können), und krümme stets ihren Rücken“ (LXX.D).

Wengst (2008, 354) urteilt: „Inhaltlich ist dieses Zitat von der Aussage, die es begründen soll, sehr viel weiter entfernt als das erste ... der Bezug der Stelle auf das nicht an Jesus glaubende Israel ist doch gewaltsam.“ Zu einem anderen Urteil kommt Popkes (2010, 331–333), der auf den Kontext des Zitats innerhalb von  $\psi$  68 verweist: Es handelt sich um die Klage eines Einzelnen, der wegen seines Eifers für Gott in eine Notsituation geraten ist ( $\psi$  68,10). Diese Notsituation führt zur Entfremdung von seinen eigenen Volksgenossen bis hin zur engsten Familie ( $\psi$  68,9). Die Einsamkeit und der Eifer für die Sache Gottes stellen den Psalmbeter in eine besondere Nähe zu Elija, der „sehr geeifert“ hat und sich nun als einzig übrig Gebliebener bezeichnet (1 Kön 19,10.14). Während jedoch Elija bei seiner Resignation stehen blieb, mündet  $\psi$  68 in die Überzeugung, dass Gott Zion retten werde und dass die Städte Judas wieder aufgebaut würden ( $\psi$  68,36–37). Zu Recht hält Popkes (2010, 333) es für konsequent, „dass Paulus in seiner Reflexion der heilsgeschichtlichen Stellung Israels Ps 69 [=  $\psi$  68] genau an jener argumentativen Schlüsselstelle zitiert, in der er aus der These über die partielle Verstockung Israels sukzessive die These von der letztendlichen Errettung ganz Israels zu entwickeln beginnt.“

Der Eifer für Gottes Sache, der Elija und David verbindet, kennzeichnet Paulus vor dem Damaskus-Erlebnis als Christenverfolger. Haacker (2006, 248 Anm. 25) verweist dazu auf Gal 1,14 und Phil 3,5. Diese Parallele stellt Paulus jedoch nicht explizit heraus, denn er zitiert weder 1 Kön 19,10a.14a (LXX.D: „Ich habe wahrlich sehr für den Herrn, den Allherrscher, geeifert“) noch  $\psi$  68,10 (LXX.D: „denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt“).

Hossfeld und Zenger (2000, 277) erläutern die Metaphorik in  $\psi$  68,23 wie folgt: Die Feinde des Autors halten Opferfeiern ab und bringen dadurch ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass sie Gott auf ihrer Seite haben. Bei den Opferfeiern wurde das Fleisch auf Matten gelegt, die als „Tisch“ dienten. Dieser „Tisch“, so der Wunsch des Psalmbeters, soll sich nun in eine Falle verwandeln, mit der man Vögel fängt. Zur Vogeljagd wurde ein Netz mit Hilfe von zwei Bügeln flach auf den Boden ausgebreitet, die unter Spannung

standen. Diese Bügel wurden durch ein Stellholz auseinandergehalten, an dem der Köder befestigt war. Wurde das Stellholz durch Berührung des Köders bewegt, schnappten die Bügel zusammen und das Netz umschloss den Vogel.

Mit dem metaphorischen Ausdruck „Beugen des Rückens“ ist Unterdrückung und möglicherweise Sklaverei gemeint (Seifrid 2007, 670). Seifrid (2007, 671) denkt auch an einen Zusammenhang zwischen dem „Beugen der Knie“ vor Baal in Röm 11,4 (κάμπτω) und dem „Beugen des Rückens“ in Röm 11,10 (συγκάμπτω). Allerdings hat Moo (1996, 683) Recht, dass Paulus diese Details der Zitate nicht auf die Adressaten überträgt, sondern dass er den Schwerpunkt auf die „Augen“ legt, die „nicht sehen“. Diese „Blindheit“ führt dazu, dass Israel stolpert, worauf Paulus in Röm 11,11 eingeht (Popkes 2010, 326): Israel stolpert, jedoch ohne zu fallen. Das bedeutet: Die Gegenwart wird lediglich als ein Stolpern auf Israels Weg mit Gott gedeutet. Gott hat sein Volk nicht von sich gestoßen, und es kommt der Tag, an dem „ganz Israel“ gerettet wird (Röm 11,26).

## 9.5 Analyse der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 11,1–10

### 9.5.1 Die Perspektive mit maximaler Schriftkenntnis

Leser mit maximaler Schriftkenntnis sind in der Lage, die Parallelen zwischen Röm 11,1a.2 und 1 Sam 12,22 bzw. ψ 93,14 erkennen. Durch die Kenntnis des narrativen Kontexts von 1 Sam 12 ist es möglich, die Analogie von Israels Verhalten in der Vergangenheit und in der Gegenwart wahrzunehmen (Gadenz 2009, 229): Damals lehnte Israel Gott als König ab (1 Sam 8,7), gegenwärtig lehnt Israel den Christus ab, Gottes Sohn (Röm 1,3–4), der „Herr über alle“ ist (Röm 10,12). Die Kenntnis des unmittelbaren Kontexts von 1 Sam 12,22, nämlich die Begründung der Aussage Samuels, dass Gott sein Volk nicht verstoßen wird, mit der Tatsache, dass Gott es „aus Güte“ (ἐπιεικέως) zu seinem Volk „erwählt“ (προσλαμβάνω) hat (1 Sam 12,22b), bereitet schriftkundige Leser auf die weitere Argumentation über die „Gnadenwahl“ vor.

Die Bezeichnung σπέρμα Ἀβραάμ in Röm 11,1b kann bei schriftkundigen Lesern Assoziationen zu den anderen Vorkommen auslösen, in denen es um das Festhalten an Gottes Verheißungen geht. Der Hinweis auf die Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin kann eine Assoziation zum narrativen Kontext von Ri 20–21 hervorrufen, wo davon berichtet wird, wie Benjamin beinahe ausgerottet worden wäre, sodass nur noch ein „Rest“ (Ri 21,7: ὑπολείπω) übrig blieb (Haacker 2006, 247).<sup>211</sup> Zwar geht die Wiederherstellung des

<sup>211</sup> Möglicherweise deutet dieser Kontext auch bereits auf das Ölbaumgleichnis hin, denn in Ri

Stammes Benjamin nach Ri 20–21 allein auf die Initiative der anderen Stämme zurück und nicht auf die Anordnung Gottes, jedoch geschieht sie auf dem Hintergrund der Erwählung des Volkes Israel, von dem kein Stamm fehlen darf (Ri 21,3.6). Diese Assoziationen, die durch die Selbstbezeichnungen des Paulus ausgelöst werden können, dürften die Plausibilität der autobiografischen Begründung für schriftkundige Leser erhöhen.

Schriftkundige Leser können die Frage οὐκ οἶδατε ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή in Röm 11,2b mit „Ja“ beantworten, was sie einerseits von den schriftunkundigen Lesern abgrenzt und andererseits mit Paulus vereint. Sie werden den narrativen Kontext der Elija-Erzählung am Horeb (Röm 11,3–4) kennen und wissen, dass dies die einzige „Krise“ Elijas ist, von der die Elija-Erzählung berichtet. Weil davon auszugehen ist, dass die wesentlichen Abweichungen des Zitats von den heute bekannten Vorlagen nicht auf Paulus selbst zurückgehen (s. u. 11.4.1–11.4.2), werden schriftkundige Leser die Treue zur Zitatvorlage bestätigen können, sofern sie dieselbe Vorlage haben. Die Korrektur, die Elija durch die Antwort Jahwes erfährt, dürften schriftkundige Leser nachvollziehen und auf die gegenwärtige Situation übertragen können: Der Fokus wird auf den Überrest gelenkt, der auch gegenwärtig existiert und eine große Rolle spielt.

Schriftkundige Leser werden die inhaltliche Verschiebung (Gott handelt nicht zum Positiven – Gott handelt zum Negativen) wahrnehmen, die sich durch die Umstellung von Dtn 29,3 in Röm 11,8 ergibt, jedoch werden sie diese unter Hinzuziehen von Jes 29,10 nachvollziehen und bestätigen können. Auch hier wird der narrative Kontext, die Mose-Rede in Bezug auf den Bund (Dtn 28,69–32,52), in Erinnerung gerufen, in dem der Abraham-Bund und die Landgabe thematisiert werden (Dtn 29,12). Diese Assoziation mit Gottes gnädigem Handeln an Israel wird die Platzierung des Zitats im vorliegenden Kontext noch plausibler erscheinen lassen.

Die Verknüpfung mit dem Zitat aus ψ 68,23–24 in Röm 11,9–10 wird auch hier den Kontext in Erinnerung rufen, in dem David als „Überrest“ seine Widersacher erwünscht. Da die Umstellungen im Zitat den Sinn nicht verändern, werden sie dessen Überzeugungskraft vor schriftkundigen Lesern nicht beeinträchtigen.

Für schriftkundige Leser erhöht der Kontext der Zitatvorlagen die Plausibilität der Argumentation. Jedoch gibt es auch Aspekte, die kritisch beurteilt werden können. Dazu zählt die Auslassung der Tötungsansage zwischen den beiden Zitaten in Röm 11,3–4 (Wengst 2008, 351), die der gnädigen Bewahrung der Siebentausend gegenübersteht und

---

21,15 heißt es nach der Textfamilie B: „Abgehauen (ἐκκόπτω) wurde heute ein Stamm (φυλή) von Israel“ (LXX.D). In Röm 11,24 ist vom „Abhauen“ (ἐκκόπτω) der Zweige (Röm 11,19: κλάδοι) aus dem wilden Ölbaum die Rede.

sehr wohl darauf hindeutet, dass Gott einen Teil des Volks „von sich stößt“. Jedoch richtet sich diese Tötungsansage nicht gegen das gesamte Volk Israel, sondern gegen die Omri-Dynastie, deren Untergang in 2 Kön 9–11 beschrieben wird (Begerau 2008, 99.129).

Auch der Kontext des Zitats aus  $\psi$  68,23–24 kann zu Widerspruch führen, wenn man es als Begründung für die Verhärtung Israels versteht (so Wengst 2008, 354). Fasst man es jedoch allgemein als Illustration für Verhärtung auf, wird es keinen Widerstand hervorrufen. Da Paulus es nicht als Begründung einführt, sondern lediglich als Aussage Davids, ist die zweite Auffassung möglich.

Leser mit hoher Schriftkenntnis werden also der Argumentation im Wesentlichen folgen können. Widerspruch ist eingeschränkt möglich, kann jedoch entkräftet werden. Der Appell an die Schriftkenntnis in Röm 11,2b wirkt für schriftkundige Leser gewinnend.

#### 9.5.2 Die Perspektive mit minimaler Schriftkenntnis

Leser mit minimaler Schriftkenntnis werden die Anspielung auf 1 Sam 12,22 und  $\psi$  93,14 nicht erkennen. Für sie wird aber dennoch die Aussage, dass Gott sein Volk nicht von sich gestoßen hat, verständlich sein. Der Hinweis, dass Paulus zu Abrahams Nachkommen gehört, wird vor dem Hintergrund der vorangegangenen Argumentation in Röm 4 und Röm 9,6–13 als besondere Auszeichnung verstanden, ohne jedoch den Bezug zur Abraham-Verheißung und zur Erwählung des Volks Israel aus diesem Begriff heraus zu hören. Die Bezeichnung als Benjaminiter wird die Echtheit der Abstammung des Paulus vom Volk Israel bezeugen, falls schriftunkundige Leser über die Zusammensetzung des Volks aus zwölf Stämmen unterrichtet sind. Vom Kontext her ist jedenfalls klar, dass Paulus durch diesen Hinweis seine Zugehörigkeit zu Israel belegen will. Eine Assoziation mit der Beinahe-Ausrottung des Stammes Benjamin (Ri 20–21) wird bei schriftunkundigen Lesern nicht ausgelöst.

Durch den Appell an die Schriftkenntnis in Röm 11,2b dürften schriftunkundige Leser eingeschüchtert (Haacker 2006, 248) und ausgegrenzt werden. Jedoch folgt genügend Information über den Kontext des nachfolgenden Zitats, dass auch schriftunkundige Leser der Argumentation folgen können. Sie werden wissen, dass Elia der Redende ist, dass diejenigen, über die er sich beklagt, die Israeliten sind und sie erfahren, dass Elia seine Klage an Gott richtet, sodass ein unbeabsichtigter Bezug des Vokativs  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$  auf Jesus ausgeschlossen ist. Damit haben schriftunkundige Leser genügend Information, um nachvollziehen zu können, worauf es Paulus an dem Zitat in Röm 11,3 ankommt: das Übrigbleiben Elijas. Die Antwort Gottes wird für schriftunkundige Leser als direkte Widerle-



gung der Isolation Elijas verstanden, was Paulus in diesem Zusammenhang auch betont.

Schriftunkundige Leser werden nicht wahrnehmen, dass die Zitatkombination aus Röm 11,8–10 aus allen drei Teilen der Schrift stammt (vgl. Dunn 1988, 2:634). Der Sinn wird jedoch für sie verständlich sein und sie werden nachvollziehen, dass hier von den konkreten Auswirkungen der Verhärtung die Rede ist. Die Verbindung zwischen den Zitaten aus Dtn 29,3 und ψ 68,23–24, die durch die Umstellung von οὐκ ἔδωκεν ... ὁ θεὸς ... ὀφθαλμοὺς βλέπειν zu ἔδωκεν ... ὁ θεὸς ... ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν betont dargestellt wird, ist für schriftunkundige Leser auffällig und lässt sie durch die Wiederholung von ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν wahrnehmen, worauf es Paulus ankommt. Ob schriftunkundige Leser die Metaphorik hinter dem Zitat in Röm 11,9–10 verstehen, ist fraglich. Das Wesentliche der Aussage ist dennoch verständlich.

Auch Leser mit geringer Schriftkenntnis können der Argumentation in Röm 11,1–10 folgen. Sie werden durch den Appell an die Schriftkenntnis abgeschreckt, bekommen aber genügend Hinweise, um zu verstehen, wie die Zitate aus den Schriften mit der Argumentation zusammen hängen. Am Ende von Röm 11,1–10 ist deutlich: Es gibt einen auserwählten Rest – und es gibt die Verhärteten. Beide Gruppen gehen auf Gottes Initiative zurück. Dass die Verhärtung ein vorübergehender Zustand ist, wird erst im weiteren Verlauf der Argumentation ab Röm 11,11 deutlich.

### 9.5.3 Die jüdische Perspektive

Die Frage, ob Gott sein Volk von sich gestoßen habe, hat für jüdische Leser eine direkte Relevanz, denn sie gehören zu diesem Volk. Dass Paulus die Möglichkeit der Verstoßung vehement ablehnt, entspricht jüdischer Überzeugung, die jedoch je nach äußerer Situation in Frage gestellt werden konnte, wie oben gezeigt wurde (s.o. 9.4). Der dreifache Hinweis in Röm 11,1b auf seine Zugehörigkeit zum Volk Israel erhöht die Glaubwürdigkeit des Paulus und legitimiert ihn, die Frage nach der Verstoßung beziehungsweise bleibenden Erwählung Israels zur Diskussion zu stellen. Seine jüdische Abstammung verbindet ihn mit den jüdischen Lesern.

Die Erweiterung der These um den Relativsatz ὃν προέγνω spricht ebenfalls die jüdische Identität an. Moo (1996, 674) verweist auf Am 3,2a: Πλὴν ὑμᾶς ἔγνω ἕκ πασῶν φυλῶν τῆς γῆς. Die Erwählung des Volkes Israel wird auch mit anderen Formulierungen ausgedrückt, sehr eindrücklich in Dtn 7,6–8 (LXX.D):

Denn du bist ein heiliges Volk für den Herrn, deinen Gott, und dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, um ihm ein besonderes Volk unter allen Volksstämmen, die auf der Erde sind, zu sein. Nicht weil ihr zahlreicher als alle Volksstämme seid, hat euch

der Herr erwählt und euch ausgesucht, denn ihr seid weniger als alle Volksstämme, sondern weil euch der Herr liebt und den Eid hält, den er euren Vätern zugeschworen hat, hat euch der Herr mit starker Hand und erhobenem Arm herausgeführt und dich aus dem Haus der Sklaverei befreit, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten.

Wenn Paulus in Röm 11,2a auf die Erwählung Israels zurückgreift, dann bezieht er sich damit zurück auf die Grundlage der Existenz des Volkes. Gott hat sein Volk erwählt, ohne dass dies es verdient hätte, und diesem Sachverhalt verdankt das Volk Israel seine Existenz.

Elija, auf den sich Paulus in Röm 11,3–4 bezieht, ruft nicht nur Erinnerungen an die Vergangenheit Israels hervor, sondern ist auch mit einer eschatologischen Erwartung verbunden (vgl. Mal 3,23), wie in den Evangelien deutlich wird (Mk 6,15; 8,28; 9,11–13; 15,35–36 par.). Die Beschreibung der offenen Absage Israels an Gott in der Klage Elijas ist für jüdische Leser abschreckend. Sie ist allerdings deckungsgleich mit dem, was Paulus bereits durch das Zitat aus Jes 65,2 in Röm 10,21 formuliert hat: Israel hat sich von Gott abgekehrt. Die Antwort Gottes, die in Röm 11,4 zitiert wird, zeigt jedoch, dass dieses Verhalten Israels zur Zeit Elijas nicht zur Folge hatte, dass Gott sein Volk aufgegeben hätte: Er hat sich einen Rest übrig behalten, der ihm treu geblieben ist. Wieder ist es *nicht* die Treue des Rests, der Gottes Handeln beeinflusst, sondern die Treue ist eine Folge von Gottes unverdientem Handeln, genau wie es die Erwählung des Volkes war.

Dass der Götzenname Baal mit dem femininen Artikel versehen ist, um seine Nennung beim Vorlesen zu vermeiden und stattdessen „Schande“ zu lesen (s. o. 9.4 zu Röm 11,4), ist bestenfalls für jüdische Leser verständlich, die diese Praxis kennen, und kommt ihnen entgegen.

In Röm 11,5 lenkt Paulus den Blick auf die Gegenwart und macht deutlich: Auch gegenwärtig hat Gott sich einen Rest übrig behalten, der aufgrund seiner gnädigen Auswahl existiert. Die Konstante ist nicht der Rest, sondern Gottes gnädige Auswahl, auf die bereits in Röm 11,2a hingewiesen wurde. Israel verdankt seine Entstehung Gottes Erwählung, aber auch seine fortwährende Existenz. Das Unverdiente daran wird in Röm 11,6 noch einmal in einer Deutlichkeit herausgestellt, die an Dtn 7,7–8 erinnert. Dadurch wird zugleich dem Missverständnis vorgebeugt, Paulus würde den Unglauben Israels mit dem Baals-Kult gleichsetzen, wodurch er die jüdischen Leser verärgern würde.

Die Dissoziation zwischen den Erwählten und den Übrigen, die verhärtet sind (Röm 11,7) stellt jüdische Leser vor die Frage, zu welcher Gruppe sie gehören. Hier kommt die von mir künstlich getrennte Betrachtung der unterschiedlichen Perspektiven an ihre Grenzen, denn Paulus schreibt an Christen, die, sofern sie Judenchristen sind,

ebenfalls zu den Erwählten gehören.

Die Art, wie Paulus die Zitate in Röm 11,8–10 miteinander verknüpft, entspricht frühjüdischer Praxis. Dass er dabei alle drei Teile des Alten Testaments – Tora (Dtn 29,3), Propheten (Jes 29,10) und Schriften (ψ 68,23–24) – als Haraz-Zitat miteinander kombiniert, ist besonders wirkungsvoll (Silva 1993, 637; Popkes 2010, 330).

Jüdische Leser dürften dadurch gewonnen werden, dass Paulus sich selbst als einer von ihnen identifiziert. Er erinnert an die Anfänge des Volkes, indem er auf dessen Erwählung anspielt und damit auch die weitere Existenz des Volkes Israel begründet. Die Frage, ob Gott sein Volk von sich gestoßen hat, ist am Ende verlagert worden zu der Feststellung, dass Gott einen Teil des Volkes verhärtet hat.<sup>212</sup> Da die Leser, die Paulus im Blick hat, zugleich Christen sind und nicht zu den Verhärteten gehören, hat er zu diesem Aspekt kaum Widerspruch zu erwarten, sondern kann eher damit rechnen, dass sie seine Sorge um ihre „leiblichen Verwandten“ teilen.

#### 9.5.4 Die nichtjüdische Perspektive

Die Eingangsfrage in Röm 11,1, ob Gott sein Volk von sich gestoßen habe, hat keine unmittelbare Relevanz für Nichtjuden.<sup>213</sup> Es handelt sich zunächst um eine speziell jüdische Angelegenheit. Indem sich Paulus als gebürtiger Jude ausweist („Israelit aus dem Stamm Benjamin“), grenzt er sich von den nichtjüdischen Lesern ab und ordnet sich den jüdischen Lesern zu. Da Elija sogar in der frühjüdischen Literatur kaum rezipiert wird (s. o. Kapitel 6.10), ist eine Kenntnis von Elija bei nichtjüdischen Lesern unwahrscheinlich. Dass jedoch das Töten von Propheten und die Zerstörung von Altären eine Gottheit provozieren muss (Röm 11,3), können auch nichtjüdische Leser verstehen (s. u. 9.5.6 zur stadtrömischen Perspektive). Umso überraschender ist die Aussage Gottes in Röm 11,4, er habe sich siebentausend Männer übrig gelassen, die Baal nicht verehrt hätten.

Da die „Auswahl“ in Röm 11,5 beim dortigen Stand der Argumentation aus Juden besteht, hat auch die Aktualisierung der Elija-Erzählung für Nichtjuden keine direkte Relevanz, genauso wie der Hinweis in Röm 11,7, dass die Auswahl nicht aufgrund von Werken existiert. Magisches Denken war in der griechisch-römischen Welt verbreitet (Graf & Johnston 1999, 662–669), nach dem übernatürliche Mächte durch menschliches Verhalten manipuliert werden (Wiggemann 1999, 657). Vor diesem Verstehenshorizont ist es

<sup>212</sup> Diese Feststellung bildet das Pendant zu den Aussagen in Röm 9,30–10,21. Dort war von der Verweigerung Israels gegenüber der Glaubensgerechtigkeit die Rede.

<sup>213</sup> Auf die Relevanz dieser Frage für die Nichtjuden unter den Christen in Rom wird bei der Untersuchung der stadtrömischen Perspektive (9.5.6) eingegangen.

kaum nachvollziehbar, dass das menschliche Handeln *keinen* Einfluss auf die Haltung Gottes gegenüber den Handelnden habe.

Die Zitate in Röm 11,8–10 könnten als Rechtfertigung für die abfällige Haltung von Heiden(christen) gegenüber Juden(christen), die später in Röm 11,18 angesprochen wird, missverstanden werden.

Die Argumentation in Röm 11,1–10 hat also keine direkte Relevanz für nichtjüdische Leser. Paulus grenzt durch den Hinweis auf seine jüdische Abstammung nichtjüdische Leser aus. Vor nichtjüdischem Verstehenshorizont können einzelne Aussagen sogar missverstanden werden.

#### 9.5.5 Die christliche Perspektive

Für Christen hat die Argumentation in Röm 11,1–10 indirekte Relevanz. Wenn Gott sein Volk verstoßen hätte, das er vorher erwählt hat, was ist dann die Erwählung der Christen wert, von der Paulus in Röm 8,29 geschrieben hatte (vgl. Stenschke 2010, 213; Haacker 2006, 17)? Da die Bezeichnung *σπέρμα Ἀβραάμ* in Röm 4,12.16 auf Christen bezogen wurde, verbindet diese Bezeichnung in Röm 11,1b Paulus mit seinen christlichen Lesern. Der Hinweis, dass die Auswahl Gottes nach Gnade geschieht, ist für christliche Leser verständlich, weil sie ihre Erlösung der Gnade verdanken, die Gott durch Christus erwiesen hat (Röm 3,24). Die Verhärtung, die in Röm 11,8–10 thematisiert wird, stellt christliche Leser vor die Frage, ob es ein analoges Handeln Gottes auch an Christen gibt.

#### 9.5.6 Die stadtrömische Perspektive

Der Hintergrund römischer Religiosität kann die Wahrnehmung der Argumentation in Röm 11,1–10 entscheidend beeinflussen. Ein hoher Wert im römischen Selbstverständnis ist die *Pietas*, das Herzstück römischer Götterverehrung (Holdsworth 2009, 46–47). Einen Verstoß gegen die *Pietas* beklagt Elija, wenn er den Israeliten vorwirft, dass sie die Propheten Gottes getötet und seine Altäre zerstört haben. Nach Gall (2006, 85) war Religion für Römer „das, was ihnen das Wohlwollen der Götter und damit den Bestand von Staat, Bürgerschaft und Familie sicherte“.<sup>214</sup> Das gegen Gott gerichtete Handeln der Israeliten dürfte also Entsetzen bei römischen Lesern hervorrufen, wodurch sie die Reaktion Elijas nachvollziehen können.

Die Monolatrie, die Jahwe im ersten Gebot von Israel einfordert, entspricht nicht

---

<sup>214</sup> Dabei waren die Priester verantwortlich für das Wohlwollen der Götter gegenüber dem Staat und der *Pater Familias* für das Wohlwollen gegenüber der Familie (Gall 2006, 90).

römischer Praxis. Die Römer verehrten eine Vielzahl an Göttern. Wenn die Römer ein fremdes Gebiet eroberten, dann wurde üblicherweise die dort herrschende Gottheit in die Stadt Rom geholt, wo ihr ein Tempel errichtet und sie verehrt wurde (Gall 2006, 85). Der oberste Gott über die übrigen Götter des römischen Pantheons war Iuppiter (Graf 1999, 77). Er war der Stadtgott von Rom und der Staatsgott der römischen Republik (Henrichs 2002, 788). Zwischen Baal und Iuppiter besteht eine gewisse Nähe: In Baalbek im Libanon wurde die Lokalgottheit *Baal Beqa* als Iuppiter von Heliopolis verehrt (Niehr 1997, 382). Andererseits gelangten unterschiedliche Baals-Kulte nach Rom, wo Baal mit Iuppiter und anderen Göttern gleichgesetzt wurde (382). Die Gleichsetzung (*interpretatio romana*) beinhaltet nach Klauser (1950a, 1076), dass die griechisch-römischen Götter „als Verwandte Baals empfunden werden und ihnen Namen, Attribute u[nd] ikonographische Gestalt leihen müssen“.<sup>215</sup> Dieser Sachverhalt wirkt sich für Paulus günstig aus, denn dadurch dürfte der Name „Baal“ im römischen Pantheon verdrängt worden sein. Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass römische Leser den Bezug zwischen Baal aus 1 Kön 19 (Röm 11,4) und Iuppiter herstellen können.

Wie verhält es sich jedoch mit der verweigerten Proskynese vor Baal, die in Röm 11,4 geschildert wird? Auch sie könnte aus römischer Sicht als Pietätslosigkeit aufgefasst werden. Zwei Aspekte sind jedoch zu bedenken. Erstens können nur Leser, die den Namen Baal kennen, ihn als Gottheit identifizieren. Bei Unkenntnis könnte hinter dem Namen Baal auch ein menschlicher Herrscher, eventuell sogar ein feindlicher Eroberer, vermutet werden, vor dem die Siebentausend ihre Knie nicht gebeugt haben. Zweitens wird die verweigerte Proskynese auf Gottes Initiative zurückgeführt („Ich habe *mir* siebentausend Männer übrig gelassen“), sodass dieses Verhalten als Pietät gegenüber Jahwe, dem κύριος (Röm 11,3), gedeutet werden muss.

Nach römischem Verständnis waren nur die römischen Herrscher von den Göttern

---

<sup>215</sup> Im „Katalog der Baale“ des RAC (Klauser 1950b, 1068–1101) sind achtzig Lokalgottheiten aufgeführt, die mit Baal identifiziert wurden. Klauser weist darauf hin, dass *Baal Beqa* von den Griechen und Römern „Zeus oder Iuppiter von Heliopolis“ genannt wurde (1072). Er erwägt, dass die bei Rom gefundene Inschrift „I[uppiter] O[ptimus] M[aximus] Angelo Heliopolitano“ auf *Baal Beqa* verweist (1073). Die Gleichsetzung von *Baal-Hamman* mit *Saturn* ist nach Klauser (1950b, 1074) spätestens ab dem 2. Jh. n. Chr. nachweisbar. Durch eine Inschrift aus Rom ist außerdem die Identifikation *Baal-Hammons* mit *Silvanus* belegt (1074). Dem *Baal von Damaskus* setzte unter dem Namen *Iuppiter Optimus Maximus Damascenus* einen Weihstein, der in Rom-Trastevere gefunden wurde (1082). *Baladdiris*, der in Numidien verehrt wurde, wurde als „Deus augustus, sanctus, patrius, dominus“ bezeichnet (1084). *Hadad*, ebenfalls ein Baal, wurde im Westen des Römischen Reichs „meistens unter dem Namen Iuppiter (optimus maximus)“ genannt (1091). Die Belege zeigen, dass der Name *Baal* durch Identifikation mit den griechisch-römischen Gottheiten verdrängt wurde. Auch Herrmann (1999, 132–139) nennt in seinem Artikel zu „Baal“ keine Inschrift aus Rom, in der der Name „Baal“ belegt ist.

erwählt (Harrison 2011, 167). Diese Beschränkung der „Gnadenwahl“ auf die Herrscher hat nach Röm 11,5 für den lebendigen Gott keine Bedeutung: Seine Gnadenwahl umfasst die Glaubenden, wie Harrison (2011, 167) richtig feststellt: „In other words, instead of the Roman ruler being the only person *a diis electus* („chosen by the gods“), the God of Israel had transferred that privilege to the Body of Christ and had sealed its reality for believers with the experience of divine glory in the present.“

Nicht nur in Bezug auf den ideologischen Hintergrund ist Röm 11,1–10 relevant für stadtrömische Leser, sondern auch im Hinblick auf die konkrete Situation der Christen in der Stadt Rom. Die fortwährende Treue Gottes zu Israel, die in diesem Abschnitt thematisiert wird, steht im unmittelbaren Zusammenhang zu den Spannungen zwischen Parteien jüdischer und nichtjüdischer Prägung innerhalb der stadtrömischen Christenheit (vgl. Röm 11,13–24; 14,1–15,13).<sup>216</sup> Dieser Bezug wird durch die Aussage γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα (Röm 11,9) angedeutet, denn die Spannungen zwischen den römischen Christen konkretisieren sich in der gestörten Tischgemeinschaft (Seifrid 2007, 671).

Im weiteren Verlauf der Argumentation spitzt sich das Thema auf den Konflikt in Rom zu (Elliott 1997, 189). Weil Gott an Israel festhält, haben die Heidenchristen in Rom keinen Grund zur Arroganz gegenüber den Juden(christen). Dabei wird deutlich, dass die Verhärtung Israels im Dienst des Rettungshandelns Gottes geschieht und dass die Nichtjuden erst durch die Verhärtung Israels Anteil am Heil bekommen (Elliott (1997, 194–195). Pointiert kommt dieser Aspekt durch das Ölbaumgleichnis (Röm 11,13–24) zum Ausdruck. Im Gegensatz zur üblichen Veredelung eines Ölbaums werden die natürlichen Zweige (ungläubige Juden) abgeschnitten und wilde Triebe (gläubige Nichtjuden) eingepfropft. Dadurch wird der Ölbaum nicht veredelt, sondern verunstaltet (Esler 2003, 121–123). Durch diese Analogie zeigt Paulus den nichtjüdischen Lesern in Rom, dass sie keinerlei Grund zur Überheblichkeit gegenüber Israel haben (Das 2007, 259).

## 9.6 Ergebnisse

Wie in Röm 4 und Röm 9,6–18 sind auch hier in Röm 11,1–10 die jüdischen Leser am direktesten von der Argumentation betroffen. Wieder identifiziert sich Paulus am Anfang der Argumentation mit den Juden. In Röm 4,1 und Röm 9,3.10 geschah dies immer nur indirekt über die Verwandtschaftsverhältnisse: Abraham, „unser Stammvater“ (Röm 4,1), die Israeliten, „meine“ Brüder und „meine“ Verwandten (Röm 9,3) und Isaak, „unser“ Vater (Röm 9,10). In Röm 11,2 bezeichnet sich Paulus nun direkt als Israelit, als Nach-

<sup>216</sup> Zum Konflikt zwischen „Starken“ und „Schwachen“ in Rom vgl. Reasoner (1999), Gäckle (2004) und Toney (2008).

komme Abrahams und als Benjaminit.

In diesem Teil der Argumentation (Röm 11,1–10) macht Paulus deutlich, dass Gott sein Volk zwar nicht von sich gestoßen hat, dass er jedoch einen beträchtlichen Teil der Israeliten verhärtet hat. Diese Verhärtung wird in Röm 11,1–10 genauso wenig auf das Verhalten der Israeliten zurückgeführt<sup>217</sup> wie die Erwählung des „Rests“. Indem Paulus sich an frühjüdische Konventionen der Schriftauslegung hält, ist die Argumentation für jüdische Leser nachvollziehbar. Wie bei Röm 9,6–18 ist jedoch zu bemerken, dass dies nur der erste Teil der zusammenhängenden Argumentation bis zum Ende von Röm 11 ist (s. o. Kapitel 3 zur Makrostruktur), sodass das Argumentationsziel des Paulus an dieser Stelle noch nicht erreicht ist und nicht zu erwarten ist, dass seine jüdischen Leser an dieser Stelle bereits überzeugt sind.

---

<sup>217</sup> Siehe jedoch Röm 9,30–10,21, wo die bewusste Ablehnung Gottes durch Israel thematisiert wird.

## 10 ZUSAMMENFASSUNG UND WÜRDIGUNG

### 10.1 Zusammenfassung

Bevor die Ergebnisse dieser Arbeit zusammengetragen werden, soll zunächst noch einmal der Gang der Untersuchung resümiert werden. Nach dem Einleitungskapitel wurde in *Kapitel 2* die rhetorische Situation des Römerbriefs untersucht. Dabei wurde zunächst die Darstellung der Adressaten in den Blick genommen. Sechs „Rollen“ wurden innerhalb der Adressaten identifiziert. Sie verfügen über viel (1) oder wenig Schriftkenntnis (2), sie haben teilweise jüdischen (3) und teilweise nichtjüdischen Hintergrund (4) und sind Christen (5), die in der Stadt Rom wohnen (6). Diese sechs „Rollen“, die sich in der Praxis überlagern, wurden als Grundlage für die spätere Bewertung der Wirksamkeit der Argumentation mit der Vergangenheit Israels im Römerbrief zunächst künstlich isoliert. Dann wurde untersucht, wie Paulus sich durch seine Selbstdarstellung zu den Adressaten ins Verhältnis setzt, um die Wirksamkeit seiner Argumentation zu unterstützen. Im letzten Teil des Kapitels wurde die Intention des Römerbriefs untersucht, die sich nicht auf einen einzelnen Aspekt reduzieren lässt.

In *Kapitel 3* wurde die rhetorische Makrostruktur des Römerbriefs analysiert, um die Position und Funktion der Rückgriffe auf die Vergangenheit Israels innerhalb der Gesamtargumentation bewerten zu können. In Anlehnung an Jewett (2007) wurden vier Hauptargumente innerhalb des Römerbriefs identifiziert (Röm 1,18–4,25; 5,1–8,39; 9,1–11,36; 12,1–15,13). Die Rückgriffe auf die Vergangenheit Israels befinden sich am Ende des ersten sowie im dritten Argument.

In *Kapitel 4* wurden die Selbstaussagen des Paulus zum Verständnis der Vergangenheit Israels und des Alten Testaments allgemein untersucht. Dabei wurde deutlich, dass Paulus die Schriften Israels nicht vorrangig als *Quelle* des Evangeliums, sondern als *Bezeugung* des Evangeliums präsentiert.

Um die Analyse der Rückgriffe auf die Vergangenheit Israels im Römerbrief vorzubereiten, wurde in *Kapitel 5* der alttestamentliche Kontext der jeweiligen Episoden untersucht. Dieser Kontext dient als Referenzpunkt für das Verhältnis zwischen „Vorlage“ und paulinischer Interpretation. Auf diese Weise wurde der Blick geschärft für die Charakteristika dieser Interpretation.

Nach der Untersuchung des alttestamentlichen Kontexts wurde in *Kapitel 6* die Re-



zeption dieser Episoden in der frühjüdischen Literatur analysiert. Auf diese Weise ist es möglich, Paulus zu seinen zeitgenössischen Auslegern ins Verhältnis zu setzen und zu erkennen, an welchen Stellen Paulus mit frühjüdischen Auslegungen übereinstimmt und wo er andere Akzente setzt.

Nach diesen vorbereitenden Untersuchungen konnte der Hauptteil der Arbeit beginnen. In den *Kapiteln* 7–9 wurden die drei Abschnitte des Römerbriefs analysiert, in denen Paulus mit der Vergangenheit Israels argumentiert: Röm 4,1–25 (*Kapitel* 7), Röm 9,6–18 (*Kapitel* 8) und Röm 11,1–10 (*Kapitel* 9). Die Vorgehensweise und der Aufbau der drei Kapitel ist jeweils gleich: Zunächst erfolgte eine Übersetzung des Abschnitts mit einer Erläuterung der exegetischen Entscheidungen. Dann wurden intertextuelle Bezüge zwischen den Abschnitten im Römerbrief und den alttestamentlichen Episoden untersucht auf die bereits die Nennung von Personen, Orten und Sachen verweist. Danach wurden der argumentative Aufbau und die rhetorische Technik in den Passagen des Römerbriefs untersucht. Diese Untersuchung fand autororientiert statt. Im Anschluss wurde dann die mögliche rhetorische Wirkung aus sechs unterschiedlichen Perspektiven bewertet. Dazu wurde der Text jeweils aus sechs unterschiedlichen Perspektiven gelesen und auf mögliche Reaktionen untersucht. Die Perspektiven sind: schriftkundig, schriftunkundig, jüdisch, nichtjüdisch, christlich und römisch. Diese künstlich isolierte Betrachtung ermöglichte ein Urteil, für welche Adressaten die Argumentation in den Abschnitten des Römerbriefs voraussichtlich am überzeugendsten wirkte.

## 10.2 Ergebnisse

### 10.2.1 Römer 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10: Ein Thema – mehrere Aspekte

Bei der Untersuchung der rhetorischen Makrostruktur wurde gezeigt, an welchen Stellen der Argumentation Paulus auf die Vergangenheit Israels zurückgreift (s.o. Kapitel 3.2). Dies geschieht am Ende des ersten Hauptarguments des Römerbriefs (Röm 1,18–4,25), in dem es um die unparteiische Gerechtigkeit Gottes geht, die im Evangelium zum Ausdruck kommt. Paulus hatte in Röm 1,18–3,20 die negative Seite dieses Aspekts dargestellt und deutlich gemacht, dass alle Menschen ausnahmslos erlösungsbedürftig sind. In Röm 3,21–4,25 wird die positive Seite entfaltet: Durch Glauben an Jesus Christus werden Menschen vor Gott gerechtfertigt. Die Rechtfertigung aus Glauben entfaltet Paulus anhand der Abraham-Erzählung, wobei Gen 15,6 die zentrale Aussage bildet, auf die das gesamte Kapitel bezogen ist.

Im zweiten und vierten Hauptargument des Römerbriefs wird nicht auf die Vergan-

genheit Israels zurückgegriffen (zu Erklärung s. u.). Dafür argumentiert Paulus zweimal im dritten Hauptargument (Röm 9–11) mit Episoden aus der Vergangenheit Israels. Hier geht es um den Sieg der Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium für Israel und die Nichtjuden. Zu Beginn des Arguments erwägt Paulus die Frage, ob Gottes Verheißungen für Israel hinfällig geworden seien. Gegen Ende, am Anfang von Röm 11, erwägt Paulus die Frage, ob Gott sein Volk (zugunsten der gläubigen Nichtjuden) von sich gestoßen habe. Beide Fragen werden unter Rückgriff auf die Vergangenheit Israels vehement verneint.

In allen drei Abschnitten wird das Wesen und der Fortbestand von Gottes Volk thematisiert. Begrifflich verbindet alle drei Abschnitte das gemeinsame Stichwort *σπέρμα Ἀβραάμ*.<sup>218</sup> Die Verbindung zu Abraham ist für Paulus das wesentliche Merkmal für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Unter Berufung auf Gen 15,6 macht Paulus in Röm 4 deutlich, dass diese Verbindung durch den Glauben zustande kommt, wodurch die Nachkommenschaft Abrahams nicht auf die leiblichen Nachkommen beschränkt ist, sondern auf Nichtjuden ausgeweitet wird, die an Christus glauben. In Röm 9,6–18 wird die Nachkommenschaft Abrahams innerhalb seiner leiblichen Nachkommen eingegrenzt: Nur die „Kinder der Verheißung“ sind erwählt und gehören zu „Israel“, womit Paulus nicht die Kirche – so die teilweise verheerende Auslegungsgeschichte (vgl. Thiessen 2010, 17–24) –, sondern einen Teil des Volks Israel meint (Bachmann 2002, 500–512). Am Ende von Röm 9,6–18 ist deutlich, dass Gott sich über bestimmte Menschen erbarmt, während er andere verhärtet. Dass diese Verhärtung nicht nur dem nichtjüdischen Pharao gilt (Röm 9,17–18), sondern dem Großteil der Israeliten, wird erst in Röm 11,7 explizit formuliert. Jedoch deutet sich dieser Sachverhalt durch den Einstieg in Röm 9,6, wo es um das ethnische Israel geht, und die Beschreibung der Ablehnung Gottes durch Israel in Röm 9,30–10,21 bereits an. Nachdem Paulus diese Ablehnung thematisiert und der Annahme der Nichtjuden gegenübergestellt hat, wendet er sich in Röm 11,1–10 der Frage zu, ob Gott sein Volk von sich gestoßen habe. Paulus verneint diese Frage, indem er zunächst auf seine eigene jüdische Identität verweist und deutlich macht, dass auch er zum *σπέρμα Ἀβραάμ* gehört. Dann zeigt er eine Analogie zwischen der Zeit Elias und der gegenwärtigen Situation auf: Es gibt einen gläubigen Überrest, der den Fortbestand des Volks Israel garantiert und somit die Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen verbürgt: Die Verheißungslinie wird fortgesetzt. Neben diesem Überrest gibt es allerdings einen beträchtlichen Teil

---

<sup>218</sup> Das Stichwort *σπέρμα* ist neun Mal im Römerbrief belegt, davon sind sieben Belege in den drei betrachteten Abschnitten zu finden (Röm 4,13.16.18; 9,7[2x].8; 11,1). In allen Fällen handelt es sich um die Nachkommen Abrahams. In den übrigen Belegen (Röm 1,3; 9,29), wird die Nachkommenschaft Davids und die Nachkommenschaft des Volks Israel bezeichnet.

Israels, der von Gott verhärtet wurde. Sowohl die Bewahrung eines Rests als auch die Verhärtung gehen auf Gottes Initiative zurück und werden in Röm 11,1–10 nicht an menschliches Verhalten gekoppelt. Das Kriterium für die Existenz des Rests ist die Gnadenwahl Gottes (Röm 11,5; siehe Röm 9,6–18).

In allen drei untersuchten Abschnitten gibt Paulus die Unterscheidung zwischen dem Volk Israel und den anderen Völkern nicht auf. In Röm 4,11–12; 16 werden sowohl die gebürtigen Israeliten als auch die glaubenden Nichtjuden in die Nachkommenschaft Abrahams eingeschlossen. Dabei ist die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams für Judenchristen doppelt begründet: Sie stammen leiblich von Abraham ab und sind durch den Glauben zusätzlich mit ihm verbunden. In Röm 9,6–18 unterscheidet Paulus zwischen allen, die von Israel abstammen, und denen, die als verheißene Nachkommen Abrahams zu „Israel“ gehören. Dabei sind allerdings nur gebürtige Israeliten im Blick, denn in Röm 9,24 wird weiterhin zwischen Juden und Nichtjuden unterschieden: Die „Gefäße des Erbarmens“ (nicht die Angehörigen „Israels“) sind berufen aus Juden und aus Nichtjuden. Auch in Röm 11,1 sind ausschließlich gebürtige Juden im Blick, da erst in Röm 11,13 die Nichtjuden wieder angesprochen werden.

*Das verbindende Thema der Abschnitte, in denen Paulus sich auf die Vergangenheit Israels bezieht, ist also das Wesen und die Zukunft von Gottes Volk. Das erklärt, weshalb die Vergangenheit Israels an anderen Stellen des Briefs nicht vorkommt. Im folgenden Abschnitt sollen die Beobachtungen zu den alttestamentlichen Episoden zusammen getragen werden, auf die Paulus sich dabei bezieht.*

### 10.2.2 Beobachtungen zu den rezipierten Episoden

Bei der Untersuchung des alttestamentlichen Kontexts wurde beobachtet, dass die rezipierten Episoden aus der Vergangenheit Israels untereinander verknüpft sind (s. o. Kapitel 3.3): Der Abraham-Bund aus Gen 15; 17 deutet bereits auf die Sklaverei Israels in Ägypten und den Exodus hin. Beim Exodus wird auf den Abraham-Bund rekurriert. Der Exodus und die Erzählung von Elija am Horeb sind durch inhaltliche Parallelen miteinander verbunden, die eine Nähe zwischen Elija und Mose herstellen. Die im Römerbrief rezipierten Ereignisse werden in chronologischer Reihenfolge dargeboten: Paulus beginnt in Röm 4 mit Abraham, wobei dessen Nachkommen in Röm 4,13 mit im Blick sind. In Röm 9,6–13 werden dann die nachfolgenden Generationen, Isaak/Ismael und Jakob/Esau, thematisiert. Daraufhin werden in Röm 9,14–18 Ereignisse aus der Exodus-Erzählung aufgegriffen. In Röm 11,1–10 wählt Paulus ein Beispiel aus der Königszeit. Diese chronologische Anordnung der alttestamentlichen Episoden korrespondiert mit dem

neutestamentlichen Kontext, in dem sie rezipiert werden: In Röm 4 steht die Konstitution der Nachkommenschaft Abrahams im Vordergrund, weshalb Paulus hier hauptsächlich auf Abraham eingeht. In Röm 9,6–18 wird weiter verfolgt, wie die Nachkommenverheißung aus Röm 4,17–18 konkret erfüllt wird, nämlich selektiv.<sup>219</sup> Dies ist ein Indiz dafür, dass Gott zu seinem Wort steht. Paulus zeigt in Röm 11,1–10, dass daran auch die spätere Ablehnung Gottes durch Israel nichts ändern kann: Auch gegenwärtig hat Gott sein Volk nicht von sich gestoßen, sodass es eine Zukunft für Gottes Volk gibt. Die chronologische Anordnung der alttestamentlichen Erzählungen deckt sich also mit dem chronologischen Aufbau der Themen im Römerbrief, was eine Absicht von Paulus erkennen lässt.

Betrachtet man die alttestamentlichen Ereignisse und Anspielungen aus Röm 4,1–25, 9,6–18 und 11,1–10 gemeinsam, dann fällt auf, dass sie alle durch den Kontext des Bundes miteinander verknüpft sind. Dabei wird der Bundesbegriff im Römerbrief (wie im Neuen Testament generell) kaum verwendet (Haacker 2006, 114). Neben Röm 9,4 und 11,27 gibt es keine explizite Nennung von διαθήκη im Römerbrief. Dennoch stehen alle rezipierten Erzählungen im Zusammenhang mit Bundesschlüssen: Den Hintergrund zu Röm 4 bildet der Abraham-Bund aus Gen 15 und 17. Die Erfüllung der mit diesem Bund verknüpften Nachkommenverheißung wird in Röm 9,6–13 weiter verfolgt. Unterstützt wird die Bundesthematik durch den Begriff σπέρμα Ἀβρααμ, der alttestamentlich mit dem Abraham-Bund verbunden ist. Der Exodus, der im Hintergrund von Röm 9,14–18 steht, gehört zur Erfüllung der Landverheißung aus Gen 15 und 17. Das Zitat aus Ex 33,19 in Röm 9,15 stammt aus dem Kontext des Bundesbruchs am Sinai. Auch die Episode aus der Elija-Erzählung steht im direkten Kontext des Bundes(bruchs), wie in dem nicht zitierten Teil von 1 Kön 19,14 deutlich wird: ἐγκατέλιπον τὴν διαθήκην σου οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ. Paulus geht also hintergründig auf unterschiedliche Bündnisse ein, konkret auf den Abraham-Bund und den Sinai-Bund, durch die die alttestamentlichen Erzählungen miteinander verknüpft sind.<sup>220</sup> Auf die Bedeutung dieser Beobachtung für die paulinische Hermeneutik wird unter 10.2.5 eingegangen.

Neben diesen verbindenden Aspekten gibt es auch charakteristische Elemente, die den Rückgriff auf die Vergangenheit Israels in jedem der untersuchten Abschnitte kennzeichnen:

- Die Ausführungen in Röm 4,1–25 sind von der Auslegung von Gen 15,6 bestimmt. Ne-

<sup>219</sup> Eine chronologische Reihenfolge beobachtet Lindörfer (2006, 114) innerhalb von Röm 9,6–18.

<sup>220</sup> Zu alttestamentlichen Bundesschlüssen zwischen Gott und Menschen vgl. Scott (2010, 491–494).

ben Abraham wird auch auf David zurückgegriffen, jedoch nur, um die Aussage aus  $\psi$  31,1–2 auf Abraham zu beziehen. Während der erste Teil von Röm 4 aus Beobachtungen zur Abraham-Erzählung besteht und daraus die Relevanz für die Gegenwart ableitet, werden diese Beobachtungen im zweiten Teil von Röm 4 auf die Intention Gottes zurückgeführt (s. o. Kapitel 7.4).

- Charakteristisch für Röm 9,6–18 ist die ausschließliche Zitation von direkter Rede Gottes (s. o. Kapitel 8.2, 8.4 und Anhang 0). Da der Abschnitt sich mit der Zuverlässigkeit von Gottes Wort beschäftigt, ist es konsequent, dass Paulus mit dem direkten Reden Gottes argumentiert. Die Episoden, auf die Paulus zurückgreift, umfassen den Zeitraum von Abraham bis zum Exodus, wobei nur markante Ausschnitte herausgegriffen werden und lange Zeitspannen übersprungen werden.
- Das Besondere an Röm 11,1–10 ist, dass Paulus auf alttestamentliche Episoden zurückgreift und sprachlich anspielt, die Parallelen zu seiner eigenen Situation beinhalten (s. o. Kapitel 9.4). Da Paulus in Röm 11,1 auf seine eigene Person und seine jüdische Identität verweist, lädt der Abschnitt ein, Parallelen zwischen Paulus und den alttestamentlichen Gestalten zu finden, auf die explizit oder implizit zurückgegriffen wird. Explizit werden Benjamin (Röm 11,1), Elija (Röm 11,2) und David (Röm 11,9) genannt. Durch den Zusammenhang mit Zitaten oder Anspielungen stehen aber auch implizit Samuel (Röm 11,1a.2a), Mose und Jesaja (Röm 11,8) im Hintergrund von Röm 11,1–10. Mit Elija und David verbindet Paulus der Eifer für Gott, der ihn vor dem Damaskus-Erlebnis zum Christenverfolger werden ließ (vergleiche 1 Kön 19,10.14;  $\psi$  68,10 mit Phil 3,6; Gal 1,14; Apg 22,3). Die Treue eines einzelnen Israeliten zu Gott angesichts der Untreue des Volks Israel kennzeichnet Paulus ähnlich wie Mose, Samuel, David, Elija und Jesaja. In Röm 9,3 erklärt Paulus seine Opferbereitschaft für seine „Brüder“ ähnlich wie früher Mose (Ex 32,32). Paulus betet für die Israeliten (Röm 10,1) wie Samuel (1 Sam 12,12). Er beteuert ähnlich wie Samuel seine Rechtchaffenheit mit Berufung auf den „Gesalbten“ ( $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ), womit Paulus Jesus meint (Röm 9,1) und Samuel König Saul (1 Sam 12,3.5). Der Bezug zwischen dem Stamm Benjamin und der gegenwärtigen Situation Israels besteht darin, dass nach Ri 20–21 dieser Stamm beinahe ausgerottet worden wäre und nur durch einen „Rest“ weiter existierte. Besonders in Röm 11,1–10 stellt Paulus sich implizit in Kontinuität mit den früheren Vermittlern zwischen Jahwe und Israel. Vor allem die Personen und Zitate, die im Zusammenhang mit dem Eifer stehen, dürften Paulus aus seiner Frühzeit vertraut sein und sein früheres Selbstverständnis beeinflusst haben. Diese Beobachtungen führen zu der weiterführenden Beobachtung, wie die jüdische Identität des Pau-

lus mit der Rezeption der Episoden aus der Vergangenheit Israels im Zusammenhang steht.

### 10.2.3 Die jüdische Identität des Paulus und Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10

Bei seiner Untersuchung zum Verhältnis von Röm 9–11 zu Röm 1–8 und Röm 12–16 bemerkt Stenschke (2010, 200–201) die in Röm 1,1–15 scheinbar unterschlagene jüdische Identität des Paulus, nennt dann jedoch die die entsprechenden Hinweise im weiteren Verlauf des Römerbriefs. Auf seine jüdische Identität geht Paulus viermal im Römerbrief ein (Röm 4,1; 9,3.10; 11,1). Bemerkenswerter Weise stehen alle vier Stellen im unmittelbaren Kontext der Rezeption der Episoden aus der Vergangenheit Israels. In den ersten drei Fällen sind die Hinweise nur indirekt, indem Paulus sich durch inklusive Formulierungen in die Nachkommenschaft Abrahams (Röm 4,1) und Isaaks (Röm 9,10) einschließt und die Israeliten seine „Brüder“ nennt (Röm 9,3). Erst in Röm 11,1 geht Paulus direkt auf seine jüdische Identität ein. Dort geschieht es betont, indem er drei Aspekte nennt: Er sei ein Israelit, aus der Nachkommenschaft Abrahams, und gehöre zum Stamm Benjamin. Seine jüdische Identität legitimiert Paulus, seine Adressaten über die Situation und das Geschick Israels zu belehren. Dies geschieht aus großer Verbundenheit mit Israel. Indem er seine jüdische Identität nennt, zielt er auf die Sympathie seiner jüdisch geprägten Adressaten ab. Als *gebürtiger* Jude ist Paulus von den Themen in Röm 4 und 9–11 direkt betroffen. Als *christusgläubiger* Jude ist er ein Garant dafür, dass Gott sein Volk nicht verworfen hat. Aufgrund seiner bloßen Existenz, aber vor allem auch aufgrund seiner Biografie ist er zugleich ein lebender Beweis für die bleibende Treue Gottes, denn er hat – ähnlich wie die in Röm 9,30–33 beschriebenen Juden – die Glaubensgerechtigkeit keinesfalls gesucht.

### 10.2.4 Der Bezug der Adressaten zu den alttestamentlichen Episoden

Bei der Untersuchung der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10 (s. o. Kapitel 7.5, 8.5 und 9.5) wurde deutlich, dass jüdisch geprägte Adressaten am direktesten von der Argumentation betroffen sind. Durch die Hinweise auf seine eigene jüdische Identität bewirkt Paulus die Sympathie bei genau diesem Teil der Adressaten und schafft eine innere Nähe, begründet jedoch auch seine Autorität (s. o. Kapitel 2.2). Nichtjüdische Leser werden durch die jüdischen Selbstbezeichnungen in der ersten Person Plural in Röm 4,1 und 9,10 zunächst ausgegrenzt und erst im späteren Verlauf der Argumentation involviert (Röm 4,11–12; 9,24).

**Zu Röm 4,1–25:** Im ersten Teil von Röm 4 (V. 1–16) werden zwei konstitutive Elemente des jüdischen Glaubens in Frage gestellt: die Beschneidung und die Tora. Hier ist innerhalb von Röm 4 der größte Widerspruch seitens jüdischer Leser zu erwarten. Sie sind herausgefordert, die Exklusivität ihrer Gottesbeziehung aufzugeben und anzuerkennen, dass durch das Heilswerk Jesu (Röm 3,21–27) auch den Nichtjuden der Zugang zum Heil offensteht, und zwar ohne Tora und ohne Beschneidung, allein auf der Grundlage des Glaubens. Das belegt Paulus anhand von Abraham, der wichtigsten Identifikationsfigur des Judentums: Nach Gen 15,6 wurde Abrahams Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet. Das Beispiel Abrahams wird durch eine Aussage Davids ergänzt, der ebenfalls eine wichtige Identifikationsfigur des Judentums ist. In Kapitel 7.4 wurde gezeigt, dass Paulus in Röm 4,1–16a lediglich Aspekte aus der Abraham-Erzählung „beobachtet“, ohne explizit auf eine mögliche Intention Gottes dahinter einzugehen. Diese kommt erst ab Röm 4,13 explizit ins Spiel, wo die „Beobachtungen“ an die Verheißung Gottes gekoppelt werden. In diesem Teil der Argumentation lehnt sich Paulus stark an das frühjüdische Verständnis der Abraham-Verheißungen und des zweifelsfreien Vertrauens Abrahams an, sodass von Lesern mit jüdischem Hintergrund kein Widerspruch zu erwarten ist. Der liturgische Stil, der die Argumentation ab Röm 4,17b kennzeichnet, stellt sich besonders auf jüdische Leser ein und fördert ihr Einverständnis. Sowohl das Thema von Röm 4 als auch die Beschaffenheit der Argumente weisen auf Adressaten mit jüdischem Hintergrund hin.

Es wurde jedoch auch gezeigt, dass die römische Identität der Adressaten das Verständnis der Argumentation von Röm 4 fördert. Die Bedeutung eines Stammvaters für ein Volk ist den Römern durch den Gründungsmythos über Aeneas vertraut. Das Gerechtigkeitsverständnis bei Cicero, sofern es als Allgemeingut vorauszusetzen ist, fördert das Verständnis von Röm 4. Die Wertschätzung des Früheren (Abrahams Glaube) gegenüber dem Späteren (Abrahams Beschneidung) ist durch das Vorkommen des Altersbeweises in der römischen Literatur als vertraut vorauszusetzen. Das bekannte Motiv der Lebenshingabe für andere in der römischen Kultur ist geeignet, ein tieferes Verständnis der Hingabe Jesu aus Röm 4,24 zu ermöglichen.

Da die Adressaten Christen sind, werden ihnen bei der Beschreibung des Glaubens Abrahams Parallelen zum christlichen Glauben auffallen, die dann in Röm 4,24–25 explizit ausgedrückt. Dieser Glaube ist das verbindende Element zwischen den Lesern mit jüdischem und denen mit nichtjüdischem Hintergrund.

Bei der Untersuchung der möglichen rhetorischen Wirkung von Röm 4 wurde gezeigt, dass Paulus genügend hermeneutische Hinweise gibt, damit auch Leser mit gerin-

ger Schriftkenntnis der Argumentation folgen können. Leser mit hoher Schriftkenntnis werden vieles von dem, was Paulus entfaltet, bestätigen können, werden jedoch auch Anlass zu kritischen Einwänden finden. Diese kritischen Einwände sind von jüdischen Lesern zu erwarten, denn es sind *ihre* Grundüberzeugungen, die in Röm 4,1–16 hinterfragt werden. Sollte es unter den Lesern Heidenchristen mit hoher Schriftkenntnis geben, wofür Fisk (2008, 157–185) argumentiert, dann hätten sie kaum Grund zu kritischen Einwänden, denn sie profitieren von der Argumentation in Röm 4. Kritischen Einwänden von jüdischer Seite beugt Paulus vor, indem er auf seine eigene jüdische Identität verweist (Röm 4,1), seine Ausführungen von den Identifikationsfiguren Abraham und David ableitet (Röm 4,1–12), zur Beschreibung Gottes eine Formulierung aus dem Achtzehnbittengebet aufgreift (Röm 4,17), die Vaterschaft Abrahams mit Bezug auf die Verheißung aus Gen 17,5 auf die Nichtjuden ausweitet (Röm 4,17–18), die liturgische Sprache der hellenistischen Synagoge verwendet (Röm 4,16b–22), den Glauben Abrahams und die Verheißung aus frühjüdischer Perspektive beschreibt (Röm 4,13–22) und sich in seiner gesamten Argumentation im Rahmen frühjüdischer Schriftauslegung bewegt.

**Zu Römer 9,6–18:** Die Beteuerung, dass Gottes Wort nicht hinfällig geworden sei (Röm 9,6), findet das volle Einverständnis der jüdischen Adressaten. Auf Widerstand von jüdischer Seite trifft dagegen die Unterscheidung von „allen aus Israel“ und „Israel“, von Abrahams *Kindern* seinen *Nachkommen*: Die leibliche Abstammung von Abraham war grundlegend für die jüdische Identität. Paulus begründet seine Aussage jedoch mit der Aussage Gottes, dass Abrahams Nachkommenschaft nur nach Isaak benannt werden soll. Der weitere Gang durch die Patriarchenzeit illustriert, wie diese Absicht Gottes an Isaak und Jakob durchgesetzt wurde. Isaak (Röm 9,7), Jakob (Röm 9,13) und Mose (Röm 9,15) sind Identifikationsfiguren der jüdischen Leser. Dass diese Personen jeweils die Begünstigten der Erwählung Gottes sind, weckt das Wohlwollen der Leser mit jüdischem Hintergrund, was durch die inklusive Bezeichnung Isaaks als „unser Vater“ (Röm 9,10) unterstützt wird. Die jeweils benachteiligten Personen – Ismael, Esau und der Pharao – sind keine positiven Identifikationsfiguren für frühjüdische Leser, was die gewinnende Wirkung in diesem Teil der Argumentation verstärkt. Erst in Röm 11,7 wird deutlich, dass der Großteil Israels verhärtet wurde, ähnlich wie der Pharao. Diese Identifikation wird in Röm 9,6–18 noch nicht thematisiert. Durch ihr Verständnis von „Gerechtigkeit“ als Bündeestreue ist für frühjüdische Leser Röm 9,15–18 eine plausible Begründung für die Zurückweisung des Zweifels an Gottes Gerechtigkeit: Die Barmherzigkeit gegenüber Israel und Pharaos Verhärtung sind Belege für Gottes Treue zu seinem Bund. Bis Röm 9,18 können Leser mit jüdischem Hintergrund also der Argumentation folgen, wobei der Bezug



der Unterscheidung zwischen den Kindern und Nachkommen Abrahams, zwischen Israel und Israel, zur gegenwärtigen Situation noch nicht explizit formuliert wurde.

Wie in Röm 4, so unterstützt auch in Röm 9,6–18 der römische Verstehenshorizont die Plausibilität der Argumentation. Die in der römischen Gesellschaft vorhandene Unterscheidung zwischen natürlicher und rechtlich anerkannter Familie macht die Unterscheidung zwischen denen „aus Israel“ (natürliche Familie) und Israel (anerkannte Familie) verständlich. Der Zusammenhang zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit wird vor dem Hintergrund der römischen Auffassung von Gerechtigkeit verständlich.

Die Frage nach der Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen ist indirekt auch aus der christlichen Perspektive der Leser relevant. Wenn Gott seine Verheißungen an Israel nicht erfüllt, dann könnte dies genauso auch mit den Verheißungen an die Christen geschehen, die am Ende von Röm 8 entfaltet wurden. Jedoch wird diese Frage bis Röm 9,18 nicht erschöpfend beantwortet. Erst am Ende von Röm 11 wird deutlich, dass Gott an der Erwählung Israels und damit an seinen Zusagen festhält.

Auch Leser mit geringer Schriftkenntnis können der Argumentation in Röm 9,6–18 folgen. Die Plausibilität wird jedoch durch eine hohe Schriftkenntnis größer, weil sich die Stichworte, anhand derer die Zitate zusammengestellt sind, zum Teil im nicht zitierten Kontext befinden. Nur die Kenntnis des Kontexts ermöglicht es, den Zusammenhang zwischen den Exoduszitaten und dem Abraham-Bund herzustellen, denn im nicht zitierten Kontext von Gen 15,6 werden der Aufenthalt Israels in Ägypten und die anschließende Bestrafung der Ägypter durch Gott bereits angekündigt (Gen 15,13–16). Andererseits kann ein hohes Maß an Schriftkenntnis auch Anlass zum Widerspruch geben. Die Kenntnis der Namensänderung von Jakob zu Israel (Gen 32,29) kann die Argumentation in Röm 9,6–13 entkräften, denn Paulus beendet die Beispiele der Erwählung und Verwerfung bei Jakob, ohne auf dessen Nachkommen einzugehen, ohne also ein „Israel in Israel“ nachzuweisen. Da jedoch die Einwände hauptsächlich von jüdischer Seite zu erwarten sind, beugt Paulus vor, indem er in Röm 9,1–5 seine tiefe Verbundenheit mit den Israeliten beteuert, auf seine eigene jüdische Identität verweist (Röm 9,3.10) und solche Beispiele wählt, bei denen die jüdischen Identifikationsfiguren als Erwählte die Begünstigten sind (Röm 9,6–18). Dadurch steigt die Wahrscheinlichkeit, dass Paulus seine jüdischen Leser gewinnt und dass sie seiner Argumentation weiter folgen werden.

**Zu Römer 11,1–10:** Angesichts der in Röm 10 geschilderten Ablehnung von Gottes Messias durch Israel und seiner Annahme durch die Nichtjuden stellt sich die Frage, ob Gott sein Volk verstoßen habe, vor allem für diejenigen Leser, die zu diesem Volk gehö-

ren. Im Frühjudentum bestand zwar einerseits die Überzeugung, dass Gott sein Volk nicht von sich stoßen würde, andererseits konnte diese Überzeugung in bestimmten Situationen auch ins Wanken geraten (s.o. Kapitel 9.4). Indem Paulus mit seiner eigenen jüdischen Abstammung argumentiert, stellt er sich zunächst zu seinen jüdischen Lesern. Zugleich stellt er sich als lebendigen Beweis für die Tatsache dar, dass Gott sein Volk nicht von sich gestoßen habe – zumindest nicht das Volk in seiner Gesamtheit. Durch die Verwendung einer Formulierung aus der Samuel-Rede für die Aussage, dass Gott sein Volk nicht von sich gestoßen habe, stellt sich Paulus sprachlich auf die jüdisch geprägten Leser ein. Die Bekräftigung, dass Gott zu seinem Volk steht, bindet Paulus an die Erwählung Israels (Röm 11,2).

Die Zitate und Anspielungen in Röm 11,1–10 greifen auf Situationen aus der Vergangenheit Israels zurück, in denen sich eine gottesfürchtige Einzelperson jeweils dem untreuen Volk gegenübersehen sieht: Der Prophet Samuel tritt für das untreue Volk Israel ein (1 Sam 12,24 in Röm 11,1a.2a). Elija ist der vermeintlich (!) einzige Jahwetreue, während Israel dem Götzendienst verfallen ist (1 Kön 19,10.14.18 in Röm 11,2b–4) – Gott macht ihm jedoch deutlich, dass es noch siebentausend weitere Jahwetreue gibt. Mose ist der Mittler beim Bundschluss, während Israel für das Rettungshandeln Gottes im Exodus verständnislos, blind und taub ist (Dtn 29,3 in Röm 11,8). Die Botschaft Jesajas wird von Israel abgelehnt (Jes 29,10 in Röm 11,8). David ist der gottesfürchtige König Israels, der die Ablehnung seines Volks erfährt (ψ 68,23–24 in Röm 11,9–10). Um nicht in Verdacht zu kommen, die jüdischen Leser mit dem ungläubigen Volk Israel zu identifizieren, zeigt Paulus bereits zu Beginn anhand von Elija, dass der treue „Rest“ nicht nur aus einer Einzelperson besteht, sondern aus vielen Treuen, denen jedoch der größere Teil der Untreuen gegenüber steht. Da Paulus den Römerbrief ausschließlich an Christen adressiert, gehören die jüdischen Adressaten nicht zu dem ungläubigen Israeliten, sondern gemeinsam mit Paulus zu dem „Rest“. Sie sind eingeladen, sich mit Samuel, Elija, Mose, Jesaja und David zu identifizieren. Sie dürfen sich selbst zusammen mit Paulus als Garanten für die Treue Gottes zu seinem Volk verstehen.

In Röm 11,1–10 erwähnt Paulus keine Aspekte, die das Verständnis seiner Argumentation vor dem kulturellen Verstehenshorizont Roms fördern. Relevanz gewinnt die Argumentation jedoch für die spezifische Situation der römischen Christenheit. In Röm 11,13 wird Paulus deutlich machen, dass das Festhalten Gottes an seinem Volk Israel jegliche Grundlage für eine arrogante Haltung der Heidenchristen gegenüber Juden entkräftet (vgl. Elliott 2008, 20.107–119). Dass diese Arroganz zu Konflikten unter den stadtrömischen Christen führte, wird in Röm 14,1–15,13 deutlich. Die in Röm 10 geschilderte

Ablehnung des Messias Jesus durch Israel und seine Annahme durch die Völker könnte die heidenchristliche Überheblichkeit unterstützen. Paulus zeigt jedoch in Röm 11,1–10, dass der momentane Zustand *nicht* bedeutet, dass Gott sein Volk endgültig von sich gestoßen habe. In Röm 11,26 wird Paulus sogar erläutern, dass „ganz Israel“ gerettet wird. Israel ist und bleibt der Fokus von Gottes Rettungshandeln, während Heidenchristen „nur“ an Israels Heil partizipieren. Im Ölbaumgleichnis werden die Nichtjuden mit wilden Zweigen verglichen, die in den edlen Ölbaum eingepfropft werden. Doch zu dieser weiteren Phase der Argumentation wird in Röm 11,1–10 lediglich die Grundlage gelegt.

Der direkte Bezug von Röm 11,1–10 ist also für jüdische Leser gegeben, denn sie gehören zu Gottes Volk, dessen Zukunft auf dem Spiel steht. Darüber hinaus hat die Argumentation in Röm 11,1–10 für die Heidenchristen in Rom Relevanz, indem ihnen deutlich gemacht wird, dass Gott nicht Israel zu ihren Gunsten aufgegeben hat: Die christlichen Gemeinden in der Stadt Rom sind aufgefordert, als Nichtjuden und Juden einander anzunehmen (Röm 15,7).

#### 10.2.5 Methoden zur Aktualisierung der Vergangenheit Israels

Im vorherigen Abschnitt wurde herausgestellt, in welchem Bezug die Adressaten zu den alttestamentlichen Episoden stehen. Nun soll zusammen gefasst werden, mit welchen Mitteln Paulus diesen aktuellen Bezug herstellt.

An zwei Stellen, in Röm 4,23 und Röm 9,5, stellt Paulus den aktuellen Bezug zu den Adressaten explizit her. Nachdem Paulus seine Auslegung zu Gen 15,6 abgeschlossen hat, stellt er fest, dass Gen 15,6 nicht nur um Abrahams willen geschrieben sei, sondern auch „um unsertwillen“, denen der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet werden soll. Diese Aussage enthält mehrere Implikationen: Die Schrift, zumindest Gen 15,6, ist für Paulus mit der göttlichen Absicht aufgeschrieben worden, (auch) auf die gegenwärtige Situation und Fragestellung angewandt zu werden. Zugleich wird deutlich, dass Paulus die Anrechnung des Glaubens Abrahams nicht nur als einmalige Episode aus ferner Vergangenheit sieht, sondern als Paradigma für die Anrechnung des Glaubens ohne die Voraussetzung der Beschneidung. Von diesem Vorverständnis her kann Paulus anhand von Abraham (und David) auch für die Gegenwart begründen, dass das Evangelium weder an die Beschneidung noch an die Tora gebunden ist.

In Röm 11,5 zeigt Paulus den aktuellen Bezug der Situation Elias auf, indem er die Analogie herstellt: „Ebenso gibt es auch in der Gegenwart aufgrund der gnädigen Erwählung einen Rest.“ Was Paulus zu dieser Parallelisierung legitimiert, soll im folgenden Abschnitt untersucht werden. An dieser Stelle genügt es, den expliziten Bezug zur Gegen-

wart zu registrieren.

Weitaus häufiger und vielfältiger sind die impliziten Methoden zur Aktualisierung der Vergangenheit Israels. Dazu zählt die Analogie aus dem alltäglichen Arbeitsleben in Röm 4,4 oder die Verwendung juristischer Begriffe in Röm 11,2b.4a, die die Klage Elijas als Gerichtsanklage und die Antwort Gottes als Urteilsspruch erscheinen lassen. Paulus formuliert auch anhand der vergangenen Ereignisse allgemeingültige, also auch bis in die Gegenwart reichende, Prinzipien:<sup>221</sup> Die situationsbezogene Aussage Davids in ψ 31 wird zu einer allgemein übertragbaren Aussage für „den Menschen, dem der Herr unabhängig von Werken Gerechtigkeit anrechnet“ (Röm 4,6–8). Indem Abrahams Glaube vor der Beschneidung als Gerechtigkeit angerechnet wurde, wurde Abraham zum Vater aller Glaubenden (Röm 4,11–12). Weil die Abraham-Verheißung nicht an die Tora gekoppelt war, ist die (Segens-)Verheißung auch für Christen nicht an die Tora gekoppelt (Röm 4,16). Aufgrund der Aussage, dass Abrahams Nachkommenschaft nach Isaak benannt werden soll, formuliert Paulus das Prinzip, dass nicht die leibliche Abstammung allein, sondern die göttliche Verheißung Abrahams Nachkommen und damit zu Kindern Gottes macht (Röm 9,8). Anhand von Jakob und Esau entfaltet Paulus das Prinzip, dass Gottes Erwählung und Verwerfung nicht von menschlichen Taten, sondern allein von Gottes freier Entscheidung abhängt (Röm 9,11–12). Dieses Prinzip wird anhand der Namensoffenbarung an Mose (Röm 9,16) erhärtet (und zugespitzt): Gottes Erbarmen hängt nicht von dem Menschen ab, der sich willentlich bemüht, sondern allein an Gottes Berufung. Am Pharao wird deutlich, dass Gott sich über alle erbarmt, über die er will, aber genauso alle verhärtet, die er verhärten will (Röm 9,18). Diese Sachverhalte sind aus den vergangenen Ereignissen abgeleitet, werden jedoch von Paulus als allgemeingültig formuliert, indem er als Tempus das Präsens wählt (Röm 4,11–12; 9,8.18) oder das Verb in Form einer Ellipse auslässt (Röm 4,16a; 9,11b–12a.16).

In einigen Fällen kommt die Verschiebung des semantischen Gehalts von bestimmten Wörtern der paulinischen Argumentation entgegen. Während das hebräische Verb

---

<sup>221</sup> Dass nicht nur Paulus Prinzipien aus den alttestamentlichen Schriften ableitet, sondern dass dies generell bei Jesus und den Aposteln praktiziert wurde, demonstriert Marshall (2004, 49–50) anhand von fünf Beispielen: 1) Die Bezeichnung Gottes als Vater sei zwar im Alten Testament angelegt, werde jedoch erst im Neuen Testament eine zentrale Anrede für Gott, 2) Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes gehe über explizite Aussagen des Alten Testament hinaus, sei aber nicht als Widerspruch dazu empfunden worden, weil man damit nicht die Vorstellung von drei einzelnen Göttern verband, 3) Die alttestamentliche Rede von Gottes Volk werde auch auf Nichtjuden ausgeweitet, 4) Die Vorstellung vom Leben nach dem Tod werde im Alten Testament nur nebenbei erwähnt, während sie im Neuen Testament eine zentrale Rolle spiele, 5) die Vorschriften des Pentateuchs seien im Neuen Testament relativiert worden. Diesen letzten Aspekt veranschaulicht Marshall (2004, 56–63) anhand der neutestamentlichen Rezeption von Levitikus.

πιστεῖν in den unterschiedlichen Stammesmodifikationen die beiden Aspekte von Vertrauen und Treue enthält, fehlt die zweite Bedeutung dem griechischen Verb πιστεύω, das in der von Paulus zitierten LXX verwendet wird. Das Verb legt also den Schwerpunkt auf die vertrauensvolle Haltung Gott gegenüber, die, wie Paulus zeigt, kein menschliches Verdienst ist, sondern eine Reaktion auf die Zuverlässigkeit von Gottes Verheißungen (Röm 4,13–22). Diese Verheißungen beinhalten im Fall Abrahams, dass er der Vater vieler ἔθνη wird (Röm 4,17–18). Im alttestamentlichen Kontext bezieht sich dieser Begriff auf die leiblichen Nachkommen Abrahams – auch diejenigen Nachkommen außerhalb der besonderen Segenslinie –, jedoch ist der Begriff zur Zeit des Neuen Testaments im jüdischen Verständnis zu einem Synonym für Nichtjuden geworden. Diese semantische Verschiebung ermöglicht es Paulus, Abrahams als Vater auch der glaubenden Nichtjuden darzustellen. Freilich bleibt offen, ob Paulus dieser Aspekt bewusst war und ob er ihn absichtlich ausgenutzt hat.

Auch auf anderer Ebene findet die Aktualisierung sprachlich statt. Paulus beschreibt in Röm 4 den Gott Abrahams und den Glauben Abrahams in neutestamentlichen Kategorien: Abraham glaubte an Gott, der „die Toten auferweckt“ und der „das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,17b), und er glaubte, obwohl sein Körper bereits „gestorben“ war und Saras Mutterleib „abstarb“ (Röm 4,19–20). Die damit angedeutete Analogie zum christlichen Glauben an die Auferstehung wird in Röm 4,23–24 explizit hergestellt. Durch die Gottesbezeichnung in Röm 4,17b wird zugleich die Kontinuität Gottes hervorgehoben: Der Gott Abrahams ist derselbe Gott, der im Achtzehnbittengebet durch ähnliche Formulierungen gelobt wird.

Ein weiteres Mittel zur Aktualisierung sind die alttestamentlichen Zitate und ihre Einleitungen. Im Vergleich zu der üblichen Zitateinleitung καθὼς γέγραπται vermitteln Verbindungen mit λέγειν Unmittelbarkeit und lassen das Zitierte als direkte Rede an den Leser erscheinen. So „redet“ die Schrift (Röm 4,3; 9,17; 11,2), David „redet“ (Röm 4,6; 11,9), Gott redet zu Mose (Röm 9,15) und der göttliche Urteilsspruch „redet“ zu Elija (Röm 11,4). Durch die Formulierung mit λέγειν legt Paulus den aktuellen Bezug dessen, was „gesagt“ wird, zu den Lesern nahe. Diese Wirkung wird verstärkt, wenn Paulus in Röm 9,6–18 ausschließlich direkte Rede Gottes zitiert und in Röm 11,1–10 ausschließlich solche Zitate und Anspielungen einflechtet, die eine Analogie zur gegenwärtigen Situation Israels und seiner eigenen Rolle bilden (s. o. 10.2.4 zu Röm 11,1–10).

Die Aktualisierung der Vergangenheit Israels vollzieht sich also auf mehreren Ebenen und durch unterschiedliche Methoden. Im folgenden Abschnitt soll zusammen gefasst werden, auf welcher Grundlage Paulus diese Aktualisierung vornimmt und wodurch

er sich dazu legitimiert sieht.

### 10.2.6 Die Grundlagen der Aktualisierung der Vergangenheit Israels

Die Argumentation in Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10 zeigt, dass Paulus die Ereignisse als paradigmatisch und deshalb auf die Gegenwart übertragbar ansieht. Gilt dieses Verständnis jedoch für alle Bereiche des Alten Testaments? Könnte Paulus ebenso mit beliebig anderen Personen oder Ereignissen aus der Vergangenheit Israels argumentieren oder wählt er die Episoden nach einem oder mehreren Kriterien aus? Ist ein Prinzip zu erkennen, das hinter der Auswahl der alttestamentlichen Ereignisse steht?

Bei der Analyse von Röm 4 wurde gezeigt, dass Paulus zu Beginn in Röm 4,1–16 „Beobachtungen“ in der Abraham-Erzählung macht. Dieser Sachverhalt wurde bei der Übersetzung von Röm 4,1 begründet, wo es darum geht, wie Aspekte des zuvor entfalteten Evangeliums in der Abraham-Erzählung „gefunden“ werden können. Von diesem Vorverständnis her wird die in Röm 4,11–12 postulierte Vaterschaft Abrahams zunächst nur als Folge des Glaubens vor der Beschneidung verstanden, ohne eine Absicht Gottes dahinter zu behaupten. An Abraham weist Paulus nach, dass die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit prinzipiell möglich ist. Um dies zu zeigen, kann Paulus sich auf keinen anderen als Abraham berufen, denn nur Abraham wurde im unbeschnittenen Zustand als gerecht bezeichnet und zugleich später beschnitten. Dass mit Abraham sowohl die Existenz des Volkes Israel als auch die Beschneidung initiiert wurden, macht ihn zu einem Paradigma für die Gegenwart.

Ab Röm 4,17 wird die Vaterschaft Abrahams auch für die glaubenden Nichtjuden an die Verheißung aus Gen 17,5 gekoppelt, sodass die Intention Gottes im Nachhinein deutlich wird. Der Begriff „Verheißung“ bestimmt den zweiten Teil von Röm 4 (V. 13–22). Der Geber der Verheißung ist Gott, dessen Macht durch nichts eingeschränkt ist: Er schafft Leben und überwindet den Tod (Röm 4,17b). Deshalb hat er auch die Möglichkeit, zu vollbringen, was er verheißt hat (Röm 4,21), selbst wenn der Inhalt der Verheißung aus menschlicher Sicht und mit menschlichen Mitteln unerreichbar ist (Röm 4,18–19). Gerade diese Unabhängigkeit von menschlichen Möglichkeiten und menschlicher Leistung macht die Verheißung zuverlässig (Röm 4,16). Auf diese Zuverlässigkeit von Gottes Verheißung gründet sich der in Röm 4,1–12 erwähnte Glaube Abrahams. Deshalb ist dieser Glaube keine Leistung, durch die Abraham seine Gerechtigkeit „verdient“. Sein Glaube ist lediglich die angemessene Reaktion auf die Verheißung, ohne die der Glaube keinen Bezugspunkt hätte (Röm 4,14).

Die Verheißung an Abraham leitet die weitere Argumentation in Röm 4,6–13. Paulus

weist explizit auf ἐπαγγελία als Schlüsselbegriff hin (Röm 9,9). Die Nachkommenverheißung, die über Isaak erfüllt werden soll (Röm 9,7) und dann über Jakob weiter geführt wird (Röm 9,10–13), impliziert auch die Benachteiligung derjenigen Nachkommen, die nicht als Verheißungsträger ausgewählt sind. Der Gegensatz von Erwählung und Verhärtung – beides wirkt Gott – führt diesen Aspekt weiter und bestimmt die weitere Argumentation in Röm 9,14–18. Dabei wird die Erwählung an die Verheißung Gottes gebunden. Andererseits gehören Verheißungen nach Röm 9,4 zu den Privilegien des erwählten Volks Israel, sodass Verheißung und Erwählung aufeinander bezogen sind.

Aufgrund der Erwählung Israels kann Paulus später mit Gewissheit behaupten, dass Gott sein Volk nicht von sich gestoßen hat (Röm 11,2). Dahinter steht die Überzeugung, dass Gott weder Gaben noch Berufung rückgängig machen kann (Röm 11,26). Dass daran auch das abweisende Verhalten Israels (Röm 10,21) nichts ändert, zeigt Paulus durch die Schriftzitate in Röm 11,1–10, die durch die Untreue Israels thematisch miteinander verknüpft sind (vergleiche Röm 3,1–6).

Die Auswahl der alttestamentlichen Episoden geschieht also nicht beliebig. Im Hintergrund stehen thematisch die Abraham-Verheißung und die Erwählung des Volks Israel. Beide weisen auf die Initiative Gottes, auf die Menschen nur reagieren können.

#### 10.2.7 Die Argumentation des Paulus im frühjüdischen Kontext

Beim Vergleich der paulinischen Argumentation anhand der Vergangenheit Israels mit zeitgenössischen Rezeptionen derselben alttestamentlichen Episoden im Frühjudentum müssen drei Ebenen unterscheiden werden: Die Auswahl der alttestamentlichen Erzählungen, die Auslegungsmethoden und die Ergebnisse der Auslegung.

**Zur Auswahl der alttestamentlichen Episoden:** Da Abraham als Gründungsvater eine herausragende Rolle unter den Identifikationsfiguren Israels einnimmt, ist es konsequent, dass Paulus sein Evangelium an Abraham demonstriert. An Abraham kann Paulus zeigen, dass Gerechtigkeit vor Gott ohne Beschneidung möglich war, denn Abraham wurde als gerecht bezeichnet (Gen 15,6), bevor die Beschneidung eingeführt wurde (Gen 17). Dass auch Nichtjuden am Heil Israels teilhaben, begründet Paulus mit der Intention Gottes, Abraham zum „Vater vieler Völker“ zu machen (Gen 17,5), wobei Paulus die Bezeichnung ἔθνη auf Nichtjuden bezieht und damit das frühjüdische Verständnis impliziert, das ursprünglich in Gen 17,5 noch nicht mit dem Begriff verbunden war. Paulus kann auf diese Weise die Vorbildfunktion, die Abraham innehat, beibehalten. Er interpretiert dabei jedoch zentrale Inhalte der Abraham-Erzählung anders als seine frühjüdischen Zeitgenossen (s. u. zu den Ergebnissen der Auslegung). In Kapitel 6 wurde gezeigt,

dass die von Paulus rezipierten Aspekte der Abraham-Erzählung auch in anderen frühjüdischen Schriften behandelt werden: sein Glaube, seine Beschneidung, die Verheißung von Nachkommenschaft und Land.

Auch die in Röm 9,6–13 aufgegriffenen weiteren Episoden aus der Patriarchenzeit werden in der frühjüdischen Literatur behandelt: die Geburt Isaaks, die Vertreibung Ismaels zugunsten von Isaak, die Umstände der Geburt von Esau und Jakob, sowie die Gegensätzlichkeit der beiden Brüder. Auch die in Röm 9,14–18 erwähnten, mit dem Exodus verbundenen, Ereignisse werden in der frühjüdischen Literatur verschiedentlich behandelt. Mit dem Zitat der Rede Gottes an den Pharao greift Paulus allerdings eine Stelle auf, die in der frühjüdischen Literatur keine prominente Rolle spielt. Während die Verhärtung des Pharaos dort mehrfach thematisiert wird und auch der Machterweis Gottes durch die zehn Plagen im Hintergrund steht, konnte kein direkter Rückgriff auf Ex 9,16 in der überlieferten frühjüdischen Literatur nachgewiesen werden.

Gänzlich unkommentiert scheint in der frühjüdischen Literatur Elias Klage am Horeb und Gottes Verweis auf die siebentausend Jahwetreuen zu sein. Josephus, der das Horeb-Ereignis kommentiert, übergeht diese Details des Dialogs. In den übrigen frühjüdischen Quellen wird Elias Resignation zugunsten einer positiven Darstellung verschwiegen. Zwei Aspekte könnten Paulus neben der inhaltlichen Analogie der Episode zur gegenwärtigen Situation zu dem Rückgriff auf Elia am Horeb bewegt haben: Als Eiferer dürfte Elia in der pharisäischen Frühzeit des Paulus zu dessen Vorbildern gehört haben. Da auch andere Gestalten, die mit den alttestamentlichen Zitaten und Anspielungen in Röm 11,1–10 verbunden sind, Parallelen zu Paulus aufweisen, ist dies ein naheliegendes Motiv. Ferner ist mit Elia von Mal 3,23 her eine eschatologische Erwartung verbunden. Mehrere Stellen im Neuen Testament bezeugen diese Erwartung (vgl. Mk 6,15; 8,28; 9,11–13; 15,35–36). Einerseits wurde Johannes der Täufer als Erfüllung dieser Erwartung angesehen (Mt 11,14), andererseits bestand auch nach dem Auftreten des Täufers weiterhin eine zukünftige Erwartung der Wiederkehr Elias (Mt 17,11; vgl. Joh 1,25). Da Elia mit der Wiederherstellung Israels in Verbindung gebracht wird (Mt 17,10–11), steht er in inhaltlicher Nähe zu der Zukunft des Volks Israel, über die Paulus in Röm 11,1–10 diskutiert. Hier könnte ein weiteres Motiv für den Rückgriff auf Elia liegen, obwohl er sonst wenig in der frühjüdischen Literatur erscheint.

**Zu den Auslegungsmethoden:** In mehreren Fällen wurde bei der Analyse von Röm 4,1–25; 9,6–18; 11,1–10 deutlich, dass Paulus frühjüdische Auslegungsmethoden anwendet. Zitate sind nach der zweiten Auslegungsregel Hillels (*g<sup>e</sup>zērāh šāwāh*) durch Stichwörter miteinander verknüpft. Während die Verbindung von Gen 15,6 und ψ 31,1–2 durch



λογίζομαι klar erkennbar ist, können die verbindenden Stichwörter in Röm 9,6–18 erst im nicht zitierten Kontext der Zitate gefunden werden, was jedoch auch bei anderem frühjüdischem Schriftgebrauch vorkommt. Die Bildung einer *Inclusio* – das einleitende Schriftzitat aus Gen 15,6 (Röm 4,3) wird in Röm 4,22–23 noch einmal aufgegriffen – entspricht ebenfalls frühjüdischer Praxis. Die Argumentation mit der chronologischen Verortung der Beschneidung innerhalb der Abraham-Erzählung kann als Argumentation aus dem Kontext aufgefasst werden. Darüber hinaus wurde gezeigt, dass das Altersargument in der römischen Literatur bekannt ist, sodass Paulus auch vor diesem Hintergrund mit dem Verständnis seiner römischen Adressaten rechnen kann.

Eine Nähe zur Pescher-Auslegung ist in den untersuchten Passagen nur begrenzt festzustellen, was Longenecker (1999, 113–115) für das gesamte *Corpus Paulinum* bestätigt.<sup>222</sup> Lediglich in Röm 9,8 verwendet Paulus die aus Pescher-Kommentaren bekannte Deuteformel τοῦτ' ἔστιν, um die aktuelle Relevanz des vergangenen Ereignisses aufzuzeigen. Ein prophetisches Verständnis der Episoden mit *ausschließlicher* Relevanz für die gegenwärtigen Leser, wie es für die Pescher-Auslegung charakteristisch ist (Longenecker 1999, 24), kann in den untersuchten Abschnitten nicht beobachtet werden. Die Kontinuität, durch die sich Paulus zur Aktualisierung der alttestamentlichen Ereignisse legitimiert sieht, ist die Kontinuität von Gottes Bund mit Abraham und später mit dem Volk Israel, der sich in Erwählung und Verheißung manifestiert. Dass diese Erwählung und Verheißung nicht rückgängig gemacht werden kann, garantiert die zukünftige Rettung ganz Israels (Röm 11,25–32).

**Zu den Ergebnissen der Auslegungen:** Mit seinem in Röm 4 entfalteten Glaubensverständnis grenzt sich Paulus von der gängigen frühjüdischen Sicht ab. Im Frühjudentum war Glaube – auch der Glaube Abrahams – untrennbar verbunden mit Taten, die mit der Tora übereinstimmen. Indem Paulus diese Taten und speziell die Beschneidung in Röm 4,1–16 für nicht heilsrelevant erklärt, greift er zwei wesentliche Grundwerte frühjüdischen Selbstverständnisses an. Anders als in Gal 3 lehnt Paulus jedoch nicht die Beschneidung und die Tora als solche ab, sondern lediglich ihre soteriologische Bedeutung.

Die Darstellung des Glaubens Abrahams in Röm 4,17–22 entspricht durchaus der frühjüdischen Wertschätzung Abrahams als Vorbild des Glaubens. Die scheinbar ungläubige Reaktion Abrahams auf die Ankündigung eines Sohns von Sara (Gen 17,16–18) wird auch von Philo und im Jubiläenbuch nicht als Zweifel aufgefasst: Dort wird Abrahams

---

<sup>222</sup> Dabei sucht Longenecker (1999, 113–116) nach drei charakteristischen Merkmalen der Pescher-Auslegung in den paulinischen Briefen: Textabweichungen (113–114), das Motiv der eschatologischen Erfüllung mit der Deuteformel „dies ist/dies bedeutet“ (114) und das Geheimnis-Motiv (114–116).

Lachen und seine Bitte, dass doch „Ismael von Gott leben“ möge, als Ausdruck der Freude über die langersehnte Erfüllung der Verheißung und als väterliche Fürsorge um Ismael gedeutet, dessen Erstgeburtsrecht von Gott aberkannt wurde (s.o. Kapitel 6.5). Auch sonst werden Zweifel bei Abraham in der frühjüdischen Literatur nicht thematisiert.

Während Paulus in Röm 9,6–13 die Unterscheidung zwischen Isaak und Ismael sowie Jakob und Esau mit der göttlichen Erwählung begründet, findet man in der frühjüdischen Literatur andere Erklärungen. Isaak wird vorgezogen, weil Ismael der Sohn einer Sklavin ist, Jakob wird vorgezogen, weil Esau sich durch sein Verhalten als unwürdig erweist. Nach dem Jubiläenbuch verfügt *Abraham* über das weitere Geschick von Jakob und Esau, als er die unterschiedliche Entwicklung der beiden beobachtet. Die Verwerfung Esaus und die Erwählung Jakobs werden also im Frühjudentum auf dem Hintergrund des in den Tun-Ergehen-Zusammenhangs gesehen. Gerade davon hebt sich Paulus ab, indem er anhand der vorgeburtlichen Verheißung an Rebekka die völlige Unabhängigkeit der Erwählung und Verwerfung von menschlichem Tun nachweist (Röm 9,12).

Da die vom Paulus rezipierten Details der Episode von Elija am Horeb in der frühjüdischen Literatur nicht aufgegriffen werden, kann an dieser Stelle keine Gegenüberstellung mit Paulus erfolgen.

Der Vergleich macht deutlich, dass Paulus innerhalb des frühjüdischen Schriftgebrauchs eine Sonderposition einnimmt. Er weicht von gängigen Auffassungen ab, beruft sich jedoch in Röm 4,1–25; 9,6–18 auf solche Passagen, die auch in der frühjüdischen Literatur eine zentrale Rolle spielen, sofern man das Exodus-Ereignis als Gesamtheit betrachtet. Während Paulus sich von gängigen Sichtweisen der rezipierten Episoden abhebt, bewegt er sich jedoch methodisch im Rahmen der frühjüdischen Auslegung und bleibt den biblischen Texten treu. Wo dies aus Sicht heutiger Exegese nicht zutrifft, nämlich in Bezug auf den zweifelsfreien Glauben Abrahams im Blick auf Gen 17,17–18, lehnt sich Paulus stark an das frühjüdische Verständnis des Texts an. Dieses Verständnis stellt eine mögliche Auffassung des Texts dar und kann exegetisch begründet werden, selbst wenn sie der mehrheitlichen Auffassung *heutiger* christlicher Exegeten widerspricht.

### 10.3 Die heutige Relevanz der Ergebnisse

#### 10.3.1 Die christliche Verkündigung des Alten Testaments

Paulus sprach zwar vom Neuen Bund (1 Kor 11,25), er hatte jedoch noch kein „Neues Testament“. Das Alte Testament war die Bibel des Paulus und die Bibel der ersten Christen. Ähnlich wie heute waren die Christen unterschiedlich stark vertraut mit ihrer „Bibel“.

Bei manchen ist durch ihre jüdische Prägung eine starke Vertrautheit vorzusetzen. Es gab aber auch solche, die ohne jüdische Prägung aus einem nichtjüdischen Hintergrund kamen. Paulus zeigt, dass das Alte Testament auch für sie grundlegende Bedeutung hat. Dabei ist das Alte Testament für Paulus kein „Steinbruch“, aus dem er beliebig „heraus-schlägt“, was seiner Verkündigung entgegenkommt. Paulus wählt stattdessen mit Bedacht Passagen aus, die eng mit solchen Aspekten des Evangeliums zusammenhängen, die er gerade verkündet.

Denjenigen Lesern, die den Zusammenhang der alttestamentlichen Episoden nicht kennen, gibt er genügend Hinweise, sodass sie seiner Argumentation folgen können. Offen bleibt dabei, wie viel tatsächlich verstanden wurde. Wir wissen nicht, inwiefern Neu-bekehrte im Alten Testament unterwiesen wurden.

Im einundzwanzigsten Jahrhundert ist in der westlichen Welt der Zugriff auf die Bibel einfacher denn je geworden. Es gibt zahlreiche gedruckte und elektronische Bibelausgaben, die überall zugänglich sind. Dennoch ist im westeuropäischen Kontext eine große Unbeholfenheit der Bibel – vor allem dem Alten Testament – gegenüber zu beobachten. Dieses Fazit hat bereits Preuß (1984, 177) in Bezug auf Predigthörer gezogen. Wolf (1998, 34) stellt dies nicht nur für Hörer, sondern ebenso für Pastoren und Mitarbeiter im freikirchlichen Kontext fest: „Aus langjährigem Umgang mit Pastoren und Mitarbeitern in den Gemeinden hat sich mir die Klage eingeprägt: *Wir verwenden das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verstehen.* Ich habe dann oft erwidert: *Wir verstehen das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verwenden.*“ Nach einer Studie von Daiber und Lukatis (1991, 198) waren in der Vergangenheit gerade evangelische Freikirchen die Träger einer Bibelfrömmigkeit, bei der die individuelle Bibelkenntnis durch persönliches Bibellesen/Bibelstudium gewährleistet wurde. Neben der Entfremdung vom Alten Testament ist unter Christen eine generelle Abnahme von Bibelkenntnis zu beobachten. R. Scheffbruch (2010, 19) schreibt: „Die unter Christen früher anzutreffende ‚eiserne Ration‘ an Bibelkenntnis hat sich fast ins Nichts aufgelöst. Die Inhalte von Bibel, Gesangbuch und Kleinem Katechismus sind vielen Christen fremd geworden.“ Eine katholische Studie, nach der die Deutschen in Bezug auf Bibelkenntnis im internationalen Vergleich im Mittelfeld liegen (Katholische Nachrichten-Agentur 2008), scheint das Urteil Scheffbruchs zu relativieren. Bibelkenntnis wird dabei jedoch an verhältnismäßig trivialen Fragen festgemacht: „15 Prozent konnten etwa Fragen korrekt beantworten, ob Jesus eine biblische Schrift verfasst habe oder ob Moses eine alttestamentliche oder neutestamentliche Figur ist“ (Webseite ohne Seitenangabe). Berücksichtigt man neben der Oberflächlichkeit der Fragen die fünfzigprozentige Wahrscheinlichkeit, auch unwissend eine

richtige Antwort zu geben, liefert diese Studie kaum eine verlässliche Aussage über das Maß an dezidiertem Bibelkenntnis. Eine Umfrage vom Institut für Demoskopie Allensbach (2008), in der die Kenntnis biblischer Geschichten bei Deutschen in unterschiedlichen Altersgruppen untersucht wird, zeigt einen generellen Rückgang an Bibelkenntnis.

Heutige Verkündiger sind durch die Aussage, dass alles, was früher aufgeschrieben wurde – aus heutiger Sicht das Alte Testament –, zu „unserer“ Belehrung dient (Röm 15,4), vor die Herausforderung gestellt, grundlegende Bibelkenntnis zu vermitteln, auf deren Basis die praktische Relevanz für Christen aufgezeigt wird. Preuß (1984, 190) stellt fest:

Es gilt, das AT weiter unter uns wirken zu lassen und neu zur Wirkung zu bringen, auch wenn manche Predigtlehren zu diesem Bereich der Homiletik nichts oder nur sehr Unzureichendes sagen ... Das AT ist neu zu entdecken, damit auch durch dieses Buch Gott in Christus neu und anders gefunden, von Christus her Gott und seine Welt neu entdeckt werden, Menschen auf den Weg zu Gott in Christus gebracht und auf diesem Weg gehalten werden.

Kaiser (2003, 41–43) nennt drei Gründe, weshalb das Alte Testament für die heutige Kirche von Bedeutung ist: Erstens sei Christus das gemeinsame Thema des Alten und Neuen Testaments (41), zweitens mache das Alte Testaments den größten Teil des zweiteiligen christlichen Kanons aus (41–42) und drittens werden auch schon innerbiblisch alttestamentliche Texte für Hörende in einer späteren Zeit aktualisiert (42–43). Kaiser (2003) gibt praktische Hinweise für die Predigt der alttestamentlichen Erzählungen (63), der Weisheitsliteratur (83), der prophetischen Texte (101), der alttestamentlichen Klagen (121), der Tora (139), des Lobes (153) und der alttestamentlichen Apokalyptik (161). Kaiser (2003, 176–177) erkennt die Herausforderung, die Relevanz der biblischen Botschaft in einer pluralistischen Gesellschaft aufzuzeigen und weiß, dass westlichen Bibellesern die Aktualisierung des Alten Testaments schwerer fällt als die des Neuen. Weil jedoch das Alte Testament den größeren Teil des von der christlichen Kirche anerkannten Kanons ausmacht, plädiert Kaiser (2003, 178) dafür, die Predigt des Alten Testaments neu zu entdecken.

Eine Homiletik speziell für alttestamentliche Erzählungen entwickelt Mathewson (2002). Er plädiert für Auslegungspredigten über alttestamentliche Erzählungen (21–23), sieht jedoch vier Hindernisse (23–26): Erstens würden alttestamentliche Erzählungen oft als optionales Beiwerk gesehen, zweitens würde die Kanonizität alttestamentlicher Erzählungen unterbewertet, drittens werde die Sprache und der Inhalt des Alten Testaments befremdlich empfunden und viertens würde die Auslegungspredigt oft auf einen bestimmten Stil enggeführt. Vor diesem Hintergrund gibt Mathewson praktische Anwei-

sungen, um aus einer alttestamentlichen Erzählung ein Konzept zu entwickeln (31–90), von dem aus die Predigt entsteht (93–157). Fünf praktische Beispiele für Predigten über alttestamentliche Erzählungen (161–222) veranschaulichen die Theorie.

Kaiser und Mathewson zeigen, dass es nötig und möglich ist, das Alte Testament in der christlichen Predigt zu thematisieren.

### 10.3.2 Die „Verwendung“ des Alten Testaments

Man könnte Paulus vorwerfen, er vereinnahme das Alte Testament, um es in den Dienst seines Evangeliums stellen. Diese Unterstellung ist jedoch nur dann möglich, wenn Paulus isoliert betrachtet wird. Jesus selbst erläutert nach Lk 24,44–47 seinen Nachfolgern den Zusammenhang zwischen seinem Leben und Wirken und dem Alten Testament. D. Wenham (1999) weist nach, dass Paulus mit seinen Lehren im Wesentlichen den Lehren Jesu folgt.

Was legitimiert dazu, religiöse Traditionen zu übernehmen und zu deuten, wie Paulus es tut? J. Wenham (2000, 20) argumentiert, dass das Schriftverständnis der Christen sich von dem Schriftverständnis Christi, der „höchste[n] Offenbarung Gottes“ (21), ableiten muss. Er setzt deshalb bei Jesu Sicht des Alten Testaments an (25–62) und begründet mit Jesu Autorität als Lehrer (63–84) die Verbindlichkeit von Jesu Schriftverständnis für Christen als Jesu Nachfolger. Die christliche Deutung des Alten Testaments ist also bereits bei Jesus begründet.

Dabei gilt die christliche Deutung des Alten Testaments nicht nur Judenchristen, für die diese Schriften auch vor ihrer christlichen Existenz verbindlich waren. Jesus war selbst Jude, der sein irdisches Wirken zunächst als auf die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ begrenzt verstand (Mt 15,24). Jedoch hatte Jesus nach Joh 10,16 dabei auch die „anderen Schafe“ im Blick, die zukünftig mit Israel zu „einer Herde“ würden. Dieser Blick über Israel hinaus auf nichtjüdische Völker ist bereits in der Abraham-Verheißung (Gen 12,3) und wird nach Mt 3,9 von Johannes dem Täufer aufgenommen.

Weil Jesus Abraham als Vorbild darstellte, darf Abraham auch für Christen ein Vorbild sein, wie Paulus (Röm 4; 9; Gal 3–4), Heb 11,8–19 und Jak 2,21–23 demonstrieren. Paulus zeigt, dass die Verwendung des Alten Testaments nicht auf Juden beschränkt ist, indem er als Apostel der Völker es auch gegenüber Heidenchristen zur Sprache bringt.

Voraussetzung für die christliche Verwendung der Schrift ist jedoch, dass das Alte Testament als autoritativ anerkannt wird. Für Paulus ist der *Text* des Alten Testaments normativ, während er bei dessen *Auslegung* durchaus Akzente setzen kann, die sich vom sonstigen Verständnis im Frühjudentum abheben.

Dies unterscheidet beispielsweise den islamischen Umgang mit Altem und Neuem Testament: Hier wird davon ausgegangen, dass die Offenbarung sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ursprünglich autoritativ war, im Laufe der Zeit jedoch verfälscht wurde (Watt & Welch 1980, 119–121). Die vorliegenden Texte des Alten und Neuen Testaments werden als Ergebnis dieser Verfälschung angesehen, wobei unter anderem Paulus für die Verfälschung verantwortlich gemacht wird (Spuler-Stegemann 2002, 315). Der ursprüngliche Sinn des Alten und Neuen Testaments wird dagegen durch den Koran offenbart, wodurch der Koran als Maßstab für die Bibel angesehen wird. Im Unterschied dazu erkennt Paulus die Autorität des Alten Testaments an und bezieht es auf das christliche Evangelium. Wenn Paulus bestimmte Aspekte für überholt erklärt, dann geschieht dies nicht mit der Begründung, dass diese Aspekte verfälschte Sichtweisen darstellten, sondern dass sie angesichts des Heilswerks Christi neu bewertet werden müssen: Weil Christus ein „Diener der Beschneidung“ geworden ist (Röm 15,8), hat die Beschneidung nun keine Bedeutung mehr für das Heil. Weil Christus das „Ziel des Gesetzes“ ist (Röm 10,4; s. o. Kapitel 4.6), ist das Alte Testament von ihm her zu lesen: Das Heil hängt allein vom Glauben an Christus ab, worauf bereits die Abraham-Erzählung hindeutet (Röm 3,21–4,25). Das Alte Testament wird von Paulus nicht für verzichtbar erklärt: Es bleibt weiterhin gültig, dass das in der Vergangenheit Geschriebene „zu unserer Belehrung“ aufgeschrieben wurde (Röm 15,4).

### 10.3.3 Die Anpassung der Verkündigung an die Adressaten

Zur Untersuchung der möglichen rhetorischen Wirkung der paulinischen Argumentation mit der Vergangenheit Israels wurden die Texte aus sechs unterschiedlichen Perspektiven gelesen. Die Stärke dieses rezeptionsästhetischen Zugangs ist, dass die Wirkung der Texte evaluiert werden kann, ohne eine Vorentscheidung über die umstrittenen Adressaten des Römerbriefs zu treffen. Das differenzierte Lesen lässt mehr Details dieser Wirkung wahrnehmen als ohne Differenzierung. Bei strikter Anwendung kommt diese Methode allerdings auch an ihre Grenzen: Paulus wendet sich ausschließlich an christliche Adressaten, die in Rom wohnen. Würde man diesen Sachverhalt bei der Bewertung der möglichen rhetorischen Wirkung ignorieren, indem man beispielsweise jüdische Adressaten ohne christliche Prägung voraussetzt, würde dies zu Ergebnissen führen, die dem tatsächlichen Kontext des Römerbriefs nicht gerecht werden. Daher wurden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen aus unterschiedlichen Perspektiven zum Schluss noch einmal miteinander in Zusammenhang gebracht und aufeinander bezogen.

Es hat sich gezeigt, dass alle drei untersuchten Abschnitte für Leser mit jüdischem

Hintergrund die größte argumentative Herausforderung enthalten und dass zugleich die Art der Argumentation am ehesten für jüdische Leser geeignet ist. Ihr Verständnis wird gefördert durch den römischen Verstehenshorizont, der sich mit dem jüdischen (und christlichen) überlagert. Dabei schreibt Paulus an die gesamte Gemeinde, in der die Vorkenntnisse stark voneinander abwichen.

Auch heutige Verkündiger stehen vor der Herausforderung eines individuell unterschiedlich geprägten Publikums. Der Inhalt des Evangeliums ist und bleibt derselbe. Aber die „Verpackung“ muss auf die Hörer zugeschnitten werden. Dazu kann es durchaus nötig sein, sich intensiv mit einer Kultur auseinanderzusetzen, die einem zunächst fremd ist. Deutschland wird mehr und mehr zu einer multikulturellen Gesellschaft. Allein in Bergneustadt, wo diese Arbeit entstanden ist, leben Menschen mit etwa siebzig unterschiedlichen Nationalitäten. Innerhalb jeder dieser Nationalitäten gibt es Menschen unterschiedlicher Subkulturen. Angesichts dieser Vielfalt ist es eine große Herausforderung, die biblische Botschaft relevant zu vermitteln. Paulus zeigt, dass es möglich ist, an bestimmten Aspekten und Konzepten der Zielkultur(en) anzuknüpfen und von dorthier das Evangelium zu entfalten, um Hörern das Fremde des Evangeliums zu vermitteln.

#### 10.4 Schluss

In dieser Arbeit wurden nur die drei Abschnitte im Römerbrief untersucht, in denen Paulus mit der Vergangenheit Israels argumentiert. Dabei wurde festgestellt, dass sowohl die rezipierten Episoden im Alten Testament als auch die untersuchten Abschnitte im Neuen Testament miteinander verknüpft sind. Spannend wäre es nun, weite Abschnitte in die Untersuchung mit einzubeziehen, beispielsweise den Rückgriff auf die Urzeit in Röm 5,12–21 oder Episoden aus der Vergangenheit Israels in anderen paulinischen Briefen. Auf diese Weise könnten die Ergebnisse dieser Arbeit möglicherweise erhärtet, oder aber auch relativiert, werden.

Wenn Paulus schreibt, dass „unsere Erkenntnis Stückwerk“ ist (1 Kor 13,9), dann hat sich daran bis heute nichts geändert. Aber nicht nur dies vereint uns mit Paulus, sondern auch die feste Gewissheit, dass der Gott Abrahams, der über Jahrtausende seinem Volk und sich selbst treu geblieben ist, dies auch weiterhin sein wird – selbst wenn äußere Umstände uns eines anderen belehren wollen. Christliche Hoffnung gründet sich auch im einundzwanzigsten Jahrhundert auf den Gott, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,17), der die Beziehung zu uns Menschen sucht und auch „um unsertwillen“ geredet hat und redet (Röm 4,24).

## 11 ANHANG

## 11.1 Untersuchung der Zitate in Röm 4

Bei der Untersuchung intertextueller Bezüge fallen zunächst die alttestamentlichen Zitate auf. Eine detaillierte Untersuchung zur Funktion der Zitate im Römerbrief bietet Lindörfer (2006), der sich zwar auf Röm 9–11 konzentriert, aber dennoch jedes Zitat im Römerbrief untersucht. Zur eindeutigen Identifikation eines Zitats wählt er autororientierte Kriterien mit gewissen Einschränkungen (51–52). Das bedeutet: Maßgeblich für die Identifikation eines Zitats ist die erkennbare Intention des Autors, dass die Leser eine Formulierung als Zitat erkennen. Nach diesen Kriterien kann man vier Zitate in Röm 4 identifizieren:<sup>223</sup> Gen 15,6 in Röm 4,3.22.23 (246.250), ψ 31,1–2 in Röm 4,7–8 (249), Gen 17,5 in Röm 4,17 (250) und Gen 15,5 in Röm 4,18 (250).

## 11.1.1 Römer 4,3.22.23 (Gen 15,6)

Röm 4,3.22.23	Gen 15,6
3 ἐπίστευσεν [δὲ] Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 22 ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 23 ἐλογίσθη αὐτῷ	[καὶ] ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

<sup>223</sup> Die von Lindörfer (2006) identifizierten Zitate unterscheiden sich teilweise vom Befund in Nestle und Aland (1993) und in *The Greek New Testament* (2008). Die Unterschiede sind folgende: Lindörfer (2006, 246.250) sieht neben Röm 4,3 auch Röm 4,22.23 als verkürztes Zitat von Gen 15,6 an, was nach seinem dritten Kriterium konsequent ist: „Ein Zitat liegt dann vor, ... wenn das gleiche Zitat im engeren, unmittelbaren Kontext bereits ausdrücklich zitiert wurde und nicht durch Verkürzung oder Uminterpretation unter die Satzgrenze rutscht“ (51). Bei Nestle und Aland (1993) ist dagegen nur Röm 4,3 als Zitat markiert. Zwar ist Röm 4,23 (warum nicht 4,22?) ebenfalls im Fließtext kursiv gesetzt (416), aber weder im Randapparat noch unter *Loci citati vel allegati* (773) als Zitat von Gen 15,6 aufgeführt. In *The Greek New Testament* (2008, 529f) wird neben Röm 4,3 auch Röm 4,9 und Röm 4,22 als Zitat von Gen 15,6 gekennzeichnet. Allerdings handelt es sich bei Röm 4,9 nicht um eine wörtliche Wiedergabe, sondern um eine Paraphrase, denn ἐπίστευσεν ist durch ἡ πίστις ersetzt und das Pronomen αὐτῷ durch den Namen Ἀβραὰμ. Die Identifikation von Röm 4,22 als Zitat deckt sich mit dem Befund von Lindörfer. Des Weiteren ist in *The Greek New Testament* (2008, 529) noch Röm 4,18a („εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν“) als verkürztes Zitat von Gen 17,5 markiert. Da es jedoch durch die Verkürzung die Satzgrenze unterschreitet, scheidet es bei Lindörfer aus.



In Röm 4,3 leitet Paulus das Zitat mit der Frage τί γάρ ἡ γραφή λέγει ein. Die Personifikation der Schrift, die „redet“, findet sich an drei weiteren Stellen im Römerbrief (Röm 9,17; 10,11; 11,2), aber auch im restlichen Neuen Testament.<sup>224</sup> Es handelt sich also nicht um eine typisch paulinische Formulierung. Das Zitat in Röm 4,22 wird durch die zusammenfassende Formulierung διὸ καὶ eingeleitet. Dem noch kürzeren Zitat in Röm 4,23 geht die Partikel ὅτι voraus.

Mit Ausnahme der Konjunktion und des Namens stimmt das Zitat wörtlich mit der LXX überein. Dieselben Abweichungen sind auch in Jak 2,23 und bei Philo (*Mut* 177) belegt, sodass davon auszugehen ist, dass Paulus auf eine entsprechende Vorlage zurück greift (Stanley 1992, 100).<sup>225</sup>

Dies steht aber nicht unbedingt im Widerspruch zu der Auffassung von Koch (1986, 133), dass Paulus durch die Konjunktion δέ einen antithetischen Rückbezug zu Röm 4,2 schaffe. Stanley (1992, 100) meint, in diesem Fall sei die Konjunktion δέ bereits am Anfang des Verses statt γάρ zu erwarten. Wenn Paulus jedoch die Schrift zur Begründung der Rechtfertigung ohne Werke heranziehen wollte, dann musste er eine kausale Konjunktion wählen. Indem Paulus die von ihm vorgefundene Konjunktion δέ nicht weglässt – wie er es etwa in Gal 3,6 aus syntaktischen Gründen tut –, stellt er das Zitat in einen neuen Zusammenhang: Während δέ im Kontext von Gen 15,6 kopulativ zu verstehen ist, bekommt es in Röm 4,3 einen adversativen Sinn, sodass das Zitat als Begründung (γάρ) zu Röm 4,2c und zugleich als Antithese zu Röm 4,2ab angeführt wird. Röm 4,2ab und Röm 4,2c bilden bereits einen Gegensatz.

#### 11.1.2 Römer 4,7–8 (Ψ 31,1–2)

Röm 4,7–8	ψ 31,1–2
7 μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· 8 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.	1 Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι, 2 μακάριος ἀνὴρ, οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν, [οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος.]

Die Einleitung des Zitats erfolgt mit der Formulierung καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει. Die comparative Konjunktion καθάπερ zeigt, dass Paulus eine Analogie aufzeigen will zwischen

<sup>224</sup> Die Formulierung, dass die Schrift „redet“, wird in folgenden Stellen verwendet: Joh 19,24.37; Gal 4,30; 1Tim 5,18; Jak 2,23 (ebenfalls zur Einleitung von Gen 15,6) und Jak 4,5.

<sup>225</sup> Gegen Dunn (1988, 1:202), die hier eine Anspielung auf den Bund in Gen 17 erwägt, bei dem Abram den neuen Namen Abraham bekam.

ψ 31,1–2 und dem, was er zuvor über Abraham gesagt hat: dass die Gerechtigkeit nicht aufgrund von Werken angerechnet wird (χωρὶς ἔργων; Röm 4,6). Indem Paulus den Makarismus explizit David zuordnet, hebt er ihn zugleich aus dem Kontext der Abraham-Erzählung heraus und ordnet ihn in die Zeit nach Einführung der Beschneidung ein. Daraus folgt die berechnete Frage in Röm 4,9, ob der Glückszuspruch aus ψ 31 nur für die Beschnittenen gilt oder auch für die Unbeschnittenen.

Das Zitat selbst folgt wörtlich der LXX. Nur der letzte Teil von ψ 31,2 ist weggelassen: οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος. Stanley (1992, 101) sieht hierin eine „limited selection“ as an aspect of Paul’s regular citation technique“. In Röm 4,3 fehlt die Qualifizierung des glücklich zu preisenden Menschen als jemanden, in dessen Mund (hebräisch פִּיָּךְ: Geist) kein Betrug ist. Das erklärte Ziel des Zitats besteht darin, zu zeigen, dass Gerechtigkeit ohne Werke angerechnet wird (Röm 4,6). Ohne den alttestamentlichen Kontext könnte man gerade den Verzicht auf Betrug und Falschheit als anerkennenswertes Werk verstehen.<sup>226</sup> Jedoch zeigt ψ 31,3–5, was δόλος heißt: dass ein Mensch seine Schuld vor Gott verschweigt und sie nicht bekennt, wodurch ihm die Vergebung vorenthalten bleibt.<sup>227</sup> Um durch diesen zusätzlichen Gedanken nicht vom eigentlichen Argumentationsziel abzulenken, dürfte Paulus den letzten Teil von ψ 31,2 ausgelassen haben. Dieser Beweggrund für Auslassungen ist auch sonst gelegentlich bei Paulus zu beobachten (Lindörfer 2006, 217).

### 11.1.3 Römer 4,17 (Gen 17,5)

Röm 4,17	Gen 17,5
17 [καθὼς γέγραπται] ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε	5 [καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Αβραμ, ἀλλ ἔσται τὸ ὄνομά σου Αβρααμ,] ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε.

Die Einleitung mit der vergleichenden Konjunktion καθὼς zeigt, dass das Zitat bestätigen soll, was vorher gesagt wurde, dass nämlich Abraham „unser aller Vater“ sei. Durch diese

<sup>226</sup> Mit Bezug auf den hebräischen Text schreibt Oeming (2000, 189) zu Ps 32 (= ψ 31): „Es ist bezeichnend, dass Paulus in Röm 4,7 V. 2 nicht vollständig zitiert hat. Denn in V. 2b ist die Rede davon, dass die Seligpreisung einem Menschen gilt, in ‚dessen Herz keine Falschheit‘ ist.“ Oeming geht auf die theologische Kontroverse um diese Aussage ein, gibt aber letztlich Paulus Recht (190–191).

<sup>227</sup> Zum letzten Teil von Ps 32,2 schreiben Craigie & Tate (2004, 266): „The fourth line of the parallel structure (v 2b) refers to the absence of deceit; while this too is a sin, it is not here specified as something forgiven. The relevance of the term is to be seen in the means by which forgiveness is granted. The forgiveness implied in the first three lines presupposes repentance and confession (cf. v 5), and only when that repentance and confession are honest, devoid of deceit, will the happy estate of forgiveness be experienced.“

Kombination setzt Paulus die Bezeichnungen πατήρ πάντων ἡμῶν aus Röm 4,16 und πατήρ πολλῶν ἔθνῶν aus Gen 17,5 gleich. Das Zitat folgt wörtlich der LXX.

#### 11.1.4 Römer 4,18 (Gen 15,5)

Röm 4,18	Gen 15,5
18 οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου	5 Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.

Zur Einleitung des Zitats verwendet Paulus die Formulierung κατὰ τὸ εἰρημένον. Das Zitat wird als Bestätigung dafür angeführt, dass Abraham aufgrund von Gottes Verheißung der Vater vieler Völker wurde. Im alttestamentlichen Kontext bezieht sich das Adverb οὕτως auf die Größe der Nachkommenschaft, die Gott dem Abraham anhand der Sterne am Himmel verdeutlicht (Gen 15,5). Im neutestamentlichen Kontext ist dieser Bezug nicht erkennbar,<sup>228</sup> sondern man muss οὕτως vielmehr auf πολλῶν ἔθνῶν beziehen. Indem Paulus Gen 15,5 und Gen 17,5 so unmittelbar nebeneinander stellt, verschmelzen σπέρμα und ἔθνη zu einer einzigen Größe.

Diese Verschmelzung fehlt in Gen 15–17. In Gen 15 kommt der Begriff σπέρμα viermal vor (Gen 15,3.5.13.18), während ἔθνος lediglich als anonymer Hinweis auf die Ägypter verwendet wird, denen Abrahams Nachkommen vierhundert Jahre lang dienen würden (Gen 15,14). In Gen 16,10 wird Hagar eine große Nachkommenschaft (σπέρμα) verheißen. Dann ergeht in Gen 17 an Abraham die Zusage, dass er zum Vater vieler Völker werden würde (Gen 17,4.5). Im Zusammenhang mit dem Beschneidungsbund<sup>229</sup> erscheint sechsmal der Begriff σπέρμα (Gen 17,7[2x].8.9.10.12). Danach wird Abraham ein Kind (τέκνον) Saras vorausgesagt, obwohl Sara bis dahin unfruchtbar ist. Gott würde ihn segnen, er würde zu einem Volk werden und Könige von Völkern würden aus ihm hervorgehen (Gen 17,16).<sup>230</sup> Hier kommt zweimal der Begriff ἔθνος vor. Den Einwand Abrahams, ob nicht Ismael als verheißener Segensträger anerkannt werden könne, weist Gott ab. Er bestätigt die Verheißung für Saras Sohn (Gen 17,19). Dabei wird erstmalig der Name Isaak genannt: Mit Isaak und seiner Nachkommenschaft (σπέρμα) würde Gott den Bund schließen (Gen 17,19). Aber auch Ismael werde gesegnet, indem er zwölf Völker (δώδεκα ἔθνη) zeugen und selbst zu einem großen Volk würde: δώσω αὐτὸν εἰς ἔθνος μέγα (Gen 17,20). Abschließend werden in Gen 17,27 alle Männer aufgezählt, an denen die Beschneidung

<sup>228</sup> Deshalb ergänzen die Minuskeln *F* und *G* sowie der lateinische Kodex *ar*, alle aus dem 9. Jahrhundert, den Zusatz: „wie die Sterne des Himmels und der Sand des Meeres“.

<sup>229</sup> Zur zentralen Bedeutung von *b<sup>r</sup>rît* in Gen 17 vgl. Soggin (1997, 266–267).

<sup>230</sup> Im Unterschied zur LXX wird im hebräischen Text im zweiten Teil des Verses der Segen und das Hervorbringen von Königen auf Sara statt auf Isaak bezogen.

vollzogen wird: Dazu zählen auch alle Knechte Abrahams.

Zwei Aspekte sind bemerkenswert: Einerseits werden nach Gen 17,12–13 auch diejenigen Männer in den Bund aufgenommen, die *keine* leiblichen Nachkommen Abrahams sind. Andererseits wird der Bund nach Gen 17,19 auf Isaak und seine Nachkommen zugespitzt (Jacob 2000, 429). Von Gen 15–17 her legt es sich daher nahe, unter σπέρμα diejenigen leiblichen Nachkommen Abrahams zu verstehen, die in die spezielle Segensverheißung eingeschlossen sind, während auch männliche Haushaltsangehörige aus anderen ἔθνη in den Bund aufgenommen werden. In Röm 4,17–18 identifiziert Paulus σπέρμα und ἔθνη miteinander.

## 11.2 Wortstatistik zu Röm 4

In Tabelle 3 auf Seite 239 sind alle Wörter und Wortfelder aufgeführt, die öfter als zweimal in Röm 4,1–25 (NA27) vorkommen. Konjunktionen und Präpositionen, Artikel, Hilfsverben, Eigennamen und die Gottesbezeichnung θεός werden nicht berücksichtigt, denn Ἀβραάμ und θεός sind auch in einigen Verben der dritten Person Singular implizit vorhanden, obwohl sie nicht explizit genannt werden. Bei dem Wortfeld ἐπαγγελία/ἐπαγγελομαι sind noch die Zitate der Verheißungen mit „X“ ergänzt, denn dort kommt die Verheißung inhaltlich vor, obwohl das Wortfeld in Röm 4,17–19 formal nicht belegt ist. Um die Auswertung zu erleichtern, sind die Bereiche hervorgehoben, in denen die durchschnittliche Konzentration eines Wortfelds höher als zwei Belege in drei Versen ist.

Die grafische Darstellung macht deutlich, dass die Wortfelder aus Gen 15,6 mit unterschiedlicher Dichte auf das gesamte Kapitel verteilt sind. Zur Verdeutlichung sind sie von den restlichen Wortfeldern abgehoben. Mit Recht verweist Stanley (2004, 150) daher auf die zentrale Bedeutung von Gen 15,6 für Röm 4. Die Ergebnisse werden in 7.3 ausgewertet. Auf Seite 239 folgt die grafische Darstellung.

Vers	Wortfelder													
	aus Gen 15,6			Sonstige										
	δικαιώ (2) / δικαιοσύνη (8) / δικαιοσύνη (1)	λογίζομαι (11)	πιστεύω (6) / πίστις (10)	ἔργον (2) / ἐργάζομαι (2) κατεργάζομαι (1)	μακαρισμός (2) / μακάριος (2)	ἀκροβυστία (6)	περιτομή (6)	ἐπαγγελία (4) / ἐπαγγέλλομαι (1)	νόμος (5)	νεκρός (2) / νέκρωσις (1) / νεκρῶ (1)	πατήρ (6)	λέγω (5)	γράφω (2) / γραφή (1)	σπέρμα (3)
1														
2	1			1										
3	1	1	1									1	1	
4		1		1										
5	2	1	2	1										
6	1	1		1	1							1		
7					1									
8		1			1									
9	1	1	1		1	1	1					1		
10		1				2	2							
11	2	1	2			2	1				1			
12			1			1	2				2			
13	1		1					1	1					1
14			1					1	1					
15				1					2					
16			2					1	1		1			1
17			1					X		1	1		1	
18			1					X			1	1		1
19			1							2				
20			1					1						
21								1						
22	1	1												
23		1											1	
24		1	1							1				
25	1													

Tabelle 3: Wortstatistik zu Röm 4

### 11.3 Untersuchung der Zitate in Röm 9,6–18

#### 11.3.1 Römer 9,7 (Gen 21,12)

Röm 9,7	Gen 21,12
[οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραὰμ πάντες τέκνα, ἀλλ']  ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα.	[εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβρααμ Μὴ σκληρὸν ἔστω τὸ ῥῆμα ἐναντίον σου περὶ τοῦ παιδίου καὶ περὶ τῆς παιδίσκης· πάντα, ὅσα ἐὰν εἴπη σοι Σαρρα, ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῆς, ὅτι]  ἐν Ἰσαακ κληθήσεται σοι σπέρμα.

Das Zitat wird ohne Einleitungsformel angeführt und ist durch die Konjunktion ἀλλά als Gegensatz zu dem ersten Teil der Aussage gekennzeichnet. Dass es sich um ein Zitat handelt, wird allein dadurch erkennbar, dass die Anrede in der zweiten Person Singular (κληθήσεται σοι) im neutestamentlichen Kontext ohne bisherigen Bezug ist (Lindörfer 2006, 52 Anm. 178). Das Zitat stimmt wörtlich mit der LXX überein.

Im alttestamentlichen Kontext geht es darum, dass Sara die Sklavin Hagar mit Ismael verstoßen will, worauf Abraham zögert. Gott selbst fordert ihn auf, Saras Wunsch nachzukommen, und begründet (ὅτι) dies mit der Verheißung, dass die Nachkommenschaft Abrahams nach Isaak genannt werden soll.

Nach Haacker (2006, 216) ignoriert Paulus die Tatsache, dass Ismael in Gen 21,13 „innerhalb der gleichen Gottesrede ausdrücklich als ‚Same‘ Abrahams anerkannt wird“. Diese Spannung besteht jedoch nicht erst für Paulus, sondern bereits für den Verfasser der Genesis. Zwei Sachverhalte sind hierbei zu beobachten: Erstens ist vom Kontext her deutlich, dass σπέρμα in Gen 21,12 kollektiv auf die zukünftige Nachkommenschaft (Futur: κληθήσεται) bezogen ist, während in Gen 21,13 das Individuum Ismael (νιός) bezeichnet<sup>231</sup> und seinen gegenwärtigen Status (Präsens: ἔστιν) meint. Zweitens fällt die

<sup>231</sup> Für den hebräischen Text beobachtet Collins (1997) syntaktische Merkmale, die eine Unterscheidung zwischen der singulären und kollektiven Bedeutung von זָרָא (zera') ermöglichen: Hat „Same“ kollektive Bedeutung, dann kann das dazu gehörende Verb im Singular oder Plural stehen; Adjektive und Partizipien stehen im Singular und Pronomen im Plural (Collins 1997, 142–144). Wenn zera' singuläre Bedeutung hat, stehen Verben, Adjektive, Partizipien und Pronomen immer im Singular (Collins 1997, 144). In griechischen Übersetzungen wird die singuläre Bedeutung durch Pronomen ausgedrückt, die entweder maskulin oder zumindest nicht eindeutig neutral sind (Collins 1997, 144). Collins (1997, 142) ordnet Gen 21,12 aufgrund des Verbs im Singular der kollektiven Bedeutung zu und Gen 21,13 aufgrund des Pronomens im Singular der singulären Bedeutung (Collins 1997, 144). Da das Verb jedoch nur dann eine eindeutige Aussage liefert, wenn es im Plural steht, und das Pronomen in der dritten Person Singular (αὐτός) sich nicht auf „Same“

distanzierte Formulierung auf, mit der die Nennung des Namens Ismael in Gen 21,13 gemieden wird: ὁ υἱός τῆς παιδίσκης ταύτης. Bereits in Gen 21,12–13 wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem Nachkommen Ismael und der zukünftigen Nachkommenschaft Abrahams, die nach Isaak benannt werden soll. Vor diesem Hintergrund scheint die paulinische Einbindung des Zitats in den neutestamentlichen Kontext gerechtfertigt.

### 11.3.2 Römer 9,9 (Gen 18,10.14)

Röm 9,9	Gen 18,10.14
[ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος:]  κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον  <u>ἐλεύσομαι</u>  καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.	<b>Gen 18,10:</b> [εἶπεν δέ Ἐπαναστρέφω ἡξω πρὸς σέ] κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον [εἰς ὥρας, καὶ ἔξει υἱὸν Σαρρα ἡ γυνή σου. Σαρρα δὲ ἤκουσεν πρὸς τῇ θύρᾳ τῆς σκηνῆς, οὓσα ὄπισθεν αὐτοῦ.] <b>Gen 18,14:</b> [μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον] <u>ἀναστρέψω</u> [πρὸς σέ εἰς ὥρας,] καὶ ἔσται τῇ Σαρρα υἱός.

Durch die Zitateinleitung führt Paulus das Zitat als ἐπαγγελία ein. In der Genesis wird diese Aussage nicht als Verheißung klassifiziert. Jedoch rechtfertigt das Futur ἔσται zu dieser Bezeichnung der Aussage in Gen 18,10.14. Bemerkenswert ist die Nähe von Gen 18,14a (μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα;) zu der *Propositio* in Röm 9,6, dass Gottes Wort (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) nicht versagt habe. Sowohl das griechische Wort ῥῆμα als auch das hebräische **דְבַר** können eine Aussage oder eine Sache bezeichnen (Gesenius 1995, 2:239–240), wobei letztere Bedeutung für ῥῆμα erst unter Einfluss des Hebräischen entstanden ist (Bauer-Aland 1988, 1472). In der LXX.D lautet Gen 18,14: „Hat denn ein Wort von Gott keine Kraft?“ In der Anmerkung zu Gen 18,14 wird dann alternativ „eine Sache“ statt „ein Wort“ angegeben.

Das Zitat setzt sich als Mischzitat aus Gen 18,10 und Gen 18,14 zusammen (Koch 1986, 171–172). Die Zeitangabe im ersten Teil des Zitats stimmt wörtlich mit Gen 18,10 überein,

---

(**דְבַר**) bezieht, sondern auf „Sohn“ (**בֶּן**), kann hier auf der Grundlage der Kriterien von Collins keine eindeutige Einordnung vorgenommen werden. So bleibt allein der Kontext, um die singuläre von der kollektiven Bedeutung zu unterscheiden.

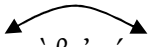
die Ankündigung des Sohns im letzten Teil des Zitats stammt wörtlich aus Gen 18,14. Das Verb ἔρχομαι (Futur: ἐλεύσομαι) kommt in keinem der beiden Verse aus Gen 18 vor. Da ἦκω bei Paulus nie vorkommt und ἀναστρέφω (wiederkommen) bei isolierter Betrachtung funktionslos wäre, führt Koch (1986, 172) diese Änderung auf Paulus zurück (vgl. Lindörfer 2006, 116–117).

### 11.3.3 Römer 9,12 (Gen 25,23)

Röm 9,12	Gen 25,23
[ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι]  ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι	[καὶ εἶπεν κύριος αὐτῇ Δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρὶ σου εἰσιν, καὶ δύο λαοὶ ἐκ τῆς κοιλίας σου διασταλήσονται· καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει, καὶ]  ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι.

Das Zitat wird durch das Passiv von λέγω eingeleitet. Das logische Subjekt des Passivs ist Gott, ursprünglicher Empfänger der Aussage ist Rebekka (vgl. Röm 9,10), was mit Gen 25,23a übereinstimmt. Das Zitat stimmt wörtlich mit der LXX überein.

### 11.3.4 Römer 9,13 (Mal 1,2–3)

Röm 9,13	Mal 1,2–3
[καθὼς γέγραπται]   τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα.	[Ἠγάπησα ὑμᾶς, λέγει κύριος. καὶ εἶπατε Ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς; οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἡσαῦ τοῦ Ἰακώβ; λέγει κύριος· καὶ] ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα [καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα ἐρήμου.]

Paulus leitet das Zitat mit der üblichen Formel καθὼς γέγραπται ein, die die Normativität der Schrift betont (Watson 2004, 45). Durch die vergleichende Konjunktion καθὼς wird das Zitat in unmittelbarem Zusammenhang zu dem vorangehenden gestellt. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine Ankündigung im Futur, sondern um eine Formulierung im Aorist, die vom alttestamentlichen Kontext her einen Rückblick in die Vergangenheit beschreibt. Indem Paulus die beiden Zitate durch καθὼς miteinander verbindet, lässt er



das Maleachizitat als Erfüllung der Prophetie aus Gen 25,23 erscheinen.

Das Zitat stimmt in der zweiten Hälfte wörtlich mit der LXX überein. In der ersten Hälfte ist die Reihenfolge von Prädikat und Objekt umgekehrt als in der LXX, wodurch aus dem Chiasmus in der LXX ein symmetrischer Parallelismus wird, der den Gegensatz zwischen Jakob und Esau noch schärfer hervortreten lässt (Koch 1986, 107) und die Verbindung zwischen ὁ ἐλάσσων aus Röm 9,12 und Ἰακώβ hervorgehoben wird (Stanley 1992, 106; Lindörfer 2006, 118–119). Inhaltlich wird die Aussage aus Mal 1,2–3 durch diese Umstellung nicht verändert.

#### 11.3.5 Römer 9,15 (Ex 33,19)

Röm 9,15	Ex 33,19
[τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει·]  ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.	[καὶ εἶπεν Ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος ἐναντίον σου· καὶ] ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.

Das Zitat wird mit λέγειν eingeleitet. Der Redende ist von Röm 9,13 her Gott. Als ursprünglicher Adressat wird Mose angegeben. Beides stimmt mit dem alttestamentlichen Kontext überein (Ex 33,17: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν).

Das Zitat folgt wörtlich der LXX. Die Formulierung ὀνομά μου in dem nicht zitierten Teil von Ex 33,19 bildet eine Brücke zu dem folgenden Zitat aus Ex 9,16 (διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου). Dieser Zusammenhang wird von Stegner (1984) übersehen, obwohl er darauf hinweist, dass in Midraschim diejenigen Textteile unzitiert bleiben können, die für die Beweisführung oder die Stichwortverknüpfung wichtig wären: „The rabbis, who knew these texts by heart, frequently did not quote the important part or the key word in citing the proof-text“ (Stegner 1984, 41).

#### 11.3.6 Römer 9,17 (Ex 9,16)

Röm 9,17	Ex 9,16
[λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραῶ ὅτι] εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε – ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν <u>δύναμίν</u> μου καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.	καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, <u>ἵνα</u> ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν <u>ἰσχύν</u> μου, καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

Paulus leitet das Zitat als „Reden“ der Schrift zum Pharao ein (vgl. Röm 4,3; 10,11; 11,2; Gal 4,30; 1 Tim 5,18). Dass dies in Röm 9,17 mit der Absicht geschah, eine direkte Anrede Gottes an den Pharao zu vermeiden, ist im Blick auf die anderen Belege bei Paulus mit Jewett (2007, 583) wohl abzulehnen.

Das Zitat in Röm 9,17 weicht an einigen Stellen von der LXX ab. Die erste zitierte Zeile ist völlig anders formuliert. In der zweiten Zeile wird die Konjunktion ἵνα, die entweder konsekutiv oder final aufgefasst werden kann, durch die eindeutig finale Konjunktion ὅπως wiedergegeben. Statt des Substantivs ἰσχύς wird in Röm 9,17 das gleichbedeutende Substantiv δύναμις verwendet. Stanley (1992, 109) beobachtet, dass δύναμις dem üblichen Sprachgebrauch des Paulus entspricht, während ἰσχύς nie bei Paulus belegt ist. Die Verwendung von δύναμις bildet eine Brücke zur These des Römerbriefs, dass das Evangelium eine „Kraft Gottes“ ist (Röm 1,16). Die Konjunktion ὅπως betont eindeutiger als ἵνα die Initiative Gottes (Lindörfer 2006, 121). Dasselbe gilt für das Verb ἐξεγείρω, das mit der Bedeutung „in Erscheinung treten lassen“ das zielgerichtete Handeln Gottes stärker betont als διατηρέω, das „bewahren“ bedeutet (Lindörfer 2006, 120).

Die Formulierung ἕνεκεν τούτου fehlt bei Paulus (Koch 1986, 141), während die in Röm 9,17 verwendete Formulierung εἰς αὐτὸ τοῦτο ebenfalls in Röm 13,6 und 2 Kor 5,5 belegt ist (vgl. Eph 6,22; Kol 4,8). Der inhaltliche Unterschied zwischen den beiden Formulierungen ist minimal (Koch 1986, 141).

Im Vergleich zur LXX betont die Formulierung in Röm 9,17 stärker die Intention Gottes und einige Formulierungen wirken an den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch angepasst. Durch die Verwendung von δύναμις bekommt die Rede an den Pharao einen Bezug zur These des Römerbriefs in Röm 1,16 (Jewett 2007, 584).

## 11.4 Untersuchung der Zitate in Röm 11,1–10

### 11.4.1 Römer 11,3 (1 Kön 19,10.14)

Röm 11,3	1 Kön 19,10 (vgl. 1 Kön 19,14)
<p>κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν,</p> <p>καὶ γὰρ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου.</p>	<p>[καὶ εἶπεν Ἡλίου Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ,]</p> <p>τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν [καὶ] τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν [ἐν ῥομφαίᾳ,]</p> <p>καὶ ὑπολέλειμμαί ἐγὼ μωνώτατος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου [λαβεῖν αὐτήν.]</p>

1 Kön 19,10 und 1 Kön 19,14 stimmen fast wörtlich überein. In dem nicht zitierten ersten Teil der Verse lautet 1 Kön 19,14 τὴν διαθήκην σου statt σε und im zitierten Teil lautet 1 Kön 19,14 κατὰίρω statt κατασκάπτω. Ansonsten sind beide Verse identisch.

In der Einleitung des Zitats (Röm 11,2b) gibt Paulus zu erkennen, dass das Zitat in der Elija-Erzählung zu finden ist (ἐν Ἡλίᾳ) und umschreibt kurz die Situation, in der das Zitat gesprochen wurde: Elija verklagt Israel bei Gott. Die eigentliche Einleitungsformel ist λέγει ἢ γραφή. Sie ist hier als Frage formuliert.

Das Zitat weist einige Unterschiede zur LXX auf: Der Vokativ κύριε ist zugefügt, die ersten beiden zitierten Zeilen sind vertauscht, καὶ und ἐν ῥομφαίᾳ fallen weg, die dritte Zeile ist komplett anders formuliert, und in der vierten Zeile ist an das Verb in der 1. Person Singular ein „v“ angehängt und die Ergänzung λαβεῖν αὐτήν fällt weg.

Dass Paulus den ersten Teil von 1 Kön 19,10 nicht zitiert, ist aufgrund der nachdrücklichen Beteuerung des Eifers Elijas (ζηλῶν ἐζήλωκα) verständlich, denn dieser Eifer bildet eine Parallele zu dem Eifer der ungläubigen Israeliten, den Paulus in 10,2 erwähnt hat (ζηλον θεοῦ ἔχουσιν). Gerade diese Parallele will Paulus nicht ziehen, sondern Elija bildet in 1 Kön 19,10 das Gegenteil der ungläubigen Israeliten.

Die Zufügung der Anrede κύριε kann als Harmonisierung zu den sonstigen Dialogen Elijas mit Gott erklärt werden (1 Kön 17,20.21; 18,36.37; 19,4), wo der Vokativ durchgängig verwendet wird (Stanley 1992, 148; Lindörfer 2006, 180). Durch die Umstellung der ersten beiden zitierten Zeilen wird der Prophetenmord stärker betont (Koch 1986, 104). Durch die Auslassung des καὶ wird ein Parallelismus zwischen den beiden Zeilen geschaffen, der rhetorisch wirkungsvoller ist als die bloße Aneinanderreihung der Aussagen

(Stanley 1992, 149). Die Auslassung des Zusatzes ἐν ῥομφαίᾳ verstärkt diesen Parallelismus. Die Änderungen in der dritten zitierten Zeile – die Kontraktion von καί und ἐγώ zu κἀγώ, die Ersetzung des Perfekts durch den Aorist, und die Reduzierung des Superlativs μωνώτατος – können als sprachliche Anpassung an eine protomasoretische hebräische Textform erklärt werden. Die Weglassung von λαβεῖν αὐτήν ist möglich, weil das Zitat auch ohne diese Ergänzung verständlich ist. Der Endkonsonant „v“ bei ζητοῦσιν spricht wegen der sprachlichen Verschlechterung gegenüber der LXX nach Lindörfer (2006, 182–183) gegen eine Abänderung durch Paulus als Kenner der stilistischen „Feinheiten seiner Muttersprache“ (183). Er verweist auf Röm 2,8; 15,23, wo ebenfalls der Endkonsonant fehle. Der Schwachpunkt dieser Auffassung liegt darin, dass es sich bei den beiden Beispielen um den Dativ Plural handelt, der zudem in einer freien, nicht zitierten Formulierung des Paulus vorkommt, während in Röm 11,3 die dritte Person Plural eines Verbs vorliegt. Für die dritte Person Plural eines Verbs im Indikativ Präsens gibt es bei Paulus keinen Beleg ohne den Endkonsonanten, sodass die Änderung durchaus von Paulus selbst stammen könnte.

Eine Diskussion der äußerst komplexen Texttradition von 1 Kön 19,10.14.18 in der LXX würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen.<sup>232</sup> Festzuhalten ist, dass die Änderungen nicht mit letzter Sicherheit Paulus zugeschrieben werden können (Lindörfer 2006, 185).

#### 11.4.2 Römer 11,4 (1 Kön 19,18)

Röm 11,4	1 Kön 19,18
κατέλιπον [ἐμαυτῷ] ἑπτακισχιλίουσ ἀνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῆ Βάαλ.	[καί] καταλείψεις [ἐν Ἰσραηλ] ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, [πάντα γόνατα,] ἃ οὐκ ὠκλάσαν γόνυ τῷ Βααλ, [καὶ πᾶν στόμα, ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.]

Paulus leitet mit einer rhetorischen Frage von der Aussage Elijas zur Antwort Gottes über: ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός. Durch ἀλλά wird die göttliche Antwort als Gegensatz zu der Aussage Elijas eingeführt. Der Begriff χρηματισμός ist ein *Hapax legomenon* im Neuen Testament. Er bezeichnet in der Amtssprache die Antwort auf eine amtliche Eingabe (Haacker 2006, 248 Anm. 26) und betont die Verbindlichkeit der folgenden Aus-

<sup>232</sup> Vgl. dazu Koch (1986, 73–75), Stanley (1992, 147–151; 1993, 43–54) und Lindörfer (2006, 179–194).

sage.

Auch in Röm 11,4 sind erhebliche Abweichungen gegenüber der LXX zu beobachten. Da die einleitende Konjunktion καί nicht in den neutestamentlichen Kontext passt, könnte Paulus sie ausgelassen haben. Das Verb unterscheidet sich im Tempus und in der Person. Während nach der LXX Elija aufgefordert wird, siebentausend Männer zu verschonen (2. sing. Futur), sagt Gott nach Röm 11,4, er habe sich siebentausend Männer übrigbehalten (1. sing. Aorist). Der Wortlaut von Röm 11,4 kommt dem Sinn des MT näher, der hier ein Perfekt wiedergibt, das allerdings auch als prophetisches Perfekt verstanden werden kann. Im Kontext von Röm 11 legt der Aorist eine Einordnung in die Vergangenheit nahe, während das Futur auch für die Adressaten des Römerbriefs noch in der Zukunft liegen könnte. Die Zufügung des Reflexivpronomens ἐμαυτῷ betont die Initiative Gottes. Die Auslassung der geografischen Angabe ἐν Ἰσραὴλ ist im Blick auf die Adressierung des Briefs nach Rom verständlich und erleichtert die Übertragung auf den „Rest“, der während der Abfassung des Römerbriefs nicht nur in Judäa lebte, sondern unter anderem auch in der Stadt Rom. Lindörfer (2006, 188) erwägt mit etwas anderer Argumentation, dass die Auslassung durchaus durch Paulus geschehen sein kann.

Die Änderung der Zahlenangabe kann nicht durch eine Anpassung an die übliche Ausdrucksweise erklärt werden (so richtig Stanley 1992, 155–156 gegen Koch 1986, 75–76). Die Auslassung von πάντα γόνατα und die damit verbundene Änderung des Relativpronomens ist eine sprachliche Vereinfachung, die den Sinn der Aussage nicht verändert. Die Auslassung der letzten Zeile von 1 Kön 19,18 löst den Parallelismus auf, verkürzt dadurch aber zugleich die Aussage auf das Wesentliche. Der weibliche Artikel vor Baal in Röm 11,4 kann durch die frühjüdisch motivierte Meidung des Götzennamens durch das Lesen von „Schande“ an dieser Stelle erklärt werden (Stanley 1992, 157; Haacker 2006, 249).

Auch hier kann keine Diskussion der Textgeschichte der LXX erfolgen, um den Ursprung der Unterschiede zu erklären.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> Vgl. dazu Koch (1986, 75–77), Stanley (1992, 152–158; 1993, 43–54) und Lindörfer (2006, 185–194).

## 11.4.3 Römer 11,8 (Dtn 29,3; Jes 29,10)

Röm 11,8	Dtn 29,3; Jes 29,10
[καθὼς γέγραπται] ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανόξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.	<b>Dtn 29,3:</b> [καὶ οὐκ] ἔδωκεν [κύριος] ὁ θεὸς ὑμῖν [καρδίαν εἰδέναι] [καὶ] ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.  <b>Jes 29,10:</b> [ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος] πνεύματι κατανόξεως [καὶ καμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν, οἱ ὀρώντες τὰ κρυπτά.]

Paulus leitet das Zitat in Röm 11,8 mit der gängigen Einleitungsformulierung καθὼς γέγραπται ein. Durch die vergleichende Konjunktion dient das Zitat als Beleg für die vorangehende Aussage, dass „die Übrigen verhärtet“ wurden.

Das Zitat ist ein Mischzitat aus Dtn 29,3 und Jes 29,10. Der Hauptteil des Zitats stammt aus Dtn 29,3 und wird nur durch πνεῦμα κατανόξεως aus Jes 29,10 ergänzt. Beide Zitate thematisieren eine auf Gott zurück geführte Fehlfunktion der menschlichen Augen, was zugleich die Verbindung dieser beiden Zitate herstellt. Durch die Umwandlung der negativen Aussage οὐκ ἔδωκεν ὁ θεὸς in eine positive und die gleichzeitige Verlagerung der Verneinung in die untergeordneten Teilsätze ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν und ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν ergibt sich eine Sinnverschiebung: Das Nichtgeben von sehenden Augen und hörenden Ohren wird zum Geben von nichtsehenden Augen und nichthörenden Ohren.

Vom Sinn her entspricht dies dem Zitat aus Jes 29,10, das vom „Tränken“ mit dem Betäubungsgeist berichtet. Weil das metaphorische „Tränken“ sich nicht auf die Aussagen über Augen und Ohren übertragen lässt, ist die Entscheidung für das Verb δίδωμι aus Dtn 29,2 in Röm 11,8 plausibel. Die Auslassung von κυριός verändert den Sinn des Zitats nicht (Stanley 1992, 160). Der Wechsel des Pronomens von der zweiten Person Plural in die dritte Person Plural kann als Anpassung an den Kontext im Römerbrief verstanden werden, wo von Israel nur in der dritten Person die Rede ist, während die Nichtjuden in Röm 11,13 in der zweiten Person angesprochen werden (Stanley 1992, 159–160). Die Umstellung des Pronomens vor θεός hat minimale Auswirkungen (Stanley 1992, 169), könnte

aber von der Reihenfolge in Jes 29,10 beeinflusst sein. Der Wechsel vom Dativ zum Akkusativ von πνεῦμα ist aufgrund der Anpassung an die neue Zusammenstellung nötig. Die Verlagerung der Verneinung in die untergeordneten Teilsätze wurde bereits besprochen. Die Einfügung des Artikels vor den Infinitiven βλέπειν und ἀκούειν verstärkt die finale Sinnrichtung und könnte von dem nachfolgenden Zitat her (ψ 68,24: σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν) beeinflusst sein (Stanley 1992, 162). Die Funktion der Änderung von τῆς ἡμέρας ταύτης zu τῆς σήμερον ἡμέρας ist unklar und könnte allenfalls eine deutlichere Aktualisierung auf den „heutigen“ Tag bezwecken (Lindörfer 2006, 198).

Mit Zitaten aus der Tora (Dtn 29,3) und den Propheten (Jes 29,10) hat Paulus zwei Teile des dreiteiligen hebräischen Kanons kombiniert (zur Kanonisierung s. o. 4.3). Diesen fügt er in Röm 11,9–10 ein drittes Zitat aus den Schriften (ψ 68,23–24) hinzu, sodass alle drei Kanonteile miteinander kombiniert werden (Silva 1993, 637). Eine ausführliche Diskussion zur Zusammensetzung des Zitats bieten Stanley (1992, 158–163) und Lindörfer (2006, 194–200).

#### 11.4.4 Römer 11,9–10 (ψ 68,23–24)

Röm 11,9–10	ψ 68,23–24
γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν	γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν [ἐνώπιον αὐτῶν]
εἰς παγίδα	εἰς παγίδα
καὶ εἰς θήραν	
καὶ εἰς σκάνδαλον	καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν
καὶ εἰς ἀνταπόδομα	καὶ εἰς σκάνδαλον
αὐτοῖς,	
σκοτισθήτωσαν	σκοτισθήτωσαν
οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν	οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν,
καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς	καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς
σύγκαμψον.	σύγκαμψον

Paulus leitet das Zitat als Aussage Davids ein: καὶ Δαυὶδ λέγει. Popkes (2010, 330) weist auf die besondere Rolle von ψ 68 in der frühchristlichen Rezeption hin. Eine messianische Deutung der Aussage dürfte wegen des expliziten Hinweises auf David allerdings in Röm 11,9–10 nicht beabsichtigt sein.

Gegenüber der LXX weist das Zitat mehrere Unterschiede auf. Die Auslassung von

ἐνώπιον αὐτῶν und die Zufügung von αὐτοῖς kann miteinander zusammenhängen (Stanley 1992, 163), denn ohne Angabe der Betroffenen wäre der Bezug unklar. Das einfache Relativpronomen macht den Geltungsbereich der Verwünschung deutlicher als ἐνώπιον αὐτῶν. Die Zufügung von καὶ εἰς θήραν könnte von ψ 34,8 her beeinflusst sein (Popkes 2010, 326). Lindörfer (2006, 201) nennt alternativ ψ 123,6–7; Spr 11,8–9 und Hos 5,1–2 als mögliche Quelle, weil dort ebenfalls das Begriffspaar θήρα und παγίς erscheint. Durch die Einfügung stehen zwei konkrete Begriffe (θήρα und παγίς)<sup>234</sup> und zwei abstrakte Begriffe (σκάνδαλον und ἀνταπόδομα) jeweils parallel nebeneinander, was die Aussage rhetorisch wirkungsvoll macht.

Die Vertauschung der vierten und fünften Zeile führt zu einer stärkeren Betonung des für Paulus wichtigen Begriffs σκάνδαλον (Lindörfer 2006, 201–202). Der Wechsel von ἀνταπόδοσις zu ἀνταπόδομα ist inhaltlich irrelevant (Stanley 1992, 165). Er könnte dadurch motiviert sein, dass die Endbuchstaben der vier Wörter auf diese Weise ein chiastisches Muster ergeben (A –α, B –ν, B' –ν, A' –α).<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Stanley (1992, 165) bezeichnet die ersten drei Begriffe als konkret. Ethymologisch stand σκάνδαλον zunächst für das Stellholz in einer Falle (Menge 1997, 625). Diese konkrete Bedeutung ist allerdings im Neuen Testament hinter der abstrakten Bedeutung „Anstoß zum Unglauben, Ursache des Heilsverlusts, Verführung“ (Giesen 2011, 594–596) verblasst.

<sup>235</sup> Weitere mögliche Ursachen für die Unterschiede zwischen ψ 68,23–24 und Röm 11,9–10 werden bei Stanley (1992, 163–166) und Lindörfer (2006, 200–203) diskutiert.



## 12 LITERATURVERZEICHNIS

- Aageson**, J. W. 1986. Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9–11. *CBQ* 48:265–289.
- . 2006. „Written Also for Our Sake“: Paul’s Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10. Seiten 152–181 in *Hearing the Old Testament in the New Testament*. hg. von S. E. Porter. Grand Rapids: Eerdmans.
- Aletti**, J. N. 1990. La présence d’un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance. *Bib* 71:1–24.
- . 1991. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l’épître aux Romains*. Parole de Dieu 30. Paris: Éditions du Seuil.
- Alexander**, P. H. u. a., Hg. 1999. *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson.
- Alexander**, T. D. 1993. Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis. *TynBul* 44.2:255–270.
- Allison**, D. C. Jr. 2009. Abraham II: New Testament. Spalten 156–162 in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Bd. 1: Aaron–Anionism. hg. von H. J. Klauck u. a. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Alvarez Cineira**, D. 1999. *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*. Herders biblische Studien 19. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Bachmann**, M. 2002. Verus Israel: Ein Vorschlag zu einer ‚mengentheoretischen‘ Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie. *NTS* 48:500–512.
- Bakhos**, C. 2010. Midrash, Midrashim. Seiten 944–949 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barrett**, C. K. 1957. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. BNTC. London: Adam & Charles Black.
- Bartlett**, J. R. 2003. 1 Maccabees. Seiten 807–830 in *Eerdmans Commentary on the Bible*. hg. von J. D. G. Dunn & J. W. Rogerson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bartsch**, H. W. 2011. „λογίζομαι“. Spalten 874–876 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. hg. von H. Balz & G. Schneider. 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bassler**, J. M. 2010. Paul and His Letters. Seiten 373–397 in *The Blackwell Companion to the New Testament*. hg. v. D. E. Aune. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Bauckham**, R. 2002. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans.
- Bauer-Aland = Bauer**, W. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. hg. von Kurt & Barbara Aland. 6. Aufl. Berlin: W. de Gruyter.

- Baur**, F. C. 1963. Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse. *Tübinger Theologische Zeitschrift* 3(1836): 59–178. Nachdruck auf Seiten 147–266 in *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, Bd. 1: *Historisch-Kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*. hg. von K. Scholder. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Beale**, G. K. & D. A. **Carson**, Hg. 2007. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.
- Begerau**, G. 2008. *Elia vom Krit zum Jordan: Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*. Europäische Hochschulschriften XXII/884. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bendlin**, A. 2001. Romulus. Spalten 1130–1133 in *DNP* 10. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Bengel**, J. A. 1770. *Gnomon Novi Testamenti*. 3. Aufl. 1773. Nachdruck, Stuttgart: Steinkopf.
- Berger**, K. 1966. Abraham in den paulinischen Hauptbriefen. *MTZ* 17:47–89.  
 ———. 1981. *Das Buch der Jubiläen*. JSHRZ 2.3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bergmeier**, R. 2010. *Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus: Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke*. Biblisch-theologische Studien 115. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bernat**, D. A. 2010. Circumcision. Seiten 471–474 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beutler**, J. 2011. „μαρτυρέω, διαμαρτύρομαι, μαρτύρομαι“. Spalten 958–964 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. hg. von H. Balz & G. Schneider. 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Blaschke**, A. 1998. *Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 28. Tübingen & Basel: Francke.
- Blass**, F., A. **Debrunner** & F. **Rehkopf**. 2001. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttinger Theologische Lehrbücher. 18. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böckler**, A. 2001. *Pirke Awot: Sprüche der Väter*. JVB Klassiker 1. Berlin: Jüdische Verlagsanstalt.
- Bogaert**, P. M. 2010. Baal au féminin dans la Septante. Seiten 416–434 in *Die Septuaginta: Texte, Theologien, Einflüsse*. WUNT 252. hg. von W. Kraus & M. Karrer. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Börner-Klein**, D. 1997. *Tannaitische Midraschim*, Bd. 3: *Der Midrasch Sifre zu Numeri*. Rabbinische Texte 2. Stuttgart, Berlin & Köln: Kohlhammer.
- Bowley**, J. E. 2010. Abraham. Seiten 294–295 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brenner**, M. 2008. *Kleine jüdische Geschichte*. München: Beck.
- Brien**, M. T. 2009. The Psalter at Work in Romans. Seiten 475–486 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.
- Brockelmann**, C. 1908. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Bruce**, F. F. 2004. Bibel II: Die beiden Testamente. Seiten 202–203 in *Das große Bibellexikon*. hg. von H. Burkhardt u. a. 1. Sonderausgabe. Wuppertal: Brockhaus.

- Bruckner**, J. K. 2008. *Exodus*. NIBCOT 2. Peabody: Hendrickson.
- Bryan**, C. 2000. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford: Oxford University Press.
- Bühlmann**, W. & K. **Scherer**. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein Nachschlagewerk*. 2., verbesserte Aufl. Gießen: Brunnen.
- Bullinger**, E. W. 1999. *Figures of Speech Used in the Bible*. 22. Aufl. Grand Rapids: Baker.
- Calvert-Koyzis**, N. 2009. Abraham III A: Second Temple and Hellenistic Judaism. Spalten 162–168 in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Bd. 1. hg. von H. J. Klauck u. a. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Campbell**, D. A. 1994. Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul's Letter to the Roman Christians. Seiten 315–336 in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*. hg. von L. A. Jervis & P. Richardson. JSNTS 108. Sheffield: Sheffield Academic.
- . 2006. An Evangelical Paul: A Response to Francis Watson's Paul and the Hermeneutics of Faith. *JSNT* 28.3:337–351.
- Castelli**, E. 1991. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox.
- Chapman**, S. B. 2000. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. FAT 27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Childs**, B. S. 2004. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox.
- Ciampa**, R. E. 1998. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT 2/102. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Classen**, C. J. 2009. Kann die rhetorische Theorie helfen, das Neue Testament, vor allem die Briefe des Paulus, besser zu verstehen? *ZNW* 100:145–172.
- Clementz**, H. 2006. *Flavius Josephus: Jüdische Altertümer*. 2. Aufl. Wiesbaden: Matrix.
- Cohn**, L. & I. **Heinemann**, Hg. 1909–1964. *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*. 7 Bde. Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur 1–7. Breslau: Marcus; Berlin: W. de Gruyter.
- Cohn**, L. & P. **Wendland**, Hg. 1898. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 3. Editio minor. Berlin: Georg Reimer.
- Collins**, C. J. 2003. Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul? *TynBul* 54.1:75–86.
- Collins**, J. 1997. A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman's Seed Singular or Plural? *TynBul* 48.1:139–148.
- Craigie**, P. C. & M. E. **Tate** 2004. *Psalms 1–50*. WBC 19. 2. Aufl. Nashville: Nelson.
- Cranfield**, C. E. B. 1975. *The Epistle to the Romans*. 2 Bde. ICC. 6., völlig neu bearbeitete Aufl. Edinburgh: T.&T. Clark.
- Dabelstein**, R. 1981. *Die Beurteilung der „Heiden“ bei Paulus*. BBET 14. Frankfurt am Main: Lang.
- Daiber**, K. F. & I. **Lukatis**. 1991. *Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion*. Bielefeld: Luther.
- Das**, A. A. 2003. *Paul and the Jews*. Library of Pauline Studies. Peabody: Hendrickson.

- . 2007. *Solving the Romans Debate*. Minneapolis: Fortress.
- De Boer**, M. C. 2004. Paul's Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4.27. *NTS* 50:370–389.
- De Vries**, S. J. 1985. *1 Kings*. WBC 12. Waco: Word.
- Deißmann-Merten**, M. L. 1996. Adoption. Spalten 122–124 in *DNP* 1. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Deißmann-Merten**, M. L. 1998. Familie IV B: Rom. Spalten 412–417 in *DNP* 4. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Die Bibel: Einheitsübersetzung**. 1980. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Dietz**, W. 1995. Augsburgs Manifest zum Verhältnis von Geschlecht und Sprache. Zitiert am 26.09.2011. Online: <http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/Dateien/AUGSBURG.pdf>.
- Dietzfelbinger**, C. 1979. *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae*. JSHRZ 2.2. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- DiMattei**, S. 2008. Paul's Engagement with Scripture: Biblical Narratives. Seiten 59–93 in *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture*. hg. von S. E. Porter & C. D. Stanley. SBLSymS 50. Leiden: Brill.
- Dines**, J. M. 2004. *The Septuagint*. London & New York: T&T Clark.
- Dixon**, R. J. 2008. An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13–53:12 in the New Testament. Ph. D. diss., Graduate School of State University of New York at Buffalo.
- Dodd**, C. H. 1952. *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*. London: Nisbet.
- Dohmen**, C. 2004. *Exodus 19–40*. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Donfried**, K. P., Hg. 1991a. *The Romans Debate*. 2., revidierte und erweiterte Aufl. Peabody: Hendrickson.
- . 1991b. A Short Note on Romans 16. Seiten 44–52 in *The Romans Debate*. 2., revidierte und erweiterte Aufl. hg. von K. P. Donfried. Peabody: Hendrickson.
- Draisma**, S., Hg. 1989. *Intertextuality in Biblical Writings*. Kampen: Kok.
- Dunn**, J. D. G. 1988. *Romans*. 2 Bde. WBC 38A–B. Dallas: Word.
- . 1991. The Formal and Theological Coherence of Romans. Seiten 245–250 in *The Romans Debate*. 2., revidierte und erweiterte Aufl. hg. von K. P. Donfried. Peabody: Hendrickson.
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.
- Eckey**, W. 2000. *Die Apostelgeschichte: Der Weg des Evangeliums von Jerusalem bis nach Rom*. 2 Bde. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Eckstein**, H. J. 2008. Das Evangelium – eine Kraft Gottes: Gerechtigkeit als ganzheitlich-personale Beziehung. *TBei* 39:266–279.
- Ehrensperger**, K. 2009. *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*. London: T&T Clark.
- Elliger**, K., W. Rudolph & A. Schenker, Hg. 1997. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5., verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Elliott, M. A.** 2000. *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, N. & M. Reasoner**, Hg. 2011. *Documents and Images for the Study of Paul*. Minneapolis: Fortress.
- Elliott, N.** 1990. *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*. JSNTSup 45. Sheffield: Sheffield Academic.
- . 1997. Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda. Seiten 174–204 in *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. hg. von R. A. Horsley. Harrisburg: Trinity.
- . 2008. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. Paul in Critical Contexts. Minneapolis: Fortress.
- Ellis, E. E.** 1981. *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957. Nachdruck, Grand Rapids: Baker.
- Epp, E. J.** 2005. *Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis: Fortress.
- Esler, P. F.** 2003. Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11. *JSNT* 26:103–124.
- Falk, D. K.** 2010. Moses. Seiten 967–970 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Feldman, L. S.** 1998. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- . 2005. Philo's Account of the Golden Calf Incident. *JJS* 56.2:245–264.
- Fisk, B. N.** 1998. Scripture Shaping Scripture: The Interpretative Role of Biblical Citations in Pseudo-Philo's Episode of the Golden Calf. *JSP* 17:3–23.
- . 2008. Synagogue Influence and Scriptural Knowledge among the Christians of Rome. Seiten 157–185 *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture*. hg. von S. E. Porter & C. D. Stanley. Leiden & Boston: Brill.
- Fitzmyer, J. A.** 1993. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Fix, U.** 2009. Intertextualität VIII: Textlinguistisch. Seiten 305–306 *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. hg. von O. Wischmeyer. Berlin: W. de Gruyter.
- Flusser, D. & S. Safrai.** 1979. „Der den Geliebten geheiligt von Mutterleib an“: Betrachtungen zum Ursprung der Beschneidung. *Freiburger Rundbrief* 117/120:171–175.
- Frenschkowski, M.** 1997. „καθαρός“. Seiten 898–907 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. neubearbeitete Ausgabe. hg. von L. Coenen & K. Haacker. Wuppertal: Brockhaus.
- Fricke, K. D., B. Schwank & J. Lange.** 1981. *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*. 2., überarbeitete Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Frost, M. H.** 2005. *Introduction to Classical Legal Rhetoric: A Lost Heritage*. Aldershot & Burlington: Ashgate.

- Gäckle, V.** 2004. *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom: Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und Röm 14,1-15,13*. WUNT 2/200. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadenz, P. T.** 2009. *Called from the Jews and from the Gentiles: Pauline Ecclesiology in Romans 9-11*. WUNT 2/267. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gagnon, R. A. J.** 2000. Why the „Weak“ at Rome Cannot Be Non-Christian Jews. *CBQ* 62:64-82.
- Gall, D.** 2006. Aspekte römischer Religiosität. Seiten 69-92 in *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, Bd. 2: *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam*. hg. von R. G. Kratz & H. Spieckermann. FAT 2/18. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Galter, H. D.** 1999. Bashtu. Seiten 163-164 in *DDD*. 2., erweiterte Aufl. hg. von K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst. Leiden, Boston, Köln: Brill; Grand Rapids: Eerdmans.
- Gamble, H.** 1977. *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. SD 42. Grand Rapids: Eerdmans.
- Garlington, D.** 2011. A ‚New Perspective‘ Reading of Central Texts in Rom 1-4. Zitiert am 07.04.2011. Online: <http://www.thepaulpage.com/Rom1-4.pdf>.
- Gerber, C.** 2005. *Paulus und seine „Kinder“: Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen*. BZNW 136. Berlin: W. de Gruyter.
- Gesenius, W.** 1987-2010. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 6 Bde. 18. Aufl. hg. von R. Meyer & H. Donner. Berlin u. a.: Springer.
- Giesen, H.** 2011. „σκάνδαλον“. Spalten 594-596 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. hg. von H. Balz & G. Schneider. 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Good, R.** 2010. Jacob. Seiten 781-782 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Goppelt, L.** 1981. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh: Bertelsmann, 1939. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gosse, B.** 2009. Abraham and David. *JSOT*:25-31.
- Graf, F. & S. I. Johnston.** 1999. Magie, Magier III: Griechenland und Rom. Spalten 662-669 in *DNP* 7. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Graf, F.** 1999. Iuppiter I: Kult und Mythos. Spalten 77- 82 in *DNP* 6. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Grünwaldt, K.** 1997. „Gerechtigkeit/Gericht“. Seiten 729-739 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 1. neubearb. Ausg. hg. von L. Coenen & K. Haacker. Wuppertal: Brockhaus; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Gute Nachricht Bibel.** 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Haacker, K.** 1995. Zum Werdegang des Apostels Paulus. Seiten 816-938 ANRW II, Bd. 26.2. hg. von W. Haase & H. Temporini. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- . 2003. *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 2006. *Der Brief des Paulus an die Römer*. THKNT 6. 3., verbesserte und erweiterte Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hafemann**, S. J. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Häfner**, G. 2000. „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16): Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption. Herders biblische Studien 25. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Hahn**, F. 2011. *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hamilton**, V. P. 1990. *The Book of Genesis Chapters 1–17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1995. *The Book of Genesis Chapters 18–50*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hanhart**, R. 1994. Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes. Seiten 1–19 in *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. hg. von M. Hengel & A. M. Schwemer. WUNT 72. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hanson**, A. T. 1974. *Studies in Paul's Technique and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Harnack**, A. von. 1928. Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden. Seiten 124–141 in *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 12: Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 19. April. Berlin: W. de Gruyter.
- Harrison**, J. R. 2003. *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*. WUNT 2/172. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2009. Paul and the Roman Ideal of Glory in the Epistle to the Romans. Seiten 329–369 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.
- . 2011. *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*. WUNT 273. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harvey**, G. 1996. *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Leiden & New York: Brill.
- Hasel**, G. F. 1981. The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15. *JSOT* 19:61–78.
- Hays**, R. B. 1985. Have We Found Abraham to Be Our Forefather According to the Flesh? A Reconsideration of Rom 4:1. *NovT* 27.1:76–98.
- . 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- . 2005. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Head**, P. M. 2009a. Letter Carriers in the Ancient Jewish Epistolary Material. Seiten 203–219 in *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity*, Bd. 13: *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*. hg. von C. A. Evans & H. D. Zacharias. Library of Second Temple Studies 70. London: T&T Clark.
- . 2009b. Named Letter Carriers Among the Oxyrhynchus Papyri. *JSNT* 31.3:279–300.
- Heckel**, H. 1996. Aineias 1: Mythos. Spalten 329–332 in *DNP* 1. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Heidland**, W. 1942. „λογίζομαι/λογισμός“. Seiten 287–295 in *TWNT* 4. Stuttgart: Kohlhammer.

- Heil, J. P.** 1987. *Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary*. New York, Mahwah: Paulist.
- Hellholm, D.** 1993. Amplificatio in the Macro-Structure of Romans. Seiten 123–151 in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. hg. von S. E. Porter & T. H. Olbricht. JSNTSup 90. Sheffield: Sheffield Academic.
- Hengel, M.** 2002. Der vorchristliche Paulus. Seiten 68–192 in M. Hengel. *Kleinere Schriften*, Bd. 3: *Paulus und Jakobus*. WUNT 141. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Henrichs, A.** 2002. Zeus I–IV. Spalten 782–789 in *DNP 12/2*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Hensel, B.** 2011. *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis: Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora*. BZAW 423. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Henten, J. W. van & F. Avemarie.** 2002. *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London: Routledge.
- Herrmann, W.** 1999. Baal. Seiten 132–139 in *DDD*. 2., erweiterte Aufl. hg. von K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst. Leiden, Boston, Köln: Brill; Grand Rapids: Eerdmans.
- Hillen, H. J.** 2003. *Von Aeneas zu Romulus: Die Legenden von der Gründung Roms*. Düsseldorf & Zürich: Patmos & Artemis-Winkler.
- Hoffmann, E. G. & H. von Siebenthal.** 1990. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Riehen: Immanuel.
- Hoffnung für alle: Die Bibel.** 2002. Gießen & Basel: Brunnen.
- Hofius, O.** 2002a. Der Psalter als Zeuge des Evangeliums: Die Verwendung der Septuagintapsalmen in den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefs. Seiten 38–57 in O. Hofius. *Paulusstudien*, Bd. 2. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hofius, O.** 2002b. Die Gottesprädikationen Röm 4,17b. Seiten 58–61 in O. Hofius. *Paulusstudien*, Bd 2. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holdsworth, B. E.** 2009. *Reading Romans in Rome: A Reception of Romans in the Roman Context of Ethnicity and Faith*. Ph.D. diss., Durham University.
- Hollander, J.** 1981. *The Figure of an Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. Berkeley: University of California Press.
- Horn, F. W.** 2010. Götzendiener, Tempelräuber und Betrüger: Polemik gegen Heiden, Juden und Judenchristen im Römerbrief. Seiten 209–232 in *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte*. BZNW 170. hg. von O. Wishmeyer & L. Scornaieni. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Hossfeld, F. L. & E. Zenger.** 2000. *Psalmen 51–100*. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. 3. Aufl. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Hübner, H.** 1995. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3: *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung; Epilegomena*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2011. „νόμος“. Spalten 1158–1172 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. hg. von H. Balz & G. Schneider. 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.



- Institut für Demoskopie Allensbach**, Hg. 2005. Geschichten aus der Bibel. *Allensbacher Berichte* 20(2005). Zitiert am 05.09.2011. Online: [http://www.ifd-allensbach.de/pdf/prd\\_0520.pdf](http://www.ifd-allensbach.de/pdf/prd_0520.pdf)
- Jacob**, B. 2000. *Das Buch Genesis*. Berlin: Schocken, 1934. Nachdruck, Stuttgart: Calwer.
- Jervis**, L. A. 1991. *The Purpose of Romans: Letter Structure Investigation*. JSNTSup 55. Sheffield: Sheffield Academic.
- Jewett**, R. 1991. Following the Argument of Romans. Seiten 265–277 in *The Romans Debate*. hg. von K. P. Donfried. 2., revidierte und erweiterte Aufl. Peabody: Hendrickson.
- . 2007. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Joyes**, C. E. 2010. Elijah. Seiten 577–578 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kaiser**, O. 2006. Glaube und Geschichte: Das neue Bild der Vorgeschichte Israels und der christliche Glaube. *Trames* 10.3:195–219.
- Kaiser**, W. C. 2003. *Preaching and Teaching from the Old Testament: A Guide for the Church*. Grand Rapids: Baker.
- Karrer**, M. 2008. Die Entstehungsgeschichte der Septuaginta und das Problem ihrer maßgeblichen Textgestalt. Seiten 40–62 in *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten*. hg. von M. Karrer & W. Kraus. WUNT 219. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Käsemann**, E. 1980. *An die Römer*. HNT 8a. 4., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Katholische Nachrichten-Agentur**, Hg. 2008. Drei von vier Deutschen haben eine Bibel. Ohne Seiten. Zitiert am 30.08.2011. Online: <http://www.katholisch.de/21350.html>.
- Kellenberger**, E. 2002. Theologische Eigenarten der Verstockung Pharaos in Ex 4–14. *TZ* 58:109–114.
- . 2006. *Die Verstockung Pharaos: Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15*. BWANT 171. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kertelge**, K. 2011. „δικαιοσύνη“. Spalten 784–796 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. hg. von H. Balz & G. Schneider. 3., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Khalil**, J. 2009. Translating Rom 9,7a: For an Accurate Understanding of a Difficult Verse. Seiten 691–697 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.
- Kienast**, B. 2001. *Historische semitische Sprachwissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kim**, D. 2000. *God, Israel and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9–11*. SBLDS 176. Atlanta: SBL.
- Kim**, S. 2008. *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kittredge**, C. B. 1998. *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in Pauline Tradition*. HTS 45. Harrisburg: Trinity International.

- Klauser**, T. 1950a. Baal A.II: Griechisch-römisch. Spalten 1066–1068 in *RAC* 1. hg. von T. Klauser. Stuttgart: Hiersemann.
- Klauser**, T. u. a. 1950b. Baal A.III: Katalog der Baale. Spalten 1068–1101 in *RAC* 1. hg. von T. Klauser. Stuttgart: Hiersemann.
- Klement**, H. H. 2004. Wie verbindlich ist das Alte Testament? *ideaSpektrum* 36(2004):17–19.
- Klijn**, A. F. J. 1976. Die syrische Baruch-Apokalypse. Seiten 103–184 in *Apokalypsen*. JSRZ 5.2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Koch**, D. A. 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchung zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. BHT 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2008. *Hellenistisches Christentum: Schriftverständnis, Ekklesiologie, Geschichte*. hg. von F. W. Horn. NTOA/SUNT 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koch**, S. 2009. „Wenn ich nach Spanien reise“ (Röm 15,24): Hinweise zu Hintergründen und Bedeutung der Reisepläne des Paulus. Seiten 699–712 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.
- Kraus**, W. & M. **Karrer**, Hg. 2010. *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. 2., verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kraus**, W. 2008. Umfang und Aufbau der Septuaginta. Seiten 9–39 in *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten*. hg. von M. Karrer & W. Kraus. WUNT 219. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kritzer**, R. 2009. Esau in der paganen antiken Literatur. Seiten 31–37 in *Esau – Bruder und Feind*. hg. von G. Langer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kugel**, J. L. 2010. Early Jewish Biblical Interpretation. Seiten 121–141 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kuss**, O. 1963. *Der Römerbrief*. 2 Bde. 2., unveränderte Aufl. Regensburg: Pustet.
- Lagrange**, M. J. [1915] 1950. *Saint Paul: Epître aux Romains*. Études bibliques. 6. Aufl. Paris: Gabala.
- Laird**, A. 2010. Vergil D: Aeneis. Spalten 1108–1130 in *DNP Supplemente* 7. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Lampe**, P. 1989. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. WUNT 2/18. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Langer**, G., Hg. 2009. *Esau – Bruder und Feind*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Le Bohec**, Y. 1998. Feldzeichen. Spalten 458–462 in *DNP* 4. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Lim**, T. H. 1997. *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindars**, B. 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM.
- Lindörfer**, M. 2006. Das schriftgemäße Evangelium nach dem Zeugnis des Römerbriefs: Funktionalität und Legitimität des Schriftgebrauchs. M. Th. thesis, University of South Africa.
- Longenecker**, R. N. 1999. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans.

- . 2011. *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lowe**, B. A. 2006. Oh δία! How is Romans 4:25 to be understood? *JTS* 57.1:149–157.
- Lull**, D. J. 2010. Review Essays: Paul and Empire. *RelSRev* 36:251–262.
- Lunt**, H. G. 1985. Ladder of Jacob. Seiten 401–411 in *OTP* 2. New York u. a.: Doubleday.
- Lust**, J., E. **Eynikel** & K. **Hauspie**, Hg. 2003. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Luther**, M. 1984. *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Luz**, U. 1968. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BEvT 49. München: Kaiser.
- Maier**, G. 2003. *Biblische Hermeneutik*. Bibelwissenschaftliche Monographien 2. 4. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Maier**, J. 1995–1996. *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. 3 Bde. UTB 1862, 1863 & 1916. München: Reinhardt.
- Marcos**, F. N. 2000. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Leiden: Brill.
- Marshall**, I. H. 2004. *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology*. Grand Rapids: Baker.
- Mathew**, S. 2010. Women in the Greetings of Rom 16:1-16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans. Ph.D. diss., Durham University.
- Mathewson**, S. D. 2002. *The Art of Preaching Old Testament Narrative*. Grand Rapids: Baker.
- Mayordomo**, M. 2005. *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*. WUNT 188. Tübingen: Mohr Siebeck.
- McLay**, T. 2003. *The Use of the Septuagint in New Testament Research*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Menge**, H. 1997. *Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch-Deutsch: Unter Berücksichtigung der Etymologie*. 29. Aufl. Berlin u. a.: Langenscheidt.
- Metzger**, B. M. 1994. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Michel**, O. & O. **Bauernfeind**, Hg. 1963. *Flavius Josephus: De Bello Judaico: Der jüdische Krieg: Griechisch und Deutsch*, Bd. 2/1. München: Kösel.
- Michel**, O. 1972. *Paulus und seine Bibel*. Gütersloh: Bertelsmann, 1929. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Miller**, J. C. 2001. The Romans Debate: 1991–2001. *CurBS* 9:306–349.
- Mitchell**, M. M. 2009. Rhetorik 1: Neutestamentlich. Seite 505 in *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte*. hg. von O. Wischmeyer. Berlin: W. de Gruyter.
- Möller**, K. 2005. Rhetorical Criticism. Seiten 689–692 in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. hg. von K. J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker.
- Moo**, D. J. 1996. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

- . 2000. *Romans*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- . 2002. *Romans*. Seiten 3–99 in *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Bd. 3: *Romans to Philemon*. hg. von C. E. Arnold. Grand Rapids: Zondervan.
- Morris, L.** 1988. *The Epistle to the Romans*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans.
- Moyise, S.** 2000. Intertextuality and the Study of The Old Testament in the New. Seiten 14–41 in *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North*. hg. von S. Moyise. JSNTSup 189. Sheffield: Sheffield Academic.
- . 2002. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. *Verbum et Ecclesia* 23.2:418–431.
- . 2010. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Mühling, A.** 2011. „Blickt auf Abraham, euren Vater“: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels. FRLANT 236. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, M.** 1997. Vom Schluß zum Ganzen: Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses. FRLANT 172. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mullins, T. Y.** 1968. Greeting as a New Testament Form. *JBL* 87: 418–426.
- Nanos, M. D.** 1996. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress.
- . 1999. The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul's Letter to the Romans. *CBQ* 61:283–304.
- Nathan, E.** 2009. Is Covenant a Central Key Notion in Paul's Letter to the Romans? Seiten 463–473 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.
- Neschke, A.** 1998. Gerechtigkeit/Recht. Spalten 951–953 in *DNP* 4. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Nestle, E & K. Aland,** Hg. 1993. *Novum Testamentum Graece*. 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neubrand, M.** 1997. *Abraham, Vater von Juden und Nichtjuden: Eine exegetische Studie zu Röm 4*. FB 85. Würzburg: Echter.
- Neue Genfer Übersetzung.** 2010. 3. Aufl. Romanel sur Lausanne: Genfer Bibelgesellschaft.
- Nickelsburg, G. W. E.** 1984. The Bible Rewritten and Expanded. Seiten 89–156 in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. hg. von M. E. Stone. CRINT 2. Assen: Van Gorcum.
- Niehr, H.** 1997. Baal. Spalten 380–383 in *DNP* 2. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Oeming, M.** 2000. *Das Buch der Psalmen: Psalm 1–41*. Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 11. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Olbricht, T. H.** 2008. Rhetorical Criticism in Biblical Commentaries. *Currents in Biblical Research* 7.1:11–36.
- Omerzu, H.** 2002. *Der Prozeß des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*. BZNW 115. Berlin & New York: W. de Gruyter.

- Osborne**, G. R. 2004. *Romans*. The IVP New Testament Commentary Series 6. Downers Grove & Leicester: InterVarsity
- Otto**, E. 2009. Abraham zwischen JHWH und Elohim: Zur narrativen Logik des Wechsels der Gottesbezeichnungen in den Abrahamerzählungen. Seiten 49–65 in *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. BZAW 400. hg. von A. C. Hagedorn & H. Pfeiffer. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Otto**, S. 2009. Elia (AT). Artikel in *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. hg. von M. Bauks, K. Koenen & S. Alkier. Zitiert am 29.08.2011. Online: <http://www.wibilex.de/stichwort/Elia>.
- Pearce**, S. J. K. 2007. *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt*. WUNT 208. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Perelman**, C. & L. **Olbrechts-Tyteca** 2004. *Die neue Rhetorik: Eine Abhandlung über das Argumentieren*. 2 Bde. Problemata 149. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Pesch**, R. 1986. *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde. EKKNT 5. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- . 1994. „Erbe der Welt“ (Röm 4,14) [sic]: Zur Weitung der Landverheißung im Neuen Testament. Seiten 501–520 in *Nach den Anfängen fragen*. Festschrift G. Dautzenberg. hg. von C. Mayer, K. Müller & G. Schmalenberg. Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität 8. Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik.
- Pilhofer**, P. 1990. *Presbyteron kreitton: Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. WUNT 2/39. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Piñero**, A. & J. **Peláez**. 2003. *The Study of the New Testament: A Comprehensive Introduction*. Leiden: Deo Publishing.
- Polaski**, S. H. 1999. *Paul and the Discourse of Power*. The Biblical Seminar 62. Sheffield: Sheffield Academic.
- Pomykala**, K. E. 2010. David. Seiten 517–519 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Popkes**, E. E. 2010. „Und David spricht ...“: Zur Rezeption von Ps 68,23 f. im Kontext von Röm 11,1–10. Seiten 321–337 in *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*. WUNT 257. hg. von F. Wilk und J. R. Wagner. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter**, S. E. & C. D. **Stanley**, Hg. 2008. *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture*. SBLSymS 50. Leiden: Brill.
- Porter**, S. E., Hg. 1997a. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period: 330 B.C.–A.D. 400*. Leiden: Brill.
- . 1997b. The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology. Seiten 79–96 in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. hg. von C. A. Evans & J. A. Sanders. Sheffield: Sheffield Academic.
- , Hg. 2006. *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Preuß**, H. D. 1984. *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Rad**, G. von. 1951. Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. *TLZ* 76:129–132.
- . 1955. Typologische Auslegung des Alten Testaments. Seiten 47–65 in *Vergegenwärtigung: Aufsätze zur Auslegung des Alten Testaments mit einem Vorwort von Hans Urner*. hg. von F. Bartsch & G. Brennecke. Kirche in dieser Zeit 14. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Rahlfs**, A. & R. **Hanhart** 2006. *Septuaginta: Das Alte Testament griechisch*. 2., durchgesehene und verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rapp**, C. 2002. *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4.1. Berlin: Akademie.
- Reasoner**, M. 1993. Citizenship: Roman and Heavenly. Seiten 139–141 in *DPL*. hg. von G. F. Hawthorne & D. G. Reid. Downers Grove & Leicester: InterVarsity.
- . 1999. *The Strong and the Weak: Romans 14.1–15.13 in Context*. SNTSMS 103. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reden**, S. von. 1996. Arbeit. Spalten 963–969 in *DNP* 1. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Rees**, M. A. van. 2009a. *Dissociation in Argumentative Discussions: A Pragma-Dialectical Perspective*. Argumentative Library 13. New York: Springer.
- . 2009b. Dissociation: Between Rhetorical Success and Dialectical Soundness. Seiten 25–34 in *Pondering on Problems of Argumentation: Twenty Essays on Theoretical Issues*. hg. von F. H. van Eemeren & B. Garssen. Dordrecht & New York: Springer.
- Reid**, M. 1995. Paul's Rhetoric of Mutuality: A Rhetorical Reading of Romans. Seiten 117–139 in *SBL Seminar Papers 1995*. hg. von E. H. Lovering. Atlanta: Scholars.
- Revidierte Elberfelder Bibel**. 1991. Wuppertal: Brockhaus.
- Reynolds**, B. E. 2010. Faith/Faithfulness. Seiten 627–628 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Richards**, E. R. 2004. *Paul and First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition, and Collection*. Downers Grove: InterVarsity.
- Ripley**, J. J. 2010. Isaac. Seiten 770–772 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Robbins**, V. K. 1996. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity International.
- Rosenbach**, M., Hg. 1995. *Philosophische Schriften lateinisch und deutsch: Lucius Annaeus Seneca*, Bd. 5. 2. unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rosner**, B. S. 1994. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7*. AGJU 22. Leiden: Brill.
- Ruf**, M. G. 2011. *Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich: Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief*. WUNT 2/300. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sanders**, E. P. 1985. *Paulus und das palästinische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. SUNT 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schäfer**, P. 1997. Der synagogale Gottesdienst. Seiten 391–415 in *Literatur und Religion des Frühjudentums*. 2. Aufl. hg. von J. Maier & J. Schreiner. Würzburg: Echter.

- Schaller**, B. 1979. *Das Testament Hiobs*. JSHRZ 2.3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Scheffbruch**, R. 2010. Wann ist Mission eigentlich Mission? *ideaSpektrum* 14:19.
- Schlachter Bibel**. 2000. Genf: Genfer Bibelgesellschaft.
- Schlatter**, A. [1935] 1991. *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief*. 6. Aufl. Stuttgart: Calwer.
- Schlier**, H. 1987. *Der Römerbrief*. HTKNT. 3. Aufl. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Schließer**, B. 2007. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. WUNT 2/224. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmid**, K. 1999. *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. WMANT 81. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schmidt**, H. W. 1972. *Der Brief des Paulus an die Römer*. THKNT 6. 3. durchgesehene Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schmidt**, U., L. **Schottorff** & C. **Janssen**. 2009. „Siegel“. Seiten 521–523 in *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. hg. von F. Crüsemann u. a. Gütersloh: Gütersloher.
- Schnabel**, E. J. 2006. Rhetorische Analyse. Seiten 337–353 in *Das Studium des Neuen Testaments: Einführung in die Methoden der Exegese*. aktualisierte und revidierte Ausgabe. hg. von H. W. Neudorfer & E. J. Schnabel. Wuppertal: Brockhaus.
- Schnider**, F. & W. **Stegner**. 1987. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. NTTS 11. Leiden u. a.: Brill.
- Schnocks**, J. 2009. *Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung*. BBB 158. Bonn: Bonn University Press bei Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Schreiner**, T. R. 2000. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6. 2. Aufl. Grand Rapids: Baker.
- Schwemer**, A. M. 1997. *Vitae Prophetarum*. JSHRZ 1.7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schwertner**, S. M. 1994. *TRE: Abkürzungsverzeichnis*. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Scott**, J. M. 2010. Covenant. Seiten 491–494 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Seifrid**, M. A. 2007. Romans. Seiten 607–694 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. hg. von G. K. Beale & D. A. Carson. Grand Rapids: Baker.
- Siegert**, F. 1985. *Argumentation bei Paulus: gezeigt an Röm 9–11*. WUNT 34. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Siker**, J. S. 1987. Abraham in Graeco-Roman Paganism. *JSJ* 18.2:188–208.
- Silva**, D. A. de. 2002. *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Silva**, M. 1993. Old Testament in Paul. Seiten 630–642 in *DPL*. hg. von G. F. Hawthorne, R. P. Martin & D. G. Reid. Downers Grove & Leicester: InterVarsity Press.
- Soggin**, J. A. 1997. *Das Buch Genesis: Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Song, C.** 2004. *Reading Romans as a Diatribe*. Studies in Biblical Literature 59. New York: Peter Lang.
- Spieckermann, H. & D. M. Carr.** 2010. Abraham I: Hebrew Bible/Old Testament. Spalten 149–156 in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Bd. 1. hg. von H. J. Klauck u. a. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Spuler-Stegemann, U.** 2002. *Muslimen in Deutschland: Informationen und Klärungen*. 3. Aufl. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Stanley, C. D.** 1992. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1993. The Significance of Romans 11:3–4 for the Text History of the LXX Book of Kingdoms. *JBL* 112.1:43–54.
- . 2004. *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*. New York & London: T&T Clark.
- . 2006. A Decontextualized Paul? A Response to Francis Watson's Paul and the Hermeneutics of Faith. *JSNT* 28.3:353–362.
- . 2008a. Paul and Scripture: Charting the Course. Seiten 3–12 in *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture*. hg. von S. E. Porter & C. D. Stanley. Leiden & Boston: Brill.
- . 2008b. Paul's „Use“ of Scripture: Why the Audience Matters. Seiten 125–155 in *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture*. hg. von S. E. Porter & C. D. Stanley. Leiden & Boston: Brill.
- Stegner, W. R.** 1984. Romans 9:6–29 – A Midrash. *JSNT* 22:37–52.
- Steins, G.** 2010. Zwei Konzepte – ein Kanon: Neue Theorien zur Entstehung und Eigenart der Hebräischen Bibel. Seiten 8–45 in *Kanonisierung: Die Hebräische Bibel im Werden*. hg. von G. Steins & J. Taschner. Biblisch-Theologische Studien 110. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Stenschke, C.** 2010. Römer 9–11 als Teil des Römerbriefs. Seiten 197–225 in *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*. WUNT 257. hg. von F. Wilk und J. R. Wagner. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2011. „Be subject to the governing authorities and pay to all what is due to them ..., but God's redeemer will come from Zion!“. Paul's Jewish Gospel and the Claims of Rome in Romans. Vortrag am 09.09.2011 auf der Tagung der New Testament Society of South Africa (NTSSA) zum Thema „Early Christianity and Empire – Then and Now“ im September 2011 an der North-West University in Potchefstroom, Südafrika. (Veröffentlichung in *Neotestamentica* 46, 2012 in Vorbereitung).
- Stirewalt, M. L.** 2003. *Paul, the Letter Writer*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stone, M. E.** 1984. Introduction. Seiten xvii–xxiii in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. hg. von M. E. Stone. CRINT 2. Assen: Van Gorcum.
- Stowers, S. K.** 1981. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. SBLDS 57. Chico: Scholars.
- . 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press.



- Strack, H. L. & P. Billerbeck** [1926] 1994. *Kommentar zu Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. 9. unveränderte Aufl. München: Beck.
- Stuhlmacher, P.** 1998. *Der Brief an die Römer*. NTD 6. 15. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2005. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 Bde. 3., neu bearbeitete und ergänzte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Swetnam, S. J.** 1980. The Curious Crux at Romans 4:12. *Bib* 61:110–115.
- Tate, W. R.** 2006. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody: Hendrickson.
- The Greek New Testament.** 2008. 4., revidierte Aufl. (14. Druck). hg. von B. Aland u. a. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- The Holy Bible: New International Version.** 1996. Grand Rapids: Zondervan.
- The Holy Bible: New Revised Standard Version.** 1996. Nashville: Nelson.
- The New English Bible: With the Apocrypha.** 1976. Oxford Study Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Theobald, M.** 2000. *Der Römerbrief*. EdF 294. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thiessen, J.** 2010. *Gott hat Israel nicht verstoßen: Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu*. Edition Israelologie 3. Frankfurt: Lang.
- Thorsteinsson, R. M.** 2003. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. ConBNT 40. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tiwald, M.** 2008. *Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*. Herders biblische Studien 52. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Tobin, T. H.** 2010. Paul's Letter to the Romans. Seiten 398–412 in *The Blackwell Companion to the New Testament*. hg. v. D. E. Aune. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Tolmie, D. F.** 2005. *Persuading the Galatians: A Text-Centered Rhetorical Analysis of a Pauline Letter*. WUNT 2/190. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Toney, C. N.** 2008. *Paul's Inclusive Ethic: Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14–15*. WUNT 2/252. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tov, E.** 1987. Die griechischen Bibelübersetzungen. Seiten 121–189 in *ANRW II*, Bd. 20.1. hg. von W. Haase. Berlin: W. de Gruyter.
- Tzoref, S. B.** 2010. Pesharim. Seiten 1050–1055 in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. hg. von J. J. Collins & D. C. Harlow. Grand Rapids: Eerdmans.
- Uhlig, S.** 1984. *Das äthiopische Henochbuch*. JSRZ 5.6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Ulonska, H.** 1964. *Paulus und das Alte Testament: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*. Brackwede: Kramer.
- Vanlaningham, M. G.** 1995. Paul's Use of Elijah's Mt. Horeb Experience in Rom 11:2–6: An Exegetical Note. *MSJ* 6.2:223–232.
- Vegge, T.** 2006. *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus*. BZNW 134. Berlin & New York: W. de Gruyter.

- Versnel, H. S.** 2007. Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution. Seiten 213–294 in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. UTB 2953. unveränderte Studienausgabe. hg. von J. Frey & J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vorster, J. N.** 1994. The Context of the Letter to the Romans: A Critique on the Present State of Research. *Neot* 28.1:127–145.
- . 2009. Rhetorical Criticism. Seiten 505–578 in *Focusing on the Message: New Testament Hermeneutics, Exegesis and Methods*. hg. von A. B. du Toit. Guide to the New Testament Series. Pretoria: Protea.
- Vos, J. S.** 2002. *Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik*. WUNT 149. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vouga, F.** 1988. Romains 1,18–3,20 comme narratio. Seiten 145–161 in *La Narration: Quand le récit devient communication*. hg. von P. Bühler & J. F. Habermacher. Genf: Labor et Fides.
- Waters, G.** 2006. *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*. WUNT 2/221. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Watson, D. F.** 2010. Rhetorical Criticism. Seiten 166–176 in *The Blackwell Companion to the New Testament*. hg. von D. E. Aune. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Watson, F.** 1991. The Two Roman Congregations: Romans 14:1–15:13. Seiten 203–215 in *The Romans Debate*. hg. von K. P. Donfried. 2., revidierte und erweiterte Aufl. Peabody: Hendrickson.
- . 2004. *Paul and the Hermeneutic of Faith*. New York & London: T&T Clark International.
- Watt, W. M. & A. T. Welch.** 1980. *Der Islam, Bd 1: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Weber, B.** 2008. Makarismus und Eulogie im Psalter: Buch- und kanontheologische Erwägungen. *OTE* 21:193–218.
- Wengst, K.** 2008. „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. *Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wenham, D.** 1999. *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?* Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Wenham, G. J.** 1987. *Genesis 1–15*. WBC 1. Waco: Word.
- . 1994. *Genesis 16–50*. WBC 2. Waco: Word.
- Wenham, J.** 2000. *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Wenz, G.** 2011. *Christus: Jesus und die Anfänge der Christologie*. Studium Systematische Theologie 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- White, E. E.** 1992. *The Context of Human Discourse: A Configurational Criticism of Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- White, J.** 2007. *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 45*. Tübingen: Francke.
- Wiefel, W.** 1970. Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums: Bemerkungen zu Anlaß und Zweck des Römerbriefs. *Jud* 26:65–88.

- Wiggemann**, F. 1999. Magie, Magier I.A: Allgemein. Spalten 657–661 in *DNP* 7. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Wilckens**, U. 1987. *Der Brief an die Römer*, 3 Bde. EKKNT 6. 2., verbesserte Aufl. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Wilk**, F. 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Winter**, B. W. 2003. *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans.
- Wiseman**, D. J. 1993. *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*. TOTC. Leicester: InterVarsity.
- Witherington**, B. 1998. *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: InterVarsity.
- . 2004. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolf**, C. 1998. Das Alte Testament und unsere Predigt. *Theologisches Gespräch* 2(1998):34–46.
- Wolf**, S. 2006. Historisch-systematischer Aufriss der Argumentationsformen bei Aristoteles. Zitiert am 03.06.2010. Online: <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2006/2330/pdf/AAA.pdf>.
- Wolfe**, B. P. 1990. The Place and Use of Scripture in the Pastoral Epistles. Ph. D. diss., University of Aberdeen.
- Wolter**, M. 2010. Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion. *Early Christianity* 1:15–40.
- Wright**, N. T. 2006. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- . 2009. *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. Downers Grove: InterVarsity.
- Wuellner**, W. [1976] 1991. Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate Over Romans. Seiten 128–146 *The Romans Debate*. Revidierte und erweiterte Aufl. hg. von K. P. Donfried. Peabody: Hendrickson.
- Zahn**, M. M. 2011. Talking About Rewritten Texts: Some Reflections on Terminology. Seiten 93–120 in *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*. hg. von H. von Weissenberg, J. Pakkala & M. Marttila. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Zahn**, T. 1910. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Kommentar zum Neuen Testament 6. 2. Aufl. Leipzig: A. Deichert.
- Zeller**, D. 1985. *Der Brief an die Römer*. RNT. Regensburg: Pustet.
- Zenger**, E. 2004. *Das erste Testament: Die jüdische Bibel und die Christen*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos.
- Ziemer**, B. 2005. *Abram – Abraham: Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*. BZAW 350. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Zimmermann**, C. 2007. *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*. Ancient Judaism and Early Christianity 69. Leiden & Boston: Brill.

———. 2009. Leben aus dem Tod. Seiten 503–520 in *The Letter to the Romans*. hg. von U. Schnelle. BETL 226. Leuven: Peeters.

**Zurbriggen**, E. 2010. *Fachbegriffe für die Interpretation literarischer Texte*. Elektronische Ressource. München: Grin.