

DAS SCHRIFTGEMÄSSE EVANGELIUM DES PAULUS
NACH DEM ZEUGNIS DES RÖMERBRIEFES

- FUNKTIONALITÄT UND LEGITIMITÄT DES SCHRIFTGEBRAUCHES -

by

MARCO LINDÖRFER

submitted in fulfilment of 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

JOINT SUPERVISOR: PROF DR J VORSTER

OCTOBER 2006

DAS SCHRIFTGEMÄSSE EVANGELIUM DES PAULUS NACH DEM ZEUGNIS DES RÖMERBRIEFES

- FUNKTIONALITÄT UND LEGITIMITÄT DES SCHRIFTGEBRAUCHES – (PAUL'S GOSPEL ACCORDING TO SCRIPTURE: PAUL'S USE OF THE OLD TESTAMENT IN HIS LETTER TO THE ROMANS

- THE FUNCTION AND LEGITIMACY OF PAUL'S USE OF SCRIPTURE -)

Zusammenfassung:

Die funktionale Wichtigkeit der Schriften Israels als Grundlage und Bestätigung paulinischer Argumentation zeigt sich in der Evangeliumsdarstellung des Römerbriefes. Dabei stellt sich die entscheidende Frage nach der Legitimität dieses Schriftgebrauches. Verändert oder missdeutet Paulus die Schrift zugunsten seiner eigenen Interpretationsabsichten? Um diese Frage beantworten zu können behandelt die Arbeit detailliert die Textgrundlage der Zitate, die paulinische Interpretationsmethode und die Funktion der Zitate im Rahmen der Argumentationsanalyse. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, dass Paulus nicht manipulativ auf seine Textgrundlage eingewirkt hat. In seiner Zitationstechnik folgt Paulus hauptsächlich frühjüdischen Interpretationsmethoden. Die paulinische Schriftverwendung offenbart eine interessante Beziehung zwischen der variierenden Zitatdichte im Brief, seinen theologischen Hauptthemen und den alttestamentlich zitierten Büchern. Je mehr Paulus darum bemüht ist, sein umstrittenes Evangelium zu begründen, umso intensiver greift er auf die Schriften Israels zurück. Die Arbeit schließt mit der Frage, was zeitgenössische Bibelstudien und die christliche Leseweise aus diesem Schriftgebrauch lernen könnten.

Summary:

In the presentation of his Gospel in his letter to the Romans Paul often quotes from the Old Testament. This indicates the functional significance of the OT as the foundation of Paul's argumentation. However, is Paul's use of Scripture legitimate? Does Paul change and misinterpret Scripture to fit his own ends? If Paul's argumentation with Scripture follows contemporary, legitimate early Jewish methods of interpretation, then he could be cleared of the charge of manipulatively changing and interpreting Scripture. This thesis examines the textual basis of these quotations, the interpretive methods employed and the function of such quotations for Paul's argumentation. The results suggest that Paul has not manipulated the textual basis. He employs the interpretive techniques of early Judaism and refers to Scripture mainly to affirm his presentation of the Gospel. A final section raises the issue what contemporary Biblical studies might learn from Paul's use of Scripture.

Key Terms:

- Old Testament in the New Testament
- Scripture-based Gospel
- Argumentation in Romans
- Paul the Apostle
- Old Testament Quotations in Paul
- Analysis of function of Scripture
- Early Jewish Exegesis
- Septuagint
- History of Biblical Interpretation
- Origin and validity of Paul's Use of Scripture
- Early Christian Hermeneutics

Vorwort

Auf dieses „Sturmzentrum neutestamentlicher Forschung“ der letzten Jahre, wie E. J. Schnabel die Verwendung des Alten Testaments im Neuen treffend bezeichnet hat, bin ich eher zufällig aufmerksam geworden. Aufgrund meiner anfänglichen Zielsetzung, eine Analyse von Römer 1:17 und des darin enthaltenen Schriftzitates aus Hab 2:4 vorzulegen, wurde ich auf die Fülle der Zitate im Römerbrief aufmerksam. Paulus rekurriert an zahlreichen Stellen auf die Schriften Israels und dies in einer uns heute teils befremdlich wirkenden Art und Weise. Diese Tatsache bedarf einer Klärung.

An welchen Stellen, und warum ausgerechnet dort, greift Paulus auf die Schriften Israels zurück? Welche Funktion haben dabei die Zitate in seiner Argumentationsweise im Römerbrief? Wie geht der Apostel mit dem ihm vorliegenden Schrifttext um? Und weist seine Vorgehensweise Parallelen zur zeitgenössischen Exegese auf?

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, auf diese Fragen bezüglich des paulinischen Schriftgebrauchs speziell im Römerbrief Antworten zu finden. Beginnend mit der Auslegungsgeschichte, ihren Prämissen und Lösungsansätzen zum paulinischen Schriftgebrauch, möchte ich den Bogen von Paulus bis auf unsere gegenwärtige Situation – mit einer Fülle von Arbeiten zu diesem Themenkomplex – spannen. Eine Analyse der Zitierweise und Schrift-Hermeneutik des Paulus kann dabei helfen, unsere heutige Vorgehensweise bei der Schriftauslegung neu zu überdenken.

Im Laufe der Arbeit bin ich auf ein Gebiet gestoßen, das meine ursprünglichen Erwartungen bei weitem übertroffen und eine Fülle von Ergebnissen an den Tag gebracht hat, die in mir den Wunsch geweckt haben, dieses Gebiet der Schriftverwendung durch Paulus weiter zu verfolgen. Am Ende der Arbeit muss ich feststellen, dass dieses vorliegende Werk wohl nicht mehr als ein einführender Überblick über den paulinischen Schriftgebrauch im Römerbrief sein kann.

Ich danke meinem Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke und meinem Joint Supervisor Prof. Dr. Johannes Vorster für ihre Hilfestellungen während des gesamten Entstehungs- und Entwicklungsprozesses dieser Arbeit. Ohne sie wäre die vorliegende Form nicht denkbar gewesen. Darüber hinaus kann ich mir für diese Arbeit nur wünschen: Soli deo gloria!

Verzeichnis der Abkürzungen

Dieses Abkürzungsverzeichnis lehnt sich an das *Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie* (= *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*) an, das von S. M. Schwertner zusammengestellt und im Jahre 1994 vom Verlag Walter de Gruyter (Berlin) in der 2. Auflage veröffentlicht wurde. Als Ergänzung zu diesem Verzeichnis sei auf *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*¹ verwiesen. Im 8. Kapitel liefert es im Bereich der Primär-Quellen antiker Texte (Qumranschriften, Philo, Josephus, Mischna, Tosefta, Talmud, Targum und anderen rabbinischen Werken, Apostolischen Vätern usw.) eine wichtige Erweiterung des TRE²-Abkürzungsverzeichnisses. Alle darüber hinaus vermerkten Abkürzungen innerhalb dieser Arbeit seien im Folgenden aufgeführt (vollständige Buchangaben finden sich in der Bibliographie):

- A Anmerkung bzw. Fußnote eines zitierten Buches, Artikels, usw.
- ʾA Griechische Übersetzung des AT nach Aquila.
- BDR **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.** Siehe Blass, F.
- Brooke-McLean
The Old Testament in Greek. Siehe Brooke, A. E.
- GNT⁴ **The Greek New Testament.** 1998. Hg. K. Aland [u.a.]. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Holmes-Parsons
Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus. Siehe Holmes, A. R.
- HT Hebräischer Text, ohne dabei genauer zu differenzieren ob dieser mit dem MT übereinstimmt oder davon abweicht.
- Lut **Die Bibel.** Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- NA²⁷ **Novum Testamentum Graece.** 2001. Hg. B. u. K. Aland [u.a.]. 27. revidierte Aufl. 1993; 7. Nachdr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Σ Griechische Übersetzung des AT nach Symmachus.
- Θ Griechische Übersetzung des AT nach Theodotion.
- Whittaker-Holtermann
Einführung in die griechische Sprache des Neuen Testaments. Siehe Whittaker, M.

¹ Hg. P. H. Alexander, J. F. Kutsko, J. D. Ernest, S. A. Decker-Lucke u. D. L. Peterson, 4. Auflage, Peabody: Hendrickson, September 2004.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| I. TEIL: Einführung | 1 |
| 1. Das schriftgemäße Evangelium des Paulus | 1 |
| 1.1 <u>Problemdarstellung und Zielsetzung</u> | 1 |
| 1.2 <u>Die Forschungsgeschichte des paulinischen Schriftgebrauchs inklusive einer methodisch relevanten Ableitung</u> | 7 |
| 2. Paulus und die Schriften Israels: eine Auslegungsgeschichte zum Römerbrief | 15 |
| 2.1 <u>Vorbemerkungen</u> | 15 |
| 2.2 <u>Repräsentativer Querschnitt durch die Auslegungsgeschichte</u> | 16 |
| 2.3 <u>Zusammenfassung und Folgerungen inklusive der Würdigung der radikalen Kritik am Beispiel Lüdemanns</u> | 41 |
| II. TEIL: Die Verwendung und Funktion der AT-Stellen im Römerbrief | 46 |
| 3. Statistik der Zitatverwendung im Römerbrief | 46 |
| 3.1 <u>Vorüberlegungen</u> | 46 |
| 3.2 <u>Kriterien eines Zitates</u> | 48 |
| 3.3 <u>Einleitungsformulierungen</u> | 53 |
| 3.4 <u>Die wechselnde Dichte der Zitate im Römerbrief</u> | 58 |
| <i>Exkurs I:</i> Der Hintergrund des Briefes aus Sicht des Autors | 61 |
| 3.5 <u>Die Verteilung auf die einzelnen Bücher des AT</u> | 64 |
| 3.6 <u>Zusammenfassung der Statistik der Zitatverwendung</u> | 73 |
| 4. Die Untersuchung der Textgrundlage | 75 |
| 4.1 <u>Die Textgestalt der Schrift</u> | 75 |
| 4.2 <u>Die Textgeschichte der LXX</u> | 77 |
| 4.3 <u>Folgerungen</u> | 80 |
| 4.4 <u>Der Wortlaut der Zitatvorlage im Römerbrief</u> | 82 |
| <i>Exkurs II:</i> Die Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus | 85 |
| 5. Der Befund im Römerbrief | 96 |
| 5.1 <u>Die Frage der methodischen Darstellung</u> | 96 |
| <i>Exkurs III:</i> Die Antike und ihre Berufung auf Autoritäten | 108 |

| | | |
|----------------|--|------------|
| 5.2 | <u>Die Zitiertechnik des Paulus am Beispiel von Röm 9-11</u> | 113 |
| 5.2.1 | Röm 9:7 (Gen 21:12) | 114 |
| 5.2.2 | Röm 9:9 (Gen 18:10, 14) | 116 |
| 5.2.3 | Röm 9:12 (Gen 25:23) | 117 |
| 5.2.4 | Röm 9:13 (Mal 1:2f.) | 118 |
| 5.2.5 | Röm 9:15 (Ex 33:19) | 119 |
| 5.2.6 | Röm 9:17 (Ex 9:16) | 119 |
| 5.2.7 | Röm 9:25f. (Hos 2:25; 2:1) | 122 |
| 5.2.8 | Röm 9:27f. (Hos 2:1; Jes 10:22f.) | 130 |
| 5.2.9 | Röm 9:29 (Jes 1:9) | 137 |
| 5.2.10 | Röm 9:33 (Jes 28:16; 8:14) | 138 |
| 5.2.11 | Röm 10:5 (Lev 18:5) | 147 |
| 5.2.12 | Röm 10:6-8 (Dtn 8:17 = 9:4; Dtn 30:12-14) | 150 |
| 5.2.13 | Röm 10:11 (Jes 28:16) | 160 |
| 5.2.14 | Röm 10:13 (Joel 3:5) | 161 |
| 5.2.15 | Röm 10:15 (Jes 52:7) | 162 |
| 5.2.16 | Röm 10:16 (Jes 53:1) | 170 |
| 5.2.17 | Röm 10:18 (Ps 18:5) | 171 |
| 5.2.18 | Röm 10:19 (Dtn 32:21) | 172 |
| 5.2.19 | Röm 10:20 (Jes 65:1) | 174 |
| 5.2.20 | Röm 10:21 (Jes 65:2) | 176 |
| 5.2.21 | Röm 11:3 (1 Kön 19:10) | 179 |
| 5.2.22 | Röm 11:4 (1 Kön 19:18) | 185 |
| 5.2.23 | Röm 11:8 (Dtn 29:3; Jes 29:10) | 194 |
| 5.2.24 | Röm 11:9f. (Ps 68:23f.) | 200 |
| 5.2.25 | Röm 11:26f. (Jes 59:20f.; Jes 27:9) | 203 |
| 5.2.26 | Röm 11:34f. (Jes 40:13; Hiob 41:3) | 210 |
| 6. | Die schriftgemäße Evangeliumsverkündigung | 216 |
| 6.1 | <u>Der Schriftgebrauch des Apostels zusammengefasst</u> | 216 |
| 6.2 | <u>Aktualisierung</u> | 230 |
| Anhang: | <u>Zitiertechnik von Röm 1-8; 12-16</u> | 236 |
| 1. | Röm 1:17 (Hab 2:4) | 236 |
| 2. | Röm 2:24 (Jes 52:5) | 238 |
| 3. | Röm 3:4 (Ps 50:6) | 239 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 4. | Röm 3:10-18 (Pred 7:20; Ps 13:1-3 [= Ps 5:10; 139:4; 9:28; 35:2 + Jes 59:7f.]) | 241 |
| 5. | Röm 4:3 (Gen 15:6) | 246 |
| 6. | Röm 4:7f. (Ps 31:1f.) | 249 |
| 7. | Röm 4:17 (Gen 17:5) | 250 |
| 8. | Röm 4:18 (Gen 15:5) | 250 |
| 9. | Röm 4:22 (Gen 15:6) | 250 |
| 10. | Röm 4:23 (Gen 15:6) | 250 |
| 11. | Röm 7:7 (Dtn 5:21) | 251 |
| 12. | Röm 8:36 (Ps 43:23) | 252 |
| 13. | Röm 12:19 (Dtn 32:35) | 253 |
| 14. | Röm 12:20 (Spr 25:21f.) | 258 |
| 15. | Röm 13:9A (Dtn 5:17-21) | 260 |
| 16. | Röm 13:9B (Lev 19:18) | 262 |
| 17. | Röm 14:11 (Jes 49:18; Jes 45:23) | 263 |
| 18. | Röm 15:3 (Ps 68:10) | 269 |
| 19. | Röm 15:9 (Ps 17:50) | 270 |
| 20. | Röm 15:10 (Dtn 32:43) | 272 |
| 21. | Röm 15:11 (Ps 116:1) | 273 |
| 22. | Röm 15:12 (Jes 11:10) | 275 |
| 23. | Röm 15:21 (Jes 52:15) | 276 |

Anhang: Tabelle: Textgrundlage der Zitate 278

Bibliographie 296

| | | |
|----|--------------------------|------------|
| 1. | Quelleneditionen | 296 |
| 2. | Hilfsmittel | 298 |
| 3. | Sekundärliteratur | 298 |

I. TEIL: Einführung

1. Das schriftgemäße Evangelium des Paulus

1.1 Problemdarstellung und Zielsetzung

Aufgerüttelt durch die aus antijüdischem Ressentiment erwachsene Forderung völkisch-national gesinnter Kreise, das Alte Testament als Relikt 'jüdische(r) Lohnmoral' aus der Kirche zu verbannen und ihre Verkündigung 'von aller orientalischen Einstellung'¹ zu reinigen, begann unmittelbar nach Kriegsende eine intensive Diskussion über Recht und Grenze einer christlichen Interpretation der alttestamentlichen Schriften (Sänger 2004, 155)

Diese Diskussion über die richtige Interpretation des AT erfährt in unseren Tagen – nach kurzer zwischenzeitlicher Flaute – eine erneute Belebung im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs² und aufgrund vermehrter textlinguistisch und literaturwissenschaftlich-exegetisch arbeitender Studien zum Neuen Testament³. Die vorliegende Arbeit knüpft an diese Diskussion der rechtmäßigen Interpretation der atl. Schriften an, speziell für den Römerbrief als dem ntl. Buch, das nicht nur die meisten expliziten Bezugstellen aus dem AT aufweisen kann, sondern darüber hinaus durch seine systematische Darstellung des Evangeliums von Jesus Christus als längster⁴ und theologisch bedeutsamster Brief im NT eine überragende Stellung für den christlichen Glauben einnimmt (so Schirrmacher 2001, 1:21).

Der Dialog zwischen Juden und Christen schien zunächst die bis dahin vorherrschende, spannungsvoll-empfundene Dialektik zwischen den Juden und Paulus, zwischen dem Judentum und Christentum, zwischen dem AT im NT gelöst bzw. überwunden zu haben, indem man Paulus als Juden⁵ ins Blickfeld der Betrachtungen stellte. Trotz der Überwindung dieser Dialektik, die in der Geschichte mehrfach durch Beseitigung eines der beiden Teile erzwungen werden sollte⁶, wurde bezüglich der paulinischen

¹ Nach dem 4. und 5. Punkt der Formulierung: „Entschließung des Gaus Groß-Berlin der Glaubensbewegung 'Deutscher Christen'“ vom 13. November 1933, *Junge Kirche* 1:312.

² Zur Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs vgl. besonders M. Leutzsch 2005, 89-114, der anhand von drei epochalen Kategorien ab dem 19. Jahrhundert primär die jüdische Kultur und Theologie der Moderne in Beziehung zu Paulus setzt.

³ Vgl. hierzu besonders R. B. Hays (1989), der sich für die Frage nach alttestamentlichen Anspielungen und Echos in den Paulusbriefen einer der Literaturwissenschaft entlehnten Methode der Intertextualität bediente und so die atl. Zitate im Neuen von einer völlig anderen Perspektive betrachten konnte.

⁴ Mit seinen ca. 7,100 Worten ist der Röm im Vergleich zum 1 Kor mit ca. 6,800 Wörtern der längste Brief des NT (vgl. die Zählung der weiteren Paulusbriefe bei Schirrmacher 2001, 1:21).

⁵ Vgl. Lüdemann 2001, 93-114; von der Osten Sacken 2005, 9-26 und Vahrenhorst 2005, 49-67.

⁶ Hierzu lassen sich mindestens drei historische Beispiele dieser radikalen Auflösung der dialektischen Spannung finden: 1. am konsequentesten verfolgte diese Auflösung Marcion (vgl. Harnack 1985), der das AT im NT als eine nachträgliche Interpolation bzw. bewusst jüdische Verfälschung des „reinen“ paulinischen Evangeliums empfand (Marcion wird ausführlicher in der Auslegungsgeschichte unter Punkt 2 betrachtet). 2. Justin und Tertullian „enterbten“ die jüdische Schriftauslegung substitutionstheologisch, indem sie ihr jegliche Berechtigung an der Auslegung des

Zitertechnik immer wieder der Vorwurf der Subjektivität, des manipulativen Veränderns laut⁷. Die Spannung zwischen atl. Vorlage und Zitat wurde bereits in der Alten Kirche bemerkt und seit der Reformation kontinuierlich behandelt. Unterschiedliche Lösungsansätze sollten zur Problemlösung beitragen⁸, wobei bis heute kein wissenschaftlicher Konsens erreicht werden konnte.

Sänger formuliert die Legitimität des frühchristlichen Schriftgebrauchs, deren daraus abgeleiteter christlicher Glaube sich selbst mit Hilfe alttestamentlicher Texte und der sie auslegenden Tradition zur Sprache gebracht hat, wie folgt: „Das Wahrheitszeugnis der neutestamentlichen Schriften gründet in dem eschatologischen Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus“ (Sänger 2004, 183). Damit spricht er zugleich das Hauptproblem des Interpretationsverständnisses und der Auslegungsgeschichte⁹ zwischen Juden und Christen an, das P. Grech beschreibt: „Hence a rabbi and a Christian could reach exegetical agreement on the philological level but their hermeneutical process of interpreting the text would have been miles apart¹⁰“ (2004, 4). Die aktuelle, christologische Erfüllung innerhalb des christlichen Interpretationsverständnisses des 1. Jh. n. Chr. übertrifft dabei die ausstehende, messianische Erwartung der Juden in seiner konkreten Bedingtheit der Person Jesu. „The apostles used texts from the Old Testament books so as to confirm or explain their teaching and especially when presenting the doctrine of Jesus Christ as a Messiah, a Saviour promised, prophesied, and prefigured exactly in the Old Testament books“ (Dimitrov 2004, 151). Ist diese Deutung der atl. Schriften von Paulus im Sinn einer in Christus erfüllten Messiasverheißung legitim? Der Vorwurf, dass Paulus atl. Texte falsch verstanden oder deren Sinn absichtlich verdreht habe, kann durch den Nachweis zeitgenössisch anerkannter Auslegungsprinzipien bei Paulus entkräftet werden. Durch die gleiche Auslegungsmethodik dringt Paulus zum zeitgenössischen Verständnis der Texte vor und greift dieses an zahlreichen Stellen auf, oder er interpretiert die messianischen Texte mit Jesus von Nazareth als dem Messias.

AT abstritten (vgl. Hossfeld 2004, 321). 3. Eine letzte große – in geschichtlicher Chronologie folgende – Auflösung findet sich, wie eingangs erwähnt, bei den „Deutschen Christen“ zur Zeit des Nationalsozialismus, die versuchten, das AT und alles „jüdisch-orientalische“ aus dem Christentum auszumerzen.

⁷ Besonders deutlich bei G. Lüdemann 2001; vgl. die knappe Darstellung und Würdigung seines Buches am Ende des 2. Punktes dieser Arbeit. Auch Koch spricht davon, dass durch die Schriftverwendung des Paulus „die Schrift nicht mehr die gleiche wie vorher (und außerhalb!)“ (1986, 352) ist. Er spricht von einer erneuten Relevanz der Schrift durch den paulinischen Gebrauch. Dies geschieht durch einen „fundamentalen Bruch“ (ebd. 353) hindurch.

⁸ Vgl. hierzu Punkt 1.2 und 2 dieser Arbeit.

⁹ Expliziert durch Punkt 2 dieser Arbeit.

¹⁰ So auch Sakkos, der im NT keinerlei Einflüsse frühjüdischer *Interpretationstraditionen* erkennen kann (1984, 88).

Spricht man der frühchristlichen Auslegung das Recht zu, so darf man auf der anderen Seite den Juden dieses Recht nicht aberkennen. In der Diskussion der Legitimität christlicher Auslegung des AT darf man nicht auf der anderen Seite vom Pferd fallen, wie dies z.B. durch Justin und Tertullian geschehen ist. Sie haben die Berechtigung jüdischer Auslegung des AT vehement bestritten und dadurch substitutionstheologisch die jüdische Schriftauslegung „enterbt“ (vgl. Hossfeld 2004, 321).

Aufgrund solcher Äußerungen und im Zuge der christlich-jüdischen Annäherung der letzten Jahrzehnte hat die päpstliche Bibelkommission verlauten lassen, dass Christen zugeben müssen, „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist“ (Päpstliche Kommission 2001, Artikel Nr. 22)¹¹.

Sowohl Juden wie Christen berufen sich auf die Autorität ein und desselben Buches und können deshalb voneinander lernen¹². Doch bleibt die Frage bestehen, ob die Methoden und Grenzen der Interpretation des AT bei der Formulierung der christlichen Lehre beachtet wurden? Hatte Paulus überhaupt das Recht, die Glaubenstradition Israels als Interpretationshorizont seines Evangeliums, impliziert durch seine Erkenntnis, dass Jesus von Nazareth der Christus Gottes ist, in Anspruch zu nehmen? Missdeutet Paulus sein Evangelium legitimierende Bezugsgröße, die Schriften Israels, indem er Textpassagen durch Veränderungen als intendierte Aussage dienstbar macht¹³? Überschreitet der Apostel bei seiner Interpretation des AT die Grenzen der Legitimität? Formuliert er ein grenzüberschreitendes Evangelium, unbeachtet seiner zeitgenössischen Auslegungsmaßstäbe? Bewegt sich Paulus im Römerbrief speziell mit seinen Methoden im Rahmen der zeitgenössisch-frühjüdischen Auslegungsmethoden, die als objektive Bezugsgröße, anhand derer die Legitimität des Schriftgebrauchs gemessen werden kann, herangezogen wird? Und wie stehen sich messianische Verheißung und christologische Erfüllung im Interpretationsverständnis des Paulus gegenüber?

¹¹ Die jüdische Erklärung bezüglich der Annäherung beider Religionen findet sich in „Dabru Emet“ (vgl. hierzu Hossfeld 2004, 321).

¹² Der jüdische Gelehrte Mark Nanos geht dabei noch einen Schritt weiter: „Where New Testament scholarship is concerned, the literature can now be read as Jewish correspondence, written by and for Jews and Gentiles concerned with the Jewish context of their faith in Jesus as the Jewish Messiah. Simply put, we can now read the New Testament as a Jewish book“ (Nanos 1996, 4).

¹³ A. Andrew Das drückt sich in ähnlicher Weise über das Verhältnis zwischen Paulus und den Juden aus, indem er die Frage aufwirft: „Does the apostle’s stance toward his people foster anti-Semitism or do his writings lead to a renewed appreciation of the Jewish faith and its heritage?“ (2003, 16).

Was in der zurückliegenden Forschung der paulinischen Zitiertechnik oft nicht ausreichend berücksichtigt wurde¹⁴, ist eine intensive Auseinandersetzung mit der von Paulus vorausgesetzten Textvorlage, die über die Betrachtung der heute vorliegenden Septuaginta-Textform hinausgeht¹⁵. Will man tatsächlich von einem spannungsvollen Nebeneinander von Vorlage und Zitat sprechen, so muss zunächst die bestmögliche Rekonstruktion der Textvorlage angestrebt werden¹⁶, um eine wirkliche Adaption von fälschlich so bezeichneten Abweichungen unterscheiden zu können. Um bei eventuell vorhandenen Adaptionen wirklich von Spannungen reden zu können, benötigen wir als nächstes einen Vergleichspunkt, an dem die Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs gemessen werden kann¹⁷. Diese Bezugsgröße kann nicht an modernen Auslegungsprinzipien oder Empfindungen festgemacht werden, sondern muss anhand der frühjüdischen Schriftauslegung und des Schriftbezugs zur Zeit des Paulus geprüft und verglichen werden. Dieser Vergleichspunkt hängt wiederum stark mit der Funktionalität der Schriftverwendung im Römerbrief zusammen, denn nur, wenn irgendwelche funktionalen Argumentationszusammenhänge zwischen Schrift und Evangelium bestehen, muss die Legitimität geprüft werden¹⁸.

Die vorliegende Arbeit knüpft an die Diskussion der rechtmäßigen Interpretation der atl. Schriften im Römerbrief an und lässt folgende *Zielsetzung* zu:

Mit dieser Arbeit möchte ich den paulinischen Schriftgebrauch im Römerbrief¹⁹ untersuchen und dabei zeigen, dass Paulus sein Evangelium als „schriftgemäßes

¹⁴ Vgl. die verschiedenen Ansätze der Forschungsgeschichte im Anschluss an diese Problemdarstellung und Zielsetzung unter Punkt 1.2.

¹⁵ Die Forschung ist sich einig, dass Paulus grundsätzlich den Text der Septuaginta voraussetzt. Zu dieser Einigung hat E. Kautzsch (1869) maßgeblich beigetragen. Die gewissenhafte Studie von G. R. Röpe (1827) galt bereits zuvor als eine der überzeugenden, sicheren Ergebnisse der biblischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und in ihr wurde die Idee, Paulus habe aus der LXX zitiert, etabliert. Zu fragen ist ferner, ob sich der von Paulus verwandte Text noch genauer in die Textgeschichte der LXX einordnen lässt. Diese Frage ist angesichts „der unterschiedlichen Textgeschichte der LXX-Übersetzung der verschiedenen Bücher der Schrift“ (Koch 1986, 48) zu jedem Buch gesondert zu stellen. Darüber hinaus muss die Zugehörigkeit des vorausgesetzten LXX-Textes zu den einzelnen Handschriften geprüft werden (so bereits Vollmer 1895, 13-21).

¹⁶ Vgl. hierzu C. D. Stanley, der für die Textbestimmung des Zitates einige nützliche Hinweise zur methodischen Vorgehensweise liefert (1992, 31-61): „Erst wenn die Möglichkeit ausgeschlossen ist, dass sich die Lesart von Paulus auf ein griechisches oder hebräisches Manuskript stützt, kann man von einer Abweichung vom alttestamentlichen Text im Sinn einer Adaption durch den Autor ausgehen“ (zitiert aus Schnabel 2000b, 221, der Stanleys Methodik zusammenfasst).

¹⁷ Ohne einen legitimen, allgemein anerkannten Vergleichspunkt kann jede Zitiertechnik subjektiv erscheinen – aus der Sicht des auslegenden Subjekts.

¹⁸ H. Ulonska bestreitet, dass Paulus die Schriftzitate überhaupt zum Zweck einer theologischen Begründung oder Beweisführung benutze; vielmehr seien die Zitate durchweg aktuelle Anreden an die Gemeinden (1964, 207). Gegenüber Heidenchristen hätten die Schriftzitate lediglich den Charakter von „Goldenen Worten“ (ebd. 128f., 207f.), gegenüber Judenchristen handle es sich nur um die Verwendung „ihrer Sprache“ (ebd. 207).

¹⁹ Die methodische Vorgehensweise speziell zum Schriftgebrauch im Röm findet sich unter Punkt 5.1. Dabei soll zu jedem Zitat die Zitiertechnik des Paulus und Zitatfunktion im Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese betrachtet werden.

Evangelium“ verstanden hat und deshalb beabsichtigte, es als solches darzustellen. Grundlegender Ausgangspunkt für diese Untersuchung muss, auf der Basis der bestmöglichst rekonstruierten Textvorlage des Apostels zu jedem Zitat, die Anerkennung der hermeneutischen Prämisse bei Paulus sein, die Erfüllung der atl. messianischen Verheißung in Jesus von Nazareth als der Christus.

Die Frage nach der Schriftgemäßheit des Evangeliums impliziert dabei, (1) dass die Argumentation des Römerbriefes durch die Schrift funktional gestützt, bestätigt und bekräftigt wird. Dieses aus den Schriften begründete Evangelium Gottes hat demnach seine Wurzeln in den Schriften Israels und ist deshalb als solches „schriftgemäß.“ Paulus recurriert auf die Schrift als anerkannte Autorität, um sich und sein umstrittenes Evangelium zu legitimieren²⁰. Um die Überzeugungskraft des Verweises auf die Schrift nicht zu schmälern, sollte dies in einer Art und Weise geschehen, welche auf anerkannten Auslegungsmethoden basiert, einer zeitgenössisch legitimen Bezugsgröße. Nur durch diesen funktionalen Argumentationszusammenhang zwischen Schrift und Evangelium wird zugleich die Frage nach der Legitimität der paulinischen Zitiertechnik gestellt.

Die Schriftbezogenheit wird dadurch legitimiert, (2) dass sich Paulus selbst im Rahmen des zeitgenössisch-frühjüdischen Interpretationsverständnisses bewegt. Von einem „schriftgemäßen Evangelium“ des Paulus – nach dem Zeugnis des Römerbriefes – kann nur gesprochen werden, wenn es für die Zeitgenossen des Paulus klar ersichtlich war, dass der Apostel von seinem Ausgangspunkt der Erfüllung der atl. Messiasverheißung in Jesus von Nazareth (selbst wenn sie diesen Ausgangspunkt nicht teilten) in Anlehnung an allgemein anerkannte Auslegungsmethoden das AT interpretiert hat. Andernfalls würde der Vorwurf einer Verfälschung des AT durch Paulus schwer zu widerlegen sein. Paulus steht nicht nur biographisch als Jude²¹, sondern auch inhaltlich – durch seine Briefe und die Apg²² an zahlreichen Stellen ersichtlich – in einem durch Kontinuität geprägten Verhältnis zum pharisäischen Judentum²³.

Indem Paulus auf die Schriften Israels recurriert, um sein Evangelium darzustellen und zu begründen²⁴, verkündigt er somit die Erfüllung des atl. Messias-Glaubens in Christus²⁵. Die

²⁰ Vgl. hierzu besonders den paulinischen Hintergrund der Briefabfassung in *Exkurs I. Das paulinische Evangelium war zur Zeit der Abfassung keineswegs unumstritten, so dass sich Paulus dieser Autorität nicht hätte bedienen müssen.*

²¹ Vgl. P. von der Osten-Sacken 2005, 9-26; M. Vahrenhorst 2005, 49-67; u.a.

²² Vgl. hierzu G. Jankowski 2005, 27-48.

²³ Für Vahrenhorst ist Paulus ein „geradezu akribischer“, christlicher Schrifttheologe, der „seine Gedanken an der Tora entwickelt und verifiziert“ (2005, 61f.). Auch Holland stimmt mit Blick auf die Schriftbezogenheit des Evangeliums mit ein: „Paul received his theological model from his Jewish upbringing“ (Holland 2004, 43).

²⁴ „Durchweg ist Paulus bemüht zu beweisen, dass das, was er predigt, direkt aus der hebräischen Bibel zu lesen sei“ (Schwartz 2005, 121).

²⁵ „The documents of the NT are documents written ‘from faith for faith.’ Not only are they written by

Schriftinterpretation erfolgt demnach unter dieser hermeneutischen Voraussetzung. Die Grenzen einer solchen Schriftinterpretation sind ihm durch den zeitgenössischen Schriftbezug und die frühjüdische Schriftauslegung vorgegeben. Entsprechend seiner zweckmäßig funktionalen Absicht²⁶, argumentiert der Jude Paulus nach frühjüdischen Maßstäben überzeugend²⁷ – so wäre es zumindest zu erwarten. Selbst wenn heute die Vorgehensweise des Apostels befremdlich erscheinen mag²⁸ und als wissenschaftlich nicht tragbar bzw. illegitim²⁹, sogar antijüdisch (Lüdemann 2001, 244) oder manipulativ-subjektiv³⁰ bezeichnet wird, so sollte doch in der paulinischen Zitiertechnik entsprechend dieser Argumentationsabsicht ein gewisses Maß an Verbindlichkeit und Treue gegenüber seiner Textvorlage zu erkennen sein³¹, will der Apostel sein Evangelium als schriftgemäß darstellen, selbst wenn dies auf den ersten Blick nach heutigem Ermessen nur schwerlich erkennbar ist.

Gelingt es, die Schriftgemäßheit des paulinischen Evangeliums (mit sämtlichen oben genannten Implikationen der Funktionalität und Legitimität) im Verlauf der Arbeit nachzuweisen, so ist das Problem einer scheinbar grenzüberschreitenden Interpretation des Alten Testaments durch Paulus relativiert und die Rechtmäßigkeit einer solchen Auslegung

individuals who believe, and believe passionately, in the truth to which they bear witness, but they also hope to persuade their readers to join in sharing their convictions about the significance of Jesus and orienting their lives to serve faithfully the God of Jesus Christ“ (Achtemeier, Green und Thompson 2001, 12).

²⁶ Indem Paulus den Römerbrief durch seinen Rückbezug auf die Schriften Israels als einen sehr traditionsgeladenen Brief schreibt, unterstreicht er die Autorität seines Briefes gemäß dem antiken Grundsatz, „dass Kunde aus alter Zeit eher Anspruch auf Glaubwürdigkeit besitzt als neue, nie gehörte Kunde“ (Theobald 2000, 220). „He takes no chance that this message may be dismissed, rejected, or ignored“ (Witherington 2004, 25).

²⁷ Vgl. hierzu in besonderer Weise M. Vahrenhorst 2005, 58-67. Stimmt Paulus mit dem pharisäischen Judentum seiner Zeit weitestgehend überein, wie Vahrenhorst eindrücklich nachweisen kann, wird alles manipulativ-subjektive aus der paulinischen Argumentation ferngehalten.

²⁸ So Haacker 1999, 210.

²⁹ G. Lüdemann bezeichnet den paulinischen Schriftgebrauch folgendermaßen: Für Paulus spiele die Originalbedeutung bzw. der betreffende Wortlaut der Schrift keine Rolle; er verwende die Schriften Israels in dem Sinne, wie er sie gerade braucht. Paulus konnte dank seiner Ausbildung „alles das aus der Bibel herauslesen, was er für seinen Zweck benötigte“ (Lüdemann 2001, 102). Als Fazit schreibt er: „Paulus war es, der die heiligen Schriften der Juden für seine eigenen Zwecke ausbeutete“ (ebd. 210).

³⁰ D.-A. Koch spricht von *gezielten Veränderungen des Schrifttextes* durch Paulus selbst (Koch 1986, 102-198) und bezeichnet die Änderungen „keineswegs nur den Wortlaut als solchen betreffen(d)“ (ebd. 2). F. Wilk bezeichnet die Änderungen als *wirklich relevante Änderungen inhaltlicher Art* (Wilk 1998, 42-59); auch R. Hays spricht von einer bewussten Veränderung und Umformung der Textvorlage durch Paulus (Hays 2004, 56).

³¹ Stanley schliesst: „There is nothing particularly unique or even out of the ordinary about the way Paul handles the wording of his biblical quotations. In adapting the language of Scripture to reflect his own interpretation of a given passage, Paul was simply following the normal literary conventions of his day“ (Stanley 1992, 348) und weiter: „it would be equally inappropriate to think of the New Testament authors as consciously manipulating the wording of the biblical text to create artificial prooftexts to support their own tendentious arguments“ (ebd. 359). Schnabel argumentiert in Anlehnung an die sorgfältige Studie Hafemanns, „dass Paulus seine Schriftzitate weder willkürlich aus dem Zusammenhang reißt, noch unbekümmert seinen eigenen Absichten anpasst, sondern die ursprüngliche Bedeutung des Zitates bewahrt“ (Schnabel 200b, 226).

erwiesen. Der Weg für einen Annäherungsprozess zwischen Juden und Christen wird dadurch geebnet und dieser Dialog wird „nicht ein endloser Versuch sein, die verschiedenen Interpretationen auszugleichen, sondern er wird zum Ziel haben, die verschiedenen Kontexte, die diese Interpretation prägen, zu studieren und zu verstehen“ (Konstantinon 2004, 345).

1.2 Die Forschungsgeschichte des paulinischen Schriftgebrauchs inklusive einer methodisch relevanten Ableitung

Die gezielte Auflistung einzelner Artikel und Monographien, die sich mit dem paulinischen Gebrauch der Schriften Israels³² auseinander gesetzt haben, sollen hier in chronologischer Reihenfolge kurz dargestellt werden. Dadurch sollen methodische Reflektionen, Hinweise und Tendenzen innerhalb des paulinischen Schriftumgangs aufgezeigt und gewürdigt werden, die sich auf den Römerbrief anwenden lassen.

Die Geschichte der Erforschung der paulinischen Schriftargumentation soll durch einen Artikel von A. von Harnack (1928, 124-141) eingeleitet werden³³, dessen Einfluss auf die Geschichte des paulinischen Schriftgebrauchs in keiner Relation zu seiner Länge steht. Harnacks Methode und Voraussetzung sollte für die folgende Forschung richtungsweisend werden. Er bewertet die Schriftbeweise recht unterschiedlich, verfolgt dabei jedoch die zentrale Frage, ob Paulus das AT für sich persönlich gebraucht, oder ob er es an die Kirche als Autorität und Grund ihrer geistigen Entwicklung weitergibt. Im Vergleich der vier Hauptbriefe – die an Kirchen geschrieben wurden, welche die Streitfrage zwischen Gesetz und Evangelium diskutierten und deshalb viele Zitate enthalten – mit den anderen Paulusbriefen³⁴ erkennt Harnack, „that Paul does not constantly refer to Scripture but does so only when there is no other way to make his argument (and even then it seems to be new teaching and not something he has taught the churches before)“ (Ciampa 1998, 13).

Der Versuch Harnacks, die Verwendung der Schrift bei Paulus als „untypisch“ im Sinne von unregelmäßig bzw. nicht unbedingt immer nachvollziehbar anzusehen, ist mit Recht abgelehnt worden (vgl. Michel 1972, 114-29). Neuere Ansätze haben gezeigt, dass

³² Auch allgemeine Studien zum Schriftgebrauch des Apostels Paulus können Berücksichtigung finden, da zum einen die Mehrzahl der Schriftzitate bei Paulus aus dem Römerbrief stammen (unter methodischen Gesichtspunkten wäre diese Vorgehensweise trotzdem zweifelhaft), zum anderen hier methodische Reflektionen und Hinweise der Forschung aufgezeigt werden, die sich auf den Römerbrief anwenden lassen.

³³ Speziell mit den AT-Zitaten bei Paulus beschäftigten sich bereits im 19. Jh. E. Kautzsch (1869) und H. Vollmer (1895). Sie konzentrierten sich jedoch auf die Findung und Untersuchung der jeweiligen Textvorlage und müssen deshalb bei der Frage nach dem speziellen Gebrauch der Schrift bei Paulus nicht beachtet werden. Aus dem 19. Jahrhundert seien weiter die allgemeinen Studien der Schriftverwendung für das gesamte NT von H. Gough (1855) und C. H. Toy (1884) genannt.

³⁴ Harnack rechnet 1. und 2. Thessalonicher, Kolosser, Philipper, Epheser und Philemon zu den vier Hauptbriefen (Römer, Galater, 1. und 2. Korinther) hinzu und spricht von diesen Zehn als authentische Schriften des Paulus.

die jeweilige Briefsituation, Intention und Leserschaft, aber auch die Argumentationsweise einzelner Textabschnitte maßgeblich für die Dichte der Schriftzitate sind.

Die Methode von Otto Michel (1929) in seiner Studie *Paulus und seine Bibel*, den Schriftgebrauch des Apostels zu erhellen, gründet sich auf vier Fragen: 1. Was versteht Paulus unter der „Heiligen Schrift“? 2. Wie hängt die Schriftauslegung des Paulus mit der Auslegung ihrer Zeit zusammen (gibt es Beziehung zu rabbinischen oder hellenistischen Methoden)? 3. Was bedeutet das AT für Paulus; wann und wie gebraucht er dementsprechend die Schrift? und 4. Welche Bedeutung hat die Schriftauslegung des Paulus für die Geschichte der urchrist-lichen Religion?

Die Bezeichnung der paulinischen Schriftinterpretation als einen „pneumatisch-charismatischen“ Vorgang an zahlreichen Stellen seines Buches (vgl. Michel 1972, 128f. u.a.), das ein kritisches Hinterfragen dieser Schriftinterpretation verbietet, zeugt davon, dass der Schriftumgang des Paulus nicht immer logisch erklärbar scheint. Michel zweifelt die Autorität des Apostel dadurch nicht an, kann allerdings auch nicht überzeugend aufzeigen, dass Paulus im Rahmen der legitimen Exegese seiner Zeit³⁵ verfährt.

Leonhard Goppelt (1939) stellte mit seiner Monographie *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* die „Typologie“ als Voraussetzung und Grundlage der Schriftbezüge des NT dar, besonders für den paulinischen Gebrauch der Schrift³⁶. Die exegetische Verfahrensweise der paulinischen Schriftverwendung versucht er durch einen umfassenden Begriff von „Typologie“ im Rahmen der fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu definieren. Dabei umschreibt bzw. grenzt Goppelt den Begriff der Typologie gegen andere Deutungsweisen folgendermaßen ab: „Eine typologische Deutung [geschichtlicher Fakten] liegt vor, wenn sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d.h. ‚Typen‘ kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakten aufgefasst werden“ (Goppelt 1981, 18f.).

Die durch diese Vorgehensweise Goppelts bewusst angesprochene fortschreitende Offenbarung Gottes in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, kommt dem Selbstverständnis des Schriftinterpreten Paulus sehr nahe (vgl. Röm 1:2; 3:21).

³⁵ Die paulinische und rabbinische Schriftauslegung im Vergleich fasst Michel folgendermaßen zusammen: „Die paulinische Beweisführung ist zum großen Teil einfach aus dem Rabbinentum zu erklären. Diese formale Abhängigkeit zeigt sich in einer ganzen Reihe gemeinsamer Züge . . . Und doch ist die paulinische Beweisführung von der der Rabbinen im Ziel verschieden. . . . Der Rabbiner erweist in seiner Schriftbenutzung seine Gelehrsamkeit, Paulus sein Prophetentum“ (1972, 102) – gestützt durch seinen im Bereich der „besonderen Glaubenserkenntnis“ liegenden charismatischen Schriftbeweis (ebd. 128f.). Eine wichtige Arbeit im Vergleich zwischen der rabbinischen und der paulinischen Exegese leistete dagegen J. Bonsirven 1938 mit seinem gleichlautenden Buch *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*.

³⁶ Vgl. Goppelt 1981, 152-193.

Der Frage, wie das AT das Kerygma erklärt und wie dies in einem Zirkelschluss wiederum das christliche Denken beeinflusst, geht C. H. Dodd (1952) nach. Er vergleicht die Schriftstellen, die von mehr als einem NT-Autor verwendet wurden, um zu bestimmen, welcher Schrifttext zugrunde lag. In einem zweiten Schritt überprüft er, ob es ein einheitliches Verständnis dieser Stellen gab und welche Schriftstellen bevorzugt verwendet wurden. Dodd argumentiert, die Schrift diene Paulus als Strukturelement seiner Briefe (vgl. den Propheten Jesaja im Römerbrief; Dodd 1952, 137f.).

Die von Dodd diskutierte Frage nach der zugrunde liegenden Vorlage und das Aufzeigen der Abweichungen zwischen Vorlage und Zitat sind wesentliche Bestandteile der Analyse der Schriftinterpretation. Dodds Studie ist im Blick auf sein Verständnis der paulinischen Schriftverwendung als Strukturelement von besonderer Bedeutung geblieben und brachte neuen Schwung in die Diskussion der Funktion der Schriftzitate.

E. E. Ellis (1957) zieht in *Paul's Use of the Old Testament* den Vergleich zwischen der Zitiertechnik des Paulus auf der einen Seite und der Auslegungsmethode des zeitgenössischen Judentums, der Jesuspredigt und der apostolischen Kirche auf der anderen Seite. Dabei kommt Paulus in seinem typologischen Verfahren den exegetischen Traditionen des Frühjudentums, insbesondere der midrash-pesher-Methode³⁷, sehr nahe. Ellis knüpft an Michel und Goppelt an und versucht, die theologischen Voraussetzungen und exegetischen Verfahrensweisen der paulinischen Schriftverwendung genauer zu klären. Dabei trenne Paulus den Wortlaut vom Sinn des Zitates. Die exegetischen Praktiken des Paulus entsprechen denen seiner jüdischen Zeitgenossen. Weiter interpretiere der Apostel die Schrift im Bewusstsein des eschatologischen Charakters der Gegenwart und des typologischen Denkens für seine Konzeption der Kirche als dem „wahren Israel“ (vgl. Ellis 1981, 135-47).

Auch dieses Werk sollte ein Meilenstein in der Erforschung der Schriftverwendung bei Paulus werden. Durch den nachgewiesenen Zusammenhang zwischen zeitgenössischer Exegese und der paulinischen Vorgehensweise legitimiert Ellis die eschatologische Schriftverwendung der Urchristenheit. Seinem Vorbild folgten die späteren Werke, indem sie die zeitgenössische Exegese in der Diskussion des paulinischen Schriftgebrauchs stärker berücksichtigten.

Barnabas Lindars (1961) verfolgt die Textgeschichte der LXX mit dem Schwerpunkt auf den Passagen, die im NT zitiert werden, bis zu ihrer Verwendung durch die Schreiber des NT. Methodisch denkt er grundlegend über den bestehenden Zusammenhang zwischen zitiertem Text und Kerygma nach. Im Blick auf die Diskussion eines urchristlichen

³⁷ Das Bild der untereinander eng verflochtenen Auslegungstraditionen des 1. Jahrhunderts n. Chr. lässt sowohl die pharisäische, midraschartige Auslegungsrichtung bei Paulus erkennen (vgl. die *Middot* Hillels) als auch die pesher-Interpretation von Qumran, im Sinne einer eschatologisch aktualisierenden Interpretation.

Florilegiums und einer vorgefertigten frühchristlichen Traditionsformel konnte Lindars seinen Beitrag in der Forschungsgeschichte leisten, ohne dabei von Grund auf neue Impulse zu liefern. Von der nachfolgenden Forschung wurde er wenig beachtet.

Von A. v. Harnack ausgehend bezieht H. Ulonska eine radikal entgegengesetzte Position zu E. E. Ellis. Er verneint jede heilsgeschichtliche Perspektive³⁸ in der paulinischen Schriftverwendung und darüber hinaus auch jede theologische Beweisführung des Apostels durch Schriftzitate. Gegenüber Heidenchristen sind die Zitate „Goldene Worte“, gegenüber Judenchristen verwendet Paulus nur „ihre Sprache“ (Ulonska o. J., 128f. und 207f.).

Ulonska bleibt in der weiteren Forschungsgeschichte der paulinischen Schriftinterpretation ohne nennenswerten Einfluss.

Bei A. T. Hanson (1974) rückt die Betrachtung des atl. Kontextes eines Zitates in den Mittelpunkt. Paulus kann in seiner Schriftinterpretation nur richtig verstanden werden, wenn der Kontext des Zitates dabei beachtet wird. Hanson betrachtet auch den Einfluss des AT auf Passagen der Paulusbriefe, in denen nicht explizit zitiert wird.

Als neue methodische Vorgehensweise findet sich bei Hanson der wichtige Hinweis, den Kontext des Zitates zu beachten. Außerdem beachtet er Anspielungen und Paraphrasen bei Paulus, die nicht explizit als Zitate gekennzeichnet sind.

Das erklärte Ziel von R. N. Longenecker (1975) ist, „to treat the biblical quotations that occur in the New Testament in a more comprehensive and horizontal fashion, studying the relationships that exist between Jewish and Christian exegetical procedures during the first Christian century and tracing out the development of exegetical patterns in the New Testament“ (1995, 13). Paulus verfolge bei seiner Zitierweise überwiegend eine buchstäbliche und midraschartige Interpretation der Stellen, wobei dem pesher ähnliche sowie allegorische Auslegungen in den Hintergrund rücken.

Longenecker folgt methodisch Ellis unter Berücksichtigung der neuesten Textfunde und Kenntnisse der Auslegungstraditionen des zeitgenössischen Frühjudentums³⁹.

Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus von D.-A. Koch (1986) stellt die umfassendste Studie über Gebrauch und Verständnis der Schrift bei Paulus dar. Koch liefert eine Fülle von Einsichten, indem er die Textvorlagen und Zitierweise des Apostels überprüft, Paulus mit

³⁸ Vgl. Ph. Vielhauer, „Paulus und das Alte Testament“ (1979, 196-228), der hierin die Funktion der Schrift in ähnlicher Weise betrachtet.

³⁹ Im Jahre 1983 erschien das Buch von G. L. Archer und G. C. Chirichigno, die in einer Gegenüberstellung von MT, LXX und NT sämtliche Zitate im NT aus dem AT beleuchten und jeweils kurz die Abweichungen kommentieren. Dieses Werk besticht mehr wegen seiner angestrebten Vollständigkeit denn seiner Genauigkeit und Tiefe.

dem zeitgenössischen Judentum und der vorpaulinischen Exegese vergleicht, die literarische Funktion der Zitate als Argumentationsstrategie und Komposition hinterfragt, die thematische Klassifizierung der Zitate und zeitliche Aspekte beleuchtet und die Schrift als Zeugen des Evangeliums herausstellt.

Koch fasst dabei die bisher aufgezeigten Erkenntnisse und methodischen Vorgehensweisen der Forschungsgeschichte eindrücklich zusammen. Aufgrund seiner Vollständigkeit und Genauigkeit innerhalb der einzelnen Punkte wurde seine Studie ein Standardwerk im Blick auf die Schriftinterpretation des Paulus. Seine Annahme, Paulus von seiner Herkunft aus einem „durchschnittlich hellenistischen Diasporajudentum“ ohne „ein spezifisch jüdisch-palästinisches Profil“ zu sehen (Koch 1986, 230f.), scheint heute durch die Fülle von Arbeiten, die Paulus als Juden palästinischer Prägung legitimieren⁴⁰, überholt. Aufbauend auf dieser Annahme gelangt Koch zu dem Ergebnis, dass Paulus die Schrift selektiv verwendet und durch massive Eingriffe in den Wortlaut der Schrift diese inhaltlich für sein Argumentationsziel verändert. Unter einem veränderten Verständnis von Paulus mit jüdisch-palästinischem Profil müssten die Ergebnisse Kochs nochmals überprüft werden.

R. B. Hays (1989) versucht mit *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* die zwischentextlichen Reflektionen in den Briefen des Paulus zu erforschen, indem er – ähnlich wie A. T. Hanson zuvor – den Kontext des Zitates im AT untersucht und ferner auch Anspielungen betrachtet, die wichtig sind für die Bedeutung im NT. Über sein Buch schreibt Hays: „In meiner Untersuchung wurde darauf hingewiesen, dass die von Paulus verwendeten Verweise nicht einfach aus dem ursprünglichen Kontext gerissene Belegstellen sind; sondern sind im Gegenteil oft so gestaltet, dass sie Elemente früherer Text wieder ins Gedächtnis rufen, gerade außerhalb des ausführlich Zitierten“ (Hays 2004, 58). Hays lehnt sich dabei in seiner Vorgehensweise an die aus der Literaturwissenschaft entlehnten Methoden für die Untersuchung der Intertextualität an.

Die Einbeziehung der Literaturwissenschaft in seine methodische Untersuchung macht dieses Werk im Blick auf die spezielle Fragestellung der Intertextualität einzelner Zitate außerordentlich wichtig. Dabei prägte er eine neue Form des Schriftbezuges, die Kategorie des „Echos.“ Hays versteht darunter eine Art des Rückgriffs auf atl. Texte vergleichbar mit der Anspielung. Auf der Oberfläche der paulinischen Aussage sind diese Rückgriffe jedoch zunächst nicht klar erkennbar. Das Problem dieser Kategorie zeigt Häfner deutlich auf: „die Gefahr, daß man bei so vielen verschiedenen Echos die einzelne Stimme nicht mehr deutlich hört, ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen“ (2000, 60).

⁴⁰ Vgl. Stegner 1993, 503-511, besonders 506; Wilk 1998, 206; Vahrenhorst 2005, 49-67, der Paulus in Bezug zum pharisäischen Judentum setzt und deutliche Parallelen aufzeigen kann.

Das Buch von C. D. Stanley (1992) ist ganz der Zitierweise des Paulus gewidmet. Stanley ist der Zitierprozess wichtig, indem er fragt, ob Paulus aus dem Gedächtnis oder von einer schriftlichen Vorlage zitiert, welche Einleitungsformulierungen benutzt werden, wie Paulus die Zitate innerhalb seiner Komposition anordnet und wie er mit dem Wortlaut der zugrunde liegenden Texte umgeht. Im Vergleich mit dem Frühjudentum kann Stanley im paulinischen Schriftgebrauch Parallelen aufzeigen und herausstellen.

Stanley überzeugt durch sein Bestreben, die Abweichungen zwischen Vorlage und Zitat sorgfältig für jeden Schriftbezug einzeln zu untersuchen. Dabei behält er stets die Rekonstruktion der als am plausibelsten erscheinenden Textvorlage und die Erklärung der Abweichung durch Paulus im Blick.

R. E. Ciampa (1998) geht auf die Funktion und Verwendung der Schrift als Ganzes ein, nicht nur an Stellen, an denen explizit auf das AT zurückgegriffen wird. So schreibt er sein Buch über Galater 1-2 und versucht daraus allgemeine Schlüsse für den Schriftgebrauch des Paulus als Ganzes zu ziehen⁴¹.

Ciampas Arbeit zeigt den neuesten Trend der Forschung, nämlich in Textpassagen, die keine explizit angeführten Zitate bzw. Bezugnahmen auf das Alte Testament aufweisen können, gezielte Untersuchungen anzustellen bezüglich Anspielungen, Paraphrasen, etc.

Dieser forschungsgeschichtliche Überblick⁴² zeigt Tendenzen für die Erforschung des paulinischen Schriftgebrauchs auf: Sie gehen dahin, auch dort den Schriftgebrauch des Paulus zu untersuchen, wo keine expliziten Zitate erscheinen und betonen die Wichtigkeit des Vergleichs mit den zeitgenössisch-jüdischen Traditionen der Exegese und Schriftinterpretation.

⁴¹ Vgl. hierzu seine Zusammenfassung in 16 Punkten für den Schriftgebrauch des Paulus im Allgemeinen (Ciampa 1998, 295f.).

⁴² Um den aktuellen Forschungsüberblick neben allen bereits genannten Werken zu komplettieren, möchte ich an dieser Stelle noch Arbeiten nennen, die einen Teilbereich meiner Fragestellung beleuchten. Speziell zu Röm 9-11 sind hier J. W. Aageson (1984) und Hans Hübner (1984) zu nennen. Auch F. Siegert geht kurz auf den Schriftbeweis des Paulus in seiner Untersuchung ein (1985, 157-164).

Otfried Hofius (2002, 38-58) stellt den „Psalter als Zeuge des Evangeliums“ dar; für Florian Wilk (1998) ist *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* das Thema seiner Betrachtung. Auf Wilk folgt J. R. Wagner (2002), der ebenfalls Paulus und Jesaja betrachtet, als *Heralds of the Good News*. In diesem Zusammenhang sind noch E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (1978); Peter Borgen mit *Philo, John and Paul* (1987) und David B. Capes mit *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (1992) zu nennen, die jeweils ihrer spezifischen Fragestellung nachgehen und sich in diesem Zusammenhang auch über den Schriftgebrauch des Paulus im Röm äußern. C. D. Stanleys neues Buch *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* (2004) behandelt speziell die Schriftargumentation des Apostels in seinen Briefen.

Ferner seien noch erwähnt: die unveröffentlichte Dissertation von W. O. McCready, „The Use of Jewish Scripture in Qumran and Paul as a Means of Self-Definition“ (1980); W. C. Kaiser (1985); D. M. Smith, „The Pauline Literature“ (1988, 265-291); H. v. Lips, „Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen“ (1991, 27-49); der Sammelband hg. v. C. A. Evans und J. A. Sanders, *Paul and the Scripture of Israel* (1993) und zuletzt der Übersichtsartikel von M. Silva, „Old Testament in Paul“ (1993).

Der aktuelle Forschungsstand erfordert nun folgende Arbeitsschritte: 1. das atl. Zitat als das in Betracht gezogene Material der Schriftverwendung bei Paulus muss sowohl auf formale als auch auf inhaltliche Verwendung geprüft werden. 2. Das Vorgehen der paulinischen Zitiertechnik muss ferner mit der zeitgenössischen Schriftauslegung als legitimem Bezugspunkt des Schriftgebrauchs verglichen werden, um so auf das Gesamtverständnis der Schrift bei Paulus im Römerbrief schließen zu können, ohne wiederum bestimmte Punkte zu übersehen bzw. einseitig darzustellen, und es muss 3. bei der Betrachtung der Zitatfunktion im Kontext des Briefes die rhetorische Funktions- und Argumentationsstrategie des Paulus innerhalb des Römerbriefes gewürdigt werden.

Aufgrund der Fülle von eindeutig identifizierbaren Zitaten im Römerbrief beschränke ich mich auf die Stellen, die definitionsgemäß als Zitate angesehen werden⁴³. Anspielungen, Paraphrasen, „Echos“ (so Hays 1989), die Verwendung biblischer Sprache, Aussagen *über* die Schrift und urchristlich vermittelte Anklänge auf das AT im Römerbrief bedürfen einer eigenen Untersuchung⁴⁴.

Die Eckpfeiler der paulinischen Schriftinterpretation sind damit aufgezeigt worden und fordern folgende methodische Vorgehensweise. Die neuere Forschung behandelt, aus der Spannung zwischen den zitierten Schriftaussagen bei Paulus und den zugrunde liegenden Schrifttexten, die „keineswegs nur den Wortlaut als solchen betreffen“ – so Koch (1986, 2) – , verschiedene Fragen. Die Frage nach

1. der *Verwendung* der Schriftzitate im Römerbrief (siehe Punkt 3 der vorliegenden Arbeit);
2. der zugrunde liegenden *Textvorlage* der Schriftzitate (siehe Punkt 4 und den Versuch der Rekonstruktion unter Punkt 5);
3. der *Funktion* der Schriftverwendung für die Argumentation des Paulus (Punkt 5);
4. dem Zusammenhang zwischen den exegetischen Methoden des Paulus und denen der *zeitgenössisch, frühjüdischen Exegese* und Rhetorik (Punkt 5);
5. dem Zusammenhang des paulinischen Schriftgebrauchs mit der im *Urchristentum* neben Paulus *praktizierten Schriftverwendung*, in den Fällen, in denen man eine klare Bezugnahme auf ein und denselben Schrifttext herstellen kann (Punkt 5).

Durch dieses Vorgehen wird der explizite Schriftgebrauch des Paulus im Römerbrief umfassend analysiert. Um der Zielsetzung dieser Arbeit nach Funktion und Legitimität der paulinischen Interpretation der Schriften Israels speziell für den Römerbrief gerecht zu werden, ist es von besonderer Wichtigkeit, die Ergebnisse der Zitiertechnik im Rahmen der argumentativ-rhetorischen Funktion der Zitate und im Vergleich mit der zeitgenössischen,

⁴³ Eine entsprechende Eingrenzung der zu behandelnden Zitate im Römerbrief wird unter Punkt 3.2 vorgenommen werden.

⁴⁴ Zur spezifischen Definition der einzelnen Begriffe vgl. vorhandene Studien, die sich nicht auf explizite Zitate beschränken: Häfner 2000, der mit unterschiedlichen Formen des Schriftbezugs die Pastoralbriefe untersucht; Rusam 2003, der das AT bei Lukas betrachtet und natürlich Hays 1989, der speziell im paulinischen Gebrauch die „Echos“ betrachtet. Ciampa 1998 betrachtet die Verwendung der Schrift als Ganzes für Gal 1-2. Auch Stanley mit *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* (2004) beschränkt sich nicht nur auf explizit zitierte Textstellen, sondern behandelt allgemeiner die Schriftargumentation bei Paulus.

frühjüdischen Exegese darzustellen. Bevor jedoch im 2. Teil dieser Arbeit mit dieser Darstellung begonnen wird, soll ein repräsentativer Querschnitt durch die Auslegungsgeschichte in die Thematik einführen und die Zielsetzung der Arbeit rechtfertigen.

2. Paulus und die Schriften Israels: eine Auslegungsgeschichte zum Römerbrief

2.1 Vorbemerkungen

Die Wirkung des Römerbriefes im Laufe der Theologie- und Auslegungsgeschichte ist immens⁴⁵. Die überragende Stellung, die der Brief als das „gewichtige Schreiben des Apostels“ (Harnack 1928, 136) nicht allein aufgrund seiner Länge, sondern bedingt durch seine theologische Relevanz und seiner systematischen Evangeliumsdarstellung erhielt, veranlasste viele Menschen, sich mit dem Römerbrief auseinander zu setzen. Gemäß dem Grundsatz, dass jede weitere Arbeit am Römerbrief den früheren Interpretationen verpflichtet ist (Haacker 2003a, 150), bedarf auch die vorliegende Arbeit zunächst einer Betrachtung der Auslegungsgeschichte. Aufgrund meiner Themenstellung und der Frage nach der Funktionalität und Legitimität des paulinischen Gebrauchs der Schriften Israels speziell im Römerbrief werde ich im Folgenden anhand dieser Kriterien die unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung der Schriftauslegung des Apostels darstellen und den Konsens der Forschung aufzeigen.

Die folgende Untersuchung versucht einen repräsentativen Querschnitt über den Gebrauch der Schriften Israels bei Paulus im Römerbrief seit der Alten Kirche darzustellen. Dabei wurde auf die Kommentare zurückgegriffen, die entweder über das zuvor Gesagte hinausgingen, neue methodische Zugänge zum Römerbrief anwandten, oder den wissenschaftlichen Konsens der jeweiligen Zeit treffend zusammenfassten⁴⁶. Die Auslegungsgeschichte im Blick auf das paulinische Schriftverständnis beginnt mit Origenes und seinem Kommentar zum Römerbrief, erstreckt sich über Hieronymus und seiner Vielzahl von Lehrbriefen, in denen er auch auf das paulinische Schriftverständnis eingeht, weiter über Thomas von Aquin, Martin Luther, Johannes Calvin, bis hinein in das 19. und 20. Jahrhundert mit einer Vielzahl von Römerbriefkommentaren. Auffälligkeiten in der Verwendung der Schrift im Römerbrief sind bereits in der alten Kirche und im Mittelalter bemerkt worden und führten seit der Reformation zu einer kontinuierlichen Beschäftigung mit diesem Thema, das bis heute noch zu keinem abschließenden wissenschaftlichen Forschungskonsens gelangen konnte, wie der folgende Querschnitt aufzeigen soll.

⁴⁵ Vgl. in besonderer Weise den wirkungsgeschichtlich orientierten Kommentar von Wilckens (1987-1989), mit seinen zahlreichen Exkursen und Problemaufrissen zu einzelnen Fragen.

⁴⁶ Die Kommentare, die in einzeiligem Zeilenabstand und in 10er Schriftgröße besprochen werden, stellen ihrerseits bedeutende Kommentare dar, ohne wirklich neue Impulse für die Fragestellung dieser Arbeit zu liefern und über das bereits Gesagte hinauszugehen.

2.2 Repräsentativer Querschnitt durch die Auslegungsgeschichte

Den Autoren, die in den ersten beiden Jahrhunderten mit der römischen Gemeinde in irgendeiner Weise in enger Verbindung standen, ist der Römerbrief bekannt gewesen. „Bis zur Zeit der Kanonbildung in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s. wird Röm nie direkt zitiert, und es finden sich auch nur wenige Spuren seiner Benutzung“ (Theobald 2000, 4). Erst bei Marcion (gest. 160) und später bei Irenäus (gest. ca. 202) betritt man festeren Boden: Bei beiden aufgrund ihrer textgeschichtlich bedeutsamen Spuren. Mit ihnen beginnt die handschriftliche Überlieferung des Briefes greifbar zu werden⁴⁷.

Marcions Anliegen, das von „Judaisten“ (Harnack 1985, 41) verfälschte Lukas-Evangelium und die Paulusbriefe „von allem Judentum“ (ebd. 36) zu befreien – als Grundlinie seiner Theologie des authentischen, „echtpaulinischen“ Evangeliums (ebd. 35ff.) – hatte in einigen Passagen die Veränderung des Römerbriefes zur Folge: Das Schriftzitat in 1:17 strich Marcion; 1:19-2:1 wurde ebenso wie 3:31-4:25 völlig weggelassen; 6:9, 19; 7:5; 10:3 und 11:33 weisen Veränderungen auf; 8:19-22; 9:1-33 und 10:5-11:32 mussten für Marcion unverständlich und die „Judenfreundlichkeit“ (ebd. 48) anstößig gewesen sein und wurden komplett gestrichen. Röm 12:18, 19 wurden umgestellt. Das Fehlen der Kapitel 15 und 16 ist – lt. Harnack – nicht Marcion zur Last zu legen, sondern beruht auf der Vorlage, welche er benutzte. Röm 16:25-27 scheint eine Zufügung der Marcioniten zu sein (ebd. 48f.). Seine geschichtliche Stellung und seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche ist umstritten⁴⁸. Dennoch zieht Marcion die aus seinem streng dualistischen Verständnis von Paulus einzig folgerichtige Konsequenz: „... so muß man Paulus streng dualistisch (prinzipieller Gegensatz des Gottes des Gesetzes und des Gottes des Evangeliums) verstehen, und muß dann folgerecht das, was dieser Auffassung widerspricht, für Interpolationen erklären“ (ebd. 201). Eine Untersuchung, wie Marcion mit den Schriftstellen bei Paulus umgegangen ist, fällt demnach ernüchternd aus: Überall, wo Paulus auf die Schrift zurückgreift, wird von Marcion der Korrekturstift angesetzt⁴⁹. Marcion lässt sich erst gar nicht darauf ein, dass Paulus die Schrift zitiert.

⁴⁷ Die älteste Überlieferung des Römerbriefes auf Papyrus finden wir auf der Handschrift P<Gotik>⁴⁶, dem Chester Beatty II Papyrus ca. um 200 n. Chr. Er enthält eine Reihe paulinischer Briefe, wobei der Röm an erster Stelle steht. Folgende von ihm bezeugte Textpassagen finden sich auf diesem Papyrus: Röm 5:17-6:3, 5-14; 8:15-25, 27-35; 8:37-9:32; 10:1-11, 22, 24-33; 11:35-15:9; 15:11-16:27. Die Wichtigkeit dieser Handschrift liegt sicherlich im Umfang des Textes und seinem Alter begründet. Lediglich sieben Papyrus-Fragmente, z.T. aus späterer Zeit und mit nur wenig Text ausschließlich aus dem Römerbrief, sind bislang aufgetaucht: P¹⁰ (IV. Jh.): Röm 1:1-7; P²⁶ (ca. 600): Röm 1:1-16; P²⁷ (III. Jh.): Röm 8:12-22, 24-27; 8:33-9:3, 5-9; P³¹ (VII. Jh.): Röm 12:3-8; P⁴⁰ (III. Jh.): Röm 1:24-27; 1:31-2:3; 3:21-4:8; 6:4-5, 16; 9:16-17, 27; P⁶¹ (ca. 700): Röm 16:23-27 (samt Fragmenten aus anderen Paulus-Briefen); P⁹⁴ (V/VI. Jh.): Röm 6:10-13, 19-22 (vgl. NA²⁷, 684ff.).

⁴⁸ Vgl. hierzu die Diskussion bei Harnack 1985, 196-215.

⁴⁹ Vgl. Röm 4 und 9-11, die fast komplett fehlen, auch das Schriftzitat aus Röm 1:17b wurde gestrichen. In Röm 12:19 fehlt bei Marcion die Einleitungsformulierung.

Die Frage nach Funktionalität und Legitimität erübrigen sich an dieser Stelle.

Mit dem Römerbriefkommentar des *Origenes* (ca. 185-254) beginnt die Erforschung des Umgangs mit den Schriften Israels. Sein Kommentar⁵⁰ gilt als der früheste noch vorhandene Kommentar zum Römerbrief. Bewegt von seinem „tremendously powerful intellect, immense learning . . . , a scholarly patience and attentiveness to detail, and a deep sincerity“ (Cranfield 1980, 32f.) schreibt er diesen Kommentar.

Origenes erkennt die Schriftzitate des Paulus und ermittelt deren jeweilige Textgrundlage. Im Rahmen der Einleitungsformulierung der Zitatstelle fällt keine spezielle Betrachtungsweise bzw. generelle Behandlung auf. Durch seine genaue Betrachtung des jeweiligen Kontextes im AT⁵¹ sowie in der paulinischen Argumentation gelingt es ihm, kleinste Textabweichungen von der Vorlage⁵² im Wortgebrauch – nicht im Sinn (!)⁵³ – zu erkennen.

Die Abweichungen im Wortlaut sind im Rahmen der Beweisführung des Apostels legitim, da es ihm mehr um die Verwendung des Schriftsinnes geht denn um wörtliche Übereinstimmung (Origenes, *Comm.* 5:205). Im Blick auf Röm 3:10-11 schreibt Origenes: „Das Zitat des Apostels . . . findet sich ebenfalls nicht wortwörtlich im Psalm, sondern die Worte werden teils verändert, teils aufgenommen, teils weggelassen. Von allen Gelehrten wird diese Tatsache genauestens festgestellt; ich meine, hierin zeige sich die Autorität des Apostels“ (ebd. 2:55). Über das Mischzitat in Röm 9:33 aus Jes 28:16 und 8:14 sagt er: „Von beiden Stellen hat er das ihm passend Erscheinende für seine Aussagen herausgenommen und darauf angewandt“ (ebd. 4:185) aufgrund seiner apostolischen Vollmacht. In der Erklärung zu Röm 11:8 sagt Origenes, dass sich der Apostel „in seiner Vollmacht“ keineswegs „auf die hebräischen Handschriften verlässt und sich auch nicht immer an die Worte der Übersetzer hält“ (ebd. 4:255). Mit seinen eigenen Worten gebe Paulus das von Jesaja Gemeinte wieder. Auch in Röm 11:26f. wird die Veränderung gegenüber der Vorlage mit der Autorität des Paulus begründet (ebd. 4:305). Weder die LXX noch der MT zu Jes 59:20f. enthalten den zweiten Teil von Röm 11:27⁵⁴. Die kleine

⁵⁰ Der Kommentar blieb durch die überarbeitete lateinische Übersetzung Rufins erhalten (vgl. Origenes, *Römerbriefkommentar*).

⁵¹ So betrachtet Origenes den Gedankengang des 50. Psalm (LXX) sehr ausführlich mit der Fragestellung, ob dieser mit der entsprechenden Sinnverwendung in Röm 3:4 übereinstimmt (*Comm.* 1:324-329); vgl. weiter Ps 68:10 in Röm 15:3 (ebd. 5:189-191).

⁵² Origenes setzt als generelle Textgrundlage der Zitate die LXX voraus. Über die Vorlage des Apostels schreibt er: „Daher ist zu erkennen, daß sich der Apostel fast insgesamt an die Fassung der siebenzig Übersetzer hält, es sei denn, es ist offenbar nicht so notwendig für die Beweisführung, die er verfolgt. Manchmal will er auch nicht so sehr die Worte der Übersetzer als vielmehr den Sinn der Schrift verwenden und ihn auf seine eigene Weise vortragen“ (*Comm.* 5:205).

⁵³ Mit dem Hinweis der Ironie als rhetorisches Stilmittel in Röm 2:24 will Origenes einem falschen Sinnverständnis dieser Stelle aus Jes 52:5 entgegentreten (*Comm.* 1:248f.).

⁵⁴ Heute erkennt man in Röm 11:26f. eine Zitatkombination, die sich in Vers 27b auf Jes 27:9 stützt.

Abänderung „nicht des Sinnes, sondern der Worte“ aus Ps 17:50 (LXX) in Röm 15:9 und Ps 116:1 (LXX) in Röm 15:11 fällt Origenes auf (ebd. 5:203). Paulus hat bei Origenes *auctoritas apostolica* (ebd. 4:184, 254, 298), die ihn befähigt, mit dem Wort der Schrift sinngemäß und frei umzugehen⁵⁵. Als Bezugsgröße der Legitimität nennt Origenes die apostolische Autorität bzw. Vollmacht.

Funktional verfähre der Apostel bei seiner Zitiertechnik entsprechend seiner Gewohnheit, das Gesagte anschließend durch die Worte der Heiligen Schrift zu *bekräftigen* (vgl. Röm 3:10-18; *Comm.* 2:55). Paulus glaube, so Origenes weiter, dass seine Autorität nur ausreichen kann, wenn das Gesagte in der „Schrift“ *bezeugt* wird. Für ihn erscheint es deshalb nur logisch und sinnvoll, dass Paulus so oft vom AT Gebrauch macht. Origenes betont durchweg, dass Paulus seine Verkündigung auf das AT stützt und dieses im Licht der ntl. Offenbarung interpretiert (ebd. 4:185). Paulus sei deshalb kein Antinomist (ebd. 2:55), sondern Interpret der Einheit (des heutigen AT und NT) im Sinne einer kontinuierlichen Heilsgeschichte (ebd. 1:134). Dies macht er am Beispiel des Habakuk-Zitates in Röm 1:17 deutlich. Die Schriftstellen bei Paulus im Römerbrief bekräftigen das zuvor Gesagte und stützen so die apostolische Argumentation; alles muss durch die Schrift bezeugt werden. Im Licht der kontinuierlichen Heilsgeschichte Gottes in Jesus Christus interpretiert Paulus die Schriften Israels.

Der Gebrauch der Schrift an Stellen, wo Paulus seine These abschließend bekräftigen oder autoritativ unterlegen möchte, ist für Origenes selbst ein Vorbild. So wie Paulus seine Verkündigung durch das AT bekräftigte, so versucht Origenes seine Aussagen durch Paulusworte zu legitimieren, indem er aus den Paulusbriefen zitiert⁵⁶, um seine Argumentation entsprechend zu stützen. Da Origenes die Einheit von AT und NT betont im Sinne einer kontinuierlichen Heilsgeschichte, kann er sich jetzt auf Paulusworte berufen und dadurch legitimieren – so wie dies Paulus zuvor mit den Schriften Israels getan hat.

Die Auslegungsmethoden des Origenes wirkten nach. Mit Origenes als Schriftinterpret und bedeutendstem Lehrer erreichte die frühe Kirche eine neue Stufe der Theologie, begründet in seiner kirchlichen Wissenschaft in der christliche Frömmigkeit und hellenistische Bildung verschmolz. Origenes scheint in vielem die heutigen Fragen aufzugreifen, wie die weitere Auslegungsgeschichte verdeutlichen wird. Zusammenfassend möchte ich Origenes selbst über sein Verständnis des paulinischen Schriftgebrauchs zu Wort kommen lassen. Bei Abweichungen im Wortlaut argumentiert er:

⁵⁵ In Röm 10:15 übertrage Paulus den Sinn der Jesajaworte (52:6f.) auf die Apostel, wobei sie im atl. Kontext durch den Propheten auf den Herrn selbst bezogen sind (Origenes, *Comm.* 4:255). Die apostolische Autorität habe in Röm 11:16-24 „die Ordnung verändert und die Wirklichkeit eher der vorliegenden Sache als die vorliegende Sache der Wirklichkeit angepaßt“ (ebd. 4:299).

⁵⁶ Vgl. hierzu Origenes, *Comm.* 5:193. Origenes stellt hier Zitate aus den Paulusbriefen zusammen (1 Kor 9:9f.; 10:4; Gal 4:22, 24; Röm 15:4, 21; 16:25f.; u.a.), durch welche die christliche Deutung des AT erkennbar wird. Mit diesen Zitaten aus den Paulusbriefen, die seine Argumentation stützen, versucht Origenes seine eigenen Aussagen zu legitimieren.

Dies haben wir mit Bezug auf den Gedankengang und den Wert der übernommenen Schriftzitate erwähnt, um im einzelnen nachzuweisen, daß der Apostel in seiner Vollmacht sich keineswegs auf die hebräischen Handschriften verläßt und sich auch nicht immer an die Worte der Übersetzer hält, sondern den Sinn der Schrift mit passenden Worten erklärt. (ebd. 4:255)

Hieronymus (gest. um 420)⁵⁷ kommt in einem seiner Briefe⁵⁸ auf die paulinische Zitierweise zu sprechen⁵⁹. Er kann eine Reihe von Beispielen aufführen, in denen die ntl. Schriftsteller in ihren Zitaten vom Wortlaut der Schrift abweichen; speziell für den Römerbrief nennt er jedoch nur Röm 9:33 (aus Jes 8:14)⁶⁰. Als Textvorlage diente Paulus insbesondere die LXX. Eine Abweichung im Sinn wäre für ihn aufgrund apostolischer Autorität möglich, aber letztlich im Rahmen heilsgeschichtlicher Zusammenhänge undenkbar gewesen.

Thomas von Aquin bestimmte (1224/25-1274) unter anderen das „Ringeln um den paulinischen Text und um das Problem der *justitia dei*“ (Michel 1978, 56). Um das Jahr 1272 schrieb er einen Kommentar zum Römerbrief⁶¹, der unter den mittelalterlichen Kommentaren herausragt. Cranfield schreibt über diesen Kommentar:

His commentary is admirably succinct and beautifully clear (with a very liberal use of `primo`, `secundo` and `tertio`). It is notable for its close attentiveness to, and extraordinarily precise logical analysis of, the Pauline text. The author's knowledge of the Bible and indebtedness to earlier exegesis evident, but there is no ostentatious flaunting of erudition. The humility characteristic of the true scholar shows itself both in his sense of the importance of allowing the text to bear its own natural meaning and resisting the temptation to force interpretations upon it with masterful violence ... and also in the fairness and fullness with which he expounds alternative interpretations which he himself does not accept. (36f.)

⁵⁷ Obwohl sich Aurelius Augustinus als Zeitgenosse Hieronymus' (354-430) in zwei seiner späteren Schriften (*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, in: CSEL 84, 1-52 und *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, in: CSEL 84, 143-181) aus dem Jahre 394 n. Chr. auf die Auslegung des Römerbriefes bezieht, zeigen seine Beiträge nichts über Funktionalität und Legitimität des AT bei Paulus.

Etwas früher im 4. Jh. lebte auch Johannes Chrysostomus (ca. 350-407), der zwar in zahlreichen seiner Predigten auf den Römerbrief zurückgreift, doch auch dort nichts über die apostolischen Verwendung der Schriften Israels sagt.

⁵⁸ Von Hieronymus selbst liegen uns auch einige Bibelkommentare vor, die allerdings keine besondere Beachtung verdienen (so Reventlow 1994, 43). „Man hat seit längerem festgestellt, daß er in weitem Umfang den Inhalt der Kommentare älterer Ausleger, besonders des Origenes, ausschreibt“ (ebd.). Eine Reihe von Paulusbriefkommentaren begann er mit der Auslegung des Philemonbriefes, um einer hartnäckigen Bitte nach einer Deutung eines Paulusbriefes gerecht zu werden.

⁵⁹ Vgl. Hieronymus, *Epistula LVII* (CSEL 54, 503-526).

⁶⁰ Hieronymus schreibt über 1 Kor 2:9 – ebenso wie über Röm 9:33 –, das er für eine freie Wiedergabe des HT von Jes 64:3 hält: „apostolus non uerbum expressit e uerbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicauit“ (*Epistula LVII*).

⁶¹ Thomas von Aquin, *Super epistolas S. Pauli lectura I* (in deutscher Ausgabe übers. und hg. von H. Fehsel, Freiburg: Herder, 1927). In seinem Kommentar, der zunächst der üblichen Wort-für-Wort-Erklärung folgt, kann man gegenüber „den fröhscholastischen Kommentaren eine starke Formalisierung und Rationalisierung der Vorgehensweise erkennen“ (Reventlow 1994, 209).

In seinem Kommentar schenkt Thomas den von Paulus aus dem Alten Testament angeführten Schriftstellen besondere Beachtung. Er sucht die jeweilige Textgrundlage, erkennt Zitatkombinationen des Apostels und vermerkt stets wo Paulus nach der LXX zitiert. „Stösst er beim Textvergleich auf unterschiedliche Lesarten, so entscheidet er sich für jene Variante, welche die grösste Autorität oder die namhafteren Zeugen hinter sich hat“ (Domanyi 1979, 118). In der Regel entspricht diese Lesart der Version seiner eigenen Vorlage, d.h. der Vulgata. Aufgrund des mittelalterlichen Inspirationsverständnisses hält Thomas an der göttlichen Eingebung jedes einzelnen Wortes der Schrift fest (ebd. 119)⁶².

Bei der Interpretation einzelner Schriftworte vermerkt er, dass es sich um die geistige Bedeutung handle, oder dass wir es beim erläuternden Zitat aus dem AT mit einer „Figur“ bzw. einem „Sinnbild“ zu tun hätten, das im NT seine eigentliche Sinnggebung erfährt. Die Strukturen der Allegorese finden sich bei Thomas vereinzelt, aber ausdrücklich wieder. „In der Regel kennzeichnet ein Schriftzitat die biblische Herkunft des Vergleichsmotivs, um den Leser auf die Auslegung einer Schriftstelle in uneigentlichem Sinne vorzubereiten“ (ebd. 169). Für Thomas ist das AT im Römerbrief Vorbild und Vergangenheit zugleich, also ein in der Vergangenheit gesetztes Vorbild. Er interpretiert das AT typologisch im Rahmen der Heilsgeschichte. Die verwendeten atl. Schriftstellen sind „Zeichen dieser aus der Realpräsenz Christi im neuen Bund getroffenen Qualifikation des Alten Testaments“ (ebd. 174). Wenn das AT als Figur ntl. Wirklichkeit begriffen wird, dann werden die Schriftworte des Paulus im „Prisma des Christusereignisses verständlich gemacht“ (ebd.). Die Zitate dienen Paulus dazu, einen Abschnitt bzw. einen zuvor geschilderten Einwand als Schriftbeweis abzuschließen. Zum paulinischen Schriftverständnis des Thomas schreibt Domanyi:

Die paulinische Sicht des Alten Testaments als eines in der Vergangenheit gesetzten Vorbildes des durch Christus verwirklichten Heils bildet den entscheidenden hermeneutischen Ansatz für die im Zeichen der Analogie zwischen Typos und Antitypos, Schatten und Wirklichkeit stehende geistige Interpretation der von Paulus zitierten alttestamentlichen Schriftstellen. (ebd. 269)

Für Thomas ist die Schrift bei Paulus Beweis seiner Argumentation. Legitimität erfährt der paulinische Schriftumgang im Römerbrief – ähnlich wie zuvor bereits bei Origenes – durch die Heilsgeschichte. Die Bezugsgröße, an der diese Legitimität gemessen wird, ist die Realpräsenz Christi im Neuen Bund. So werden die Schriftworte bei Paulus erst durch das Christusereignis verständlich, und das AT wird zur Figur der ntl. Wirklichkeit, die erst im Römerbrief seine eigentliche Sinnggebung durch den Apostel erhält.

Die Reformation gilt als die Zeit der Exegese des Römerbriefes⁶³ – angefangen von *Martin Luther* (1483-1546). Bereits ab November 1515 begann Luther mit seinen Vorlesungen über

⁶² Dies wird besonders deutlich durch seinen Umgang im Vergleich mit den überlieferten Lesarten bzw. Textgestalten und den damit verbundenen textkritischen Erläuterungen in seinem Kommentar.

⁶³ Einen Überblick über die Geschichte der Forschung seit der Reformation liefern H. Vollmer 1895,

den Römerbrief⁶⁴, in denen er auch auf den Umgang des Paulus mit der Schrift eingeht⁶⁵. Er erkennt die Zitate und überprüft die entsprechend zugrunde liegende Textvorlage. Aus Röm 3:13 wird für Luther deutlich, dass Paulus aus der LXX zitierte (*Vorlesung* 115). Oft vergleicht er dabei die griechische und die hebräische Vorlage miteinander⁶⁶. Die Abweichungen im Wortlaut der Übersetzungen werden von ihm gegenüber gestellt. Abweichungen zwischen der Textvorlage und dem Römerbrief sind möglich, jedoch nicht als eine Abweichung im Sinn. An einer Stelle erkennt er ein Zitat als eine nicht sinngemäße Schriftverwendung: In Römer 10:6 greife Paulus auf Dtn 30:12 zurück. Luther schreibt dazu: „Diese Worte verwendet Mose . . . nicht in diesem Sinne. Aber der Apostel legt aus der Fülle seiner Erkenntnis im Geist ihren Kern bloß, indem er uns damit wie mit einem gewichtigen Beweis darin unterweist, daß die ganze Schrift überall von Christus allein handelt“ (ebd. 330). Paulus sehe in den Worten Moses einen anderen Sinn als dieser selbst. Trotzdem wird diese Stelle von Luther nicht als Abweichung im Sinn verstanden. Die Erkenntnis des Apostels ermöglicht eine autoritative Uminterpretation, die nicht angezweifelt und mit der neuen heilsgeschichtlichen Zeit in Christus erklärt wird. Da die ganze Schrift von Christus

6-9; O. Michel 1972, 1-7 und E. E. Ellis 1981, 2-5. Angestoßen durch die Reformation setzte in der Folgezeit eine Flut von Römerbriefkommentaren ein. Darunter befand sich auch ein Kommentar zum Römerbrief des Paulus aus dem Jahre 1532 (*Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, in der 2. Aufl. 1540, CR 15, 797-1052) von Philipp Melancthon. Über die Zitierweise des Paulus bzw. den paulinischen Gebrauch der Schrift im Röm schreibt er jedoch selbst nichts Neues.

⁶⁴ Vgl. hierzu Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*. Sein Vorlesungsmanuskript wurde erst am Anfang des 20. Jahrhunderts gedruckt.

⁶⁵ Der Vorwurf der modernen Theologie an Luther ist dieser, dass seine Deutung des Römerbriefes nicht so sehr einer Auslegung des paulinischen Gedankenganges entspricht, als vielmehr einer lutherischen Interpretation des Paulus für seine Zeit und in seiner Auseinandersetzung mit der Kirche (vgl. hierzu u.a. Schlatter 1917; Michel 1978, 57, am Beispiel von Röm 9-11; weiter Haacker 2003a, 153, der diese Interpretation für die damalige Zeit auch schon bei Augustin und seiner Auslegung zum Röm sah und bei Luther am Beispiel seiner Gesetzesinterpretation in Röm 2:25-29). Für P. Althaus (1963) spricht Luther nicht nur die paulinische Botschaft nach, sondern interpretiert sie neu und wendet sie auf die eigene Situation an. Das lutherische Verständnis der paulinischen Theologie sei insgesamt als hinfällig zu betrachten, so J. G. D. Dunn und A. M. Suggate (1993), weil es zu stark individualistisch orientiert und nicht auf den universalen Horizont paulinischen Denkens ausgerichtet sei (vgl. auch Dunn 1998, 335-340). Wenn wir Paulus mit den Augen Luthers sehen, werde er falsch interpretiert, so E. P. Sanders (1995). Diese „new perspective“ (Dunn 1998, 338) sieht als Zentrum und Ausgangspunkt der paulinischen Theologie das Handeln Gottes in Christus, niemals die Situation des Menschen (so Sanders 1985, 418f.). Inhalt der paulinischen Predigt und des Glaubens der Christen ist der Tod und die Auferstehung von Jesus Christus. Paulus predigte demnach nicht über Menschen, sondern über Gott. Das Evangelium von Christus als Zentrum und dem Ausgangspunkt des Paulus ist: Christus gestorben, von Gott auferweckt, Christus als Herr und wiederkommender Richter. Ziel dieser paulinischen Botschaft ist es, Glauben zu wecken „und Glauben kann nur individuell sein. Was Gott tut, ist von kosmischer Bedeutung und betrifft ´alle Dinge´: darüber predigt Paulus; der einzelne aber wird in unterschiedlicher Weise davon betroffen, je nachdem, ob er glaubt oder nicht“ (ebd. 419).

Aus Platzgründen kann nicht ausführlicher auf diese Problematik eingegangen werden. Ein Verweis auf die Diskussion bei V. Stolle (2002) soll an dieser Stelle genügen.

⁶⁶ So zeigt z.B. Röm 3:13, dass Paulus aus der LXX zitierte und nicht aus dem MT, da der MT an dieser Stelle im Wortlaut abweicht, auch wenn „dieser Sinn von dem anderen nicht sehr verschieden“ ist (Luther, *Vorlesung* 115). In Röm 9:33 und der Betrachtung der Vorlage aus Jes 28:16 erkennt er die Differenz zwischen MT und LXX. „So haben also beide Übersetzungen denselben Sinn; nur drückt die Septuaginta die Ursache, der hebräische Text aber die Wirkung aus, wie auch sonst sehr häufig“ (ebd. 327); vgl. hierzu auch Röm 3:4 (ebd. 98).

handelt (ebd.), muss sie deshalb auch von ihm her verstanden werden (ebd. 20). Die Zitatstellen im Römerbrief betrachtet Luther im entsprechenden Kontext, ohne dabei in besonderer Weise auf die Einleitungsformulierung des Zitates einzugehen. Darüber hinaus schenkt er dem jeweiligen AT-Kontext der Stellen⁶⁷ Beachtung. Über die Bedeutung der großen Anzahl der paulinischen Schriftzitate im Römerbrief sagt Luther nichts ebenso wenig wie über die Funktion der Zitate innerhalb der Argumentationsstrategie des Apostels⁶⁸.

Als neue Bezugsgröße für die Legitimität der Schriftverwendung im Römerbrief neben der heilsgeschichtlich neuen Zeit in Christus und der apostolischen Autorität nennt Luther die Fülle apostolischer Erkenntnis im Geist. Damit formuliert Luther explizit eine pneumatische Bezugsgröße im Blick auf die legitime Schriftverwendung.

Wichtig ist der Kommentar des *Johannes Calvin* (1509-1564). Den Umgang des Paulus mit den Schriften Israels bezeichnet Calvin im Rahmen der Einleitungsformulierung des Zitates aus Röm 3:10 als Autoritätsbeweis der paulinischen Argumentation. Paulus trage selbst keine Lehre vor, ohne sie mit einem Schriftbeweis zu bekräftigen (*Comm.* 55). Dies erklärt auch die Fülle der Zitate im Römerbrief. Er betrachtet bei den Zitaten generell ihren Kontext, aus dem sie genommen und in den sie eingebaut wurden. Durch seine gründliche Untersuchung der AT-Kontexte fallen ihm zunächst Abweichungen im Wortlaut⁶⁹ sowie *scheinbar* im ursprünglichen Sinn der Zitate auf. Das Zitat in Röm 9:25 aus Hosea bereitet zunächst Schwierigkeiten, es vom ursprünglichen Sinn her mit der Meinung des Paulus in Übereinstimmung zu bringen. „Scheint es doch zweifellos, daß der Prophet Hosea in seinem Zusammenhange von Israel redet. . . . Paulus aber scheint diese Worte, die ausdrücklich den Juden gelten sollen, irrtümlich auf die Heiden zu deuten. . . . Vielleicht ist es doch nicht ausgeschlossen, den Trostspruch des Hosea auch seinem ursprünglichen Sinne nicht bloß auf die Juden, sondern auch auf die Heiden zu beziehen“ (ebd. 182). Als Trostspruch für das zukünftige, weltweite messianische Reich bezieht Calvin diese Stelle – und damit Paulus in seiner apostolischen Autorität folgend – auch auf die Heiden.

Zu Röm 10:6 schreibt er: „Diese Stelle gewährt insofern einen Anstoß, als Paulus den Worten des Moses einen ganz fremdartigen Sinn unterzulegen scheint“ (ebd. 190). Durch die Berücksichtigung des atl. Kontextes (vgl. Dtn 30:6) gelingt es Calvin aufzuzeigen, dass die fragliche Stelle in Dtn 30:12ff. nicht von den guten Werken handle (ebd.), sondern

⁶⁷ So in Gen 15:5f. und in Ps 31:1f., 5 (zitiert in Röm 4:3 und 4:7f.) (vgl. Luther, *Vorlesung*, 146-149). Die Kontextbetrachtung von Ps 17:50 (LXX) ist für ihn keine unpassende Verwendung des Schriftwortes bzw. ein Widerspruch in Röm 15:9 (ebd. 459).

⁶⁸ Dies ist im Blick auf Luthers Ansatz nicht weiter verwunderlich und in dieser Form sicherlich zu erwarten gewesen, da die Autorität des Evangeliums nicht aus der Schrift kommt, sondern aus der Fülle apostolischer Erkenntnis des Geistes.

⁶⁹ So erkennt Calvin in Röm 9:28 die Auslassung eines Wortes im hebräischen Text von Jes 10:22. Röm 11:8 sieht er zweifelsfrei als ein Zitat aus Jes 6:9f. an, allerdings nicht wörtlich: es liege Paulus „eben nur an dem Sinne“ (*Comm.* 206).

durchaus aus ihrer Quelle, der Gerechtigkeit aus Glauben, abgeleitet werden kann. Calvin schließt: „Paulus findet dahinter etwas wie ein verborgenes, geistliches Geheimnis und wendet den Gedanken auf Tod und Auferstehung Christi an. Daran darf man keinen Anstoß nehmen“ (ebd. 191). Das „verborgene Geheimnis“ hat er kurz zuvor mit der Gerechtigkeit des Glaubens als Quelle des Gesetzes erklärt. Weiter sagt er: „Denn der Apostel wollte die Worte des Moses nicht Silbe für Silbe aufnehmen und auslegen, sondern in freier Weise für seinen Zweck verwenden“ (ebd.), auf der Grundlage seiner apostolischen Autorität. Die Unterstellung einer Abänderung bzw. Verdrehung des ursprünglichen Sinnes durch Paulus lehnt Calvin ab, da die Schrift ohne Irrtümer ist und sich nicht selbst widerspricht bzw. widerlegt.

Das AT dient Paulus als Bekräftigung seiner Lehre, nicht als Sprungbrett in einen neuen Ansatz. Im Licht einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche argumentiert Paulus trotzdem mit dem AT, das seine Lehre autoritativ bekräftigt. Wie bei Luther ist auch Calvins Schriftverständnis der Grund dafür, keine Abweichung im Sinne eines manipulativ verändernden Eingriffs vom ursprünglichen Sinn bei Paulus zu sehen.

Die legitime Bezugsgröße stellt für Calvin somit die Heilsgeschichte und die apostolische Autorität dar. In seiner Argumentation greift Paulus auf die anerkannte Autorität der Schrift zurück.

Bereits aus dem 18. Jh. stammt J. A. Bengels, *Gnomon Novi Testamenti*. Bengel betrachtet speziell im Römerbrief die Zitate als Beweis für das, was der Apostel zuvor gesagt hatte (vgl. zu Röm 3:10-18) bzw. als Zeugnis aus dem AT (so beispielsweise in Röm 9:25). An dieser Stelle schreibt Bengel über das Hosea-Zitat 2:23 der LXX: „Wunderbare Lehrart! Auch zahlreiche und noch durch ihre Erfüllung auf's Beste bewahrheitete Weissagungen finden eben doch vor ihrer Erfüllung nicht leicht Glauben“ (Bengel, *Gnomon* 2:87). Bengel betrachtet die Zitate in ihrem entsprechenden Kontext und ordnet sie meist der LXX-Vorlage zu. In Röm 10:6-8 benutze Paulus die Stelle aus Dtn 30:11-14 für seinen Zweck, „ohne sie streng wörtlich anzuführen“ (ebd. 2:90). Bengel stellt damit nicht direkt die apostolische Autorität in Frage, macht aber trotzdem deutlich, dass das Vorgehen von Paulus äußerst frei dem Wortlaut der Schrift gegenübersteht.

Anhand einiger Arbeiten des 19. und 20. Jahrhunderts⁷⁰, die den paulinischen Schriftgebrauch im Römerbrief aufzeigen, soll die Einschätzung des paulinischen Schriftverständnisses im Anschluss an die Reformation geschildert und ihre Entwicklung seit dieser Zeit aufgezeigt werden. Dabei sind die Aspekte der Funktionalität der Zitate im Rahmen der paulinischen Schriftargumentation sowie einer legitimen Bezugsgröße dieser Vorgehensweise aus Sicht des jeweiligen Auslegers herauszustellen.

⁷⁰ Die chronologische Anordnung der nachfolgenden Kommentare richtet sich nach der Erstauflage des jeweiligen Kommentars, wenngleich teilweise spätere Auflagen des jeweiligen Kommentars herangezogen und betrachtet wurden.

F. Godet vergleicht in seinem Kommentar aus dem Jahre 1879⁷¹ sehr gründlich die Textvorlagen des Paulus. Durch seine analysierende, grammatisch sehr genaue Prüfung des MT und des Textes der LXX kann er Unterschiede aufzeigen und die jeweils zugrunde liegende Zitatvorlage des Apostels benennen⁷². Er sieht in den Zitaten des Paulus eine Begründung (Röm 1:17) und Bekräftigung (Röm 3:10-18) des Gesagten. Godet untersucht die entsprechenden Einleitungsformulierungen⁷³ und beachtet darüber hinaus den jeweiligen Kontext, aus dem die Zitate entnommen und in den sie eingebaut wurden⁷⁴. Eine Abweichung des Apostels im Sinn⁷⁵ der Vorlage ist für Godet ausgeschlossen, da Paulus nicht seine menschlichen Gedanken formuliert, sondern „die Gedanken Gottes selbst“ (Godet 1893, 2:361) weitergibt.

Die legitime Bezugsgröße ist für ihn die göttliche Autorität des Apostels. Im Blick auf die Einleitungsformulierung von Röm 11:3 vergleicht er die paulinische Vorgehensweise mit der der Rabbinen. Eine weitere Übereinstimmung mit den Rabbinen findet Godet im Blick auf das zweifache τοῦτ' ἔστιν in Röm 10:6-7. Hier schreibt er: „Zweimal unterbricht sich der

⁷¹ Vgl. F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains* (in deutscher Ausgabe: *Kommentar zu dem Brief an die Römer*, 1892-1893).

⁷² Über die Vorlage in Röm 10:15 schreibt Godet, dass Paulus absichtlich die Übersetzung der LXX verlässt, „um sein Zitat dem hebräischen Text entsprechender zu gestalten“ (1893, 2:194).

⁷³ An zwei wichtigen Stellen möchte ich den Umgang Godets mit der Einleitungsformulierung aufzeigen: Zunächst sei Röm 11:3 genannt, wo Paulus sein Zitat aus 1 Kön 19:10.18 mit den Worten „ἐν Ἡλίᾳ“ einleitet. Dies sei eine häufige Form des Zitierens im NT und bei den Rabbinen und bedeute: „in der Stelle der heiligen Schrift, welche die Geschichte des Elia enthält“ (Godet 1893, 2:202). Die zweite Stelle bezieht sich auf Röm 10:6-8. Godet schreibt zum Problem der Abweichung im Sinn: Paulus kannte den Zusammenhang in Dtn zu gut, als dass er ihn falsch verstanden hätte. Drei Erklärungsversuche werden aufgeführt, wie dieser Abschnitt bislang verstanden wurde: 1. Paulus möchte eine wirkliche Erklärung zu dieser Stelle aus Dtn 30:11-14 geben und tut dabei den Worten Moses Gewalt an; 2. Paulus verwendet die Ausdrücke des Moses, versteht sie aber in einem anderen Sinn; oder 3. – wie Godet selbst es sieht – „Paulus habe in diesem Wort des Moses einen Gedanken gefunden, der dem Grundgedanken des Evangeliums im wesentlichen entspricht, und er habe demzufolge den wahren evangelischen Lehrbegriff in dieses Wort kleiden zu dürfen geglaubt, indem er nur in der Form einige dieser neuen Anwendung angemessene Änderungen anbrachte“ (ebd. 2:184). Godet erkennt also Änderungen von Moses zu Paulus, ohne dabei in Erklärungsnot zu kommen, da er über die Einleitungsformulierung sagt: „Es ist zu beachten, daß Paulus nicht, wie im Vorhergehenden, sagt: ‚Moses beschreibt . . . Die Gerechtigkeit des Glaubens selbst ergreift das Wort und thut ihr Wesen kund, indem sie Ausdrücke des Moses gebraucht (5. Mos. 30, 11-14). Dieser Unterschied . . . rührt eben daher, daß er diese entlehnten Worte nicht als ein eigentliches Zitat hinstellen will“ (ebd.).

⁷⁴ Ein Beispiel soll an dieser Stelle genügen: In der Zitatkombination von Röm 3:10-18 überprüft Godet zunächst die jeweiligen AT-Kontexte aus denen die Zitate entnommen wurden, ehe er abschließend diese zusammengestellte Kette mit den Worten beschreibt, dass „der Apostel aus lauter Pinselstrichen von der Hand der Psalmisten und der Propheten dieses Gemälde“ (Godet 1892, 1:173) zusammengesetzt hat.

⁷⁵ Über Röm 2:24 als Zitat aus Jes 52:5 schreibt er, dass dieses wohl mehr dem Buchstaben als dem Sinn nachkommt (Godet 1892, 1:154), trotzdem hat das Zitat an dieser Stelle seine Gültigkeit. In Röm 9:25f. bleibt der Sinn der Gleiche, selbst wenn der Wortlaut von der Vorlage abweicht (ebd. 2:166). Ähnliches schreibt Godet zu Röm 9:28 aus Jes 10:22. Beide sind vom Sinn her identisch, der Form nach entspricht es jedoch einer kürzeren Lesart der LXX (ebd. 2:168). In Röm 9:33 erklärt Godet das Mischzitat aus Jes 28:16 und 8:14 wie folgt: Da vom kontextlichen Sinn her beide Stellen identisch sind, erklärt die eine die andere (ebd. 2:172) und rechtfertigt so die Verbindung zu einem Mischzitat.

Apostel beim Zitieren der mosaischen Stelle, indem er eine jener kurzen Erklärungen einschaltet, welche bei den Rabbinen den Namen midrasch führen“ (ebd. 2:185). Diese zeitgenössische Bezugsgröße des paulinischen Schriftgebrauchs hat so meines Wissens vor Godet noch niemand herangezogen, wenngleich sie bei Godet sicherlich nur sporadisch und noch nicht in ausgeprägter Form auftaucht, dass man von einer legitimen Bezugsgröße der paulinischen Schriftverwendung sprechen könnte.

Bereits 1895 erschien der Kommentar von *W. Sanday und A. C. Headlam*. Er sollte im Blickfeld der Beeinflussung christlicher Schriften auf die Textüberlieferung der LXX von Bedeutung für die nachfolgende Forschung werden. Besonders die Einbeziehung von Röm 3:10-18 in verschiedenen Manuskripten des 13. Psalms der LXX stellte für Sanday und Headlam ein auffallendes Beispiel dieser Beeinflussung christlicher Schriften auf die Textform der LXX dar. Dieses lange Zitat wurde aus verschiedenen Teilen des AT gebildet und stand in Übereinstimmung mit der späteren rabbinischen Praxis, die vorsah an einen zitierten Text beispielsweise aus dem Pentateuch einen anderen ähnlich-klingenden oder wirklich identischen Text aus den Propheten und/oder Schriften anzuschließen⁷⁶. Diese „Beeinflussung“ wurde in der nachfolgenden Forschung heftig diskutiert, da es keinerlei vergleichbare Beispiele einer Beeinflussung einer christlichen Zitatszusammenstellung auf den Text der Septuaginta gibt (vgl. Wilk 1998,10).

Karl Barth erregte 1919 Aufsehen durch seine eher dogmatische Römerbriefinterpretation. Dieser Kommentar wird häufig als eine „Konstruktion mit Ausnahmen“ von Barth selbst gesehen denn eine Auslegung von Paulus und dem, was Paulus mit dem Römerbrief eigentlich sagen wollte. Somit stellt dieser Kommentar unter seinen zeitgenössischen Kommentaren eine Ausnahme dar. Im Blick auf den paulinischen Gebrauch der Schrift erkennt Barth die Zitate und überprüft diese besonders im jeweiligen AT-Kontext. Auffällig dabei erscheint seine Betrachtung der entsprechenden Zitatvorlage. Keine Abweichung wird von ihm genannt – weder im Wortlaut noch im Sinn. Er behandelt den Römerbrief so, wie er vorliegt, ohne dabei auf die Textgrundlagen der Zitate und eventuelle Abweichungen näher einzugehen⁷⁷. In Röm 3:10 geht er auf die Zitateinleitungsformulierung ein. Paulus denkt – für Barth – besonders im Blick auf Röm 15:20 gründlich unhistorisch – zumindest in seiner Handlungsweise. Der Apostel knüpfe bei seinem Tun nicht an „gegebene Christlichkeiten“ oder „ehrwürdige Traditionen“ (Barth 1976, 517) an. Die Botschaft, die der Apostel jedoch verkündigt, so erkennt Barth, steht auf dem Boden „der offenbar gewordenen und wohlverstandenen Geschichte“ (ebd. 4). Die Anklage an die Menschen in Röm 3:10-18 ist „längst verkündigt“ (ebd. 60). In gewissem Sinne dient der Rückbezug des Paulus auf Stellen des AT's für Barth als Indiz für das längst von Gott her Offenbarte. Im Blick auf den Römerbrief des Paulus stimmt Barth mit Luther überein, wenn er sagt, dass das Geschriebene den Eingang in das ganze AT liefert (vgl. ebd. 4). Veränderungen im Sinn der Zitate durch Paulus gibt es für ihn nicht.

*P. Althaus*⁷⁸ spricht im Blick auf Röm 1:17 von einem paulinischen Schriftgebrauch im Lichte Jesu. Mit der Schrift beweise Paulus – besonders im Blick auf Röm 3:10-18 – seine Argumentation entsprechend dem rabbinischen Brauch (Althaus 1970, 31). Der Apostel

⁷⁶ Zu dieser Methode nennen Sanday und Headlam noch andere Beispiele aus dem Röm: 9:25f., 27f.; 11:26f., 34f.; 12:19f. (Sanday und Headlam 1945, 77).

⁷⁷ Er sieht in Röm 3:10, abweichend von den anderen Kommentatoren, Hiob 14:4 als Vorlage des Zitates; was einer näheren Prüfung aber nicht standhält. In Röm 11:2 wird von ihm ein Zitat aus 1. Sam 12:22 (LXX) erkannt und in Röm 12:16 bezeichnet er eine Anspielung aus Spr 3:7 als Zitat und übersetzt es entsprechend. Über Röm 9:33 sagt er: „denn durch Kombination von Jes 8:14 und Jes 28:16 ist dieses treffliche Bibelzitat entstanden“ (Barth 1976, 353). Die Abweichung im Wortlaut wird von ihm nicht beachtet. Auch in Röm 10:6 sieht er keine sinngemäße Abweichung: „Die Gerechtigkeit, die aus der Treue Gottes kommt, verkündigt, . . . als 'Ziel des Gesetzes' durchaus auch Mose“ (ebd. 361). Durch Betrachtung des AT-Kontextes kann er diese These „beweisen.“

⁷⁸ Die 1. Auflage seines Römerbriefkommentars der Reihe Neues Testament Deutsch stammt aus dem Jahre 1935.

verwende ganz frei Schriftstellen und verbinde deren zwei frei miteinander⁷⁹. Paulus sehe vom Wortlaut und ursprünglichen Sinn des Zitates ab, wenn er den „eigentlichen“ Sinn dahinter erkennt⁸⁰.

Althaus bringt hier als Bezugsgröße den rabbinischen Brauch ins Spiel, ohne die zeitgenössische Exegese als Maßstab der Legitimität konsequent weiter zu verfolgen. Er gleicht die Zitate mit ihrer jeweiligen Vorlage ab und spricht bei Abweichungen davon, dass Paulus den *eigentlichen* Sinn dahinter wiedergibt. Dieses Merkmal geht in Richtung apostolische Autorität, ohne dies in so umfassenden Sinn zu sehen, wie es die Reformatoren oder die Ausleger der Alten Kirche taten.

In *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief* beschreibt A. Schlatter (1935) die Funktion der Schriftzitate bei Paulus recht einheitlich: Die Schrift bestätige die Einheit der paulinischen Botschaft. Dies drückt Schlatter im Blick auf das Habakuk-Zitat in Röm 1:17 folgendermaßen aus: „Bei diesem zentralen Satz, der das Ziel seiner ganzen Wirksamkeit bestimmt, unterlässt er es nicht, die Einheit seiner Botschaft mit dem geschriebenen Wort festzustellen. Damit erhält die Botschaft Festigkeit“ (Schlatter 1975, 43). Weiter schreibt er: „alles, was Paulus den Römern sagen wollte, war durch Vers 17 vorbereitet“ (ebd. 44). Schlatter erkennt demnach die Zentralität der paulinischen Schriftargumentation für die Gesamtaussage des Briefes. Indem sich Paulus an den MT anlehne – so Schlatter – gegen den griechischen Text, treffe der Spruch des Propheten mit dem zusammen, „was Paulus hier zum entscheidenden Merkmal der Christenheit macht“ (ebd.). Die Schrift beweist durchweg die paulinische Argumentation. In Röm 3:10-18 und dem gesamten 4. Kapitel spricht Schlatter von einem Schriftbeweis. Hosea 2:25 und 2:1 bestätigen für ihn die Argumentation von Paulus in Röm 9:25f. Auch Röm 11:26f. wird durch die Schrift gestützt (Schlatter 1975, 328). Zu Röm 10:6-8 schreibt Schlatter ähnlich wie Godet: „Auf eine Schrift kann sich die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, nicht berufen; denn ihr Grund ist nicht die Schrift. Dagegen kann sie reden; denn es ist die Art des Glaubens, daß er sprechen lehrt“ (ebd. 313). Paulus deute an dieser Stelle die Schrift um, ohne dabei von einem Schriftzitat zu sprechen. An keiner Stelle zweifelt Schlatter dabei die Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs an.

Schlatter sagt sehr viel über die Funktion der Schrift: So erkennt er die zentrale Stellung der Schrift für die paulinische Argumentation. Die Schrift festigt, bestätigt und „beweist“ die paulinische Botschaft. Legitimiert wird die paulinische Vorgehensweise dabei durch die apostolische Vollmacht, im Namen Jesu zu sprechen und zu handeln (ebd. 17).

⁷⁹ In Röm 9:25f spricht Althaus von einer frei verwendeten Stelle und in Röm 9:33 von einer freien Verbindung zweier Jesaja-Stellen (1970, 107).

⁸⁰ Eine Abweichung im Wortlaut und ursprünglichem Sinn findet Althaus in Röm 10:6-8; in Röm 11:26f. habe Paulus eine Veränderung im Wortlaut vorgenommen.

O. Michel (1955) spricht viel von der Funktion der Schrift im Römerbrief, wobei die Autorität des Schriftzeugnisses die Worte des Apostels bestätigen sollen. „Die alttestamentliche und jüdische Denkform wird durch das Evangelium gesprengt“ (Michel 1978, 90). Gerade deshalb wendet Paulus an zahlreichen Stellen⁸¹ das Schriftzeugnis an, „wenn er besonderen Wert auf seine Übereinstimmung mit dem Alten Testament . . . legt“ (ebd. 91).

Allgemein über die Zitiertechnik des Apostels hält Michel fest: „Bekehrungspredigt und Polemik formen die äußere Gestalt des paulinischen Zitates, wobei auch der Wortlaut selbst für Paulus von Wichtigkeit sein kann“ (ebd.)⁸². In Röm 1:17 – so Michel – haben wir es nicht mit einem rationalen Schriftbeweis, sondern einem theologischen Sachzusammenhang zu tun. Die theologisch tragenden Begriffe des Schriftwortes werden durch Paulus im Vergleich mit dem Propheten neu verstanden und im Verlauf des Briefes erläutert (ebd.). Paulus verändere Schriftzitate in ihrem Verständnis⁸³, zum Teil umschreibe er das Wort des Alten Testaments mit eigenen Worten, wobei die Schrift durchweg die paulinische Argumentation bekräftigen und bestätigen soll⁸⁴. Die Zitatkombination in Röm 9:25f. dient beispielsweise als paraphrasierendes Bibelwort mit einer besonderen Rolle im Kontext des Briefes (ebd. 317). In der Auseinandersetzung mit den Gegnern seiner Lehre deutete Paulus den exegetischen Tatbestand polemisch um⁸⁵, im Sinne seines pneumatisch-charismatischen Verständnisses⁸⁶. Dieses Verständnis legitimiert die paulinische Schriftinterpretation.

Michel sieht das pneumatisch-charismatische Verständnis des Apostels als legitime Bezugsgröße für den Gebrauch der Schrift im Römerbrief⁸⁷. Die Schrift bestätigt und bekräftigt durchweg die paulinische Argumentation.

⁸¹ Die starke Betonung des Schriftzeugnisses ist an zahlreichen Stellen mit den entscheidenden paulinischen Thesen verknüpft (Michel 1978, 31).

⁸² Abweichungen in der äußeren Form bzw. dem Wortlaut sind demnach für Michel möglich – je nach kontextlicher Einbindung des Zitates im Römerbrief. Dies sagt zunächst noch nichts über die genaue, sinngemäße Wiedergabe des Zitat Inhaltes aus.

⁸³ So in Röm 2:24 und dem Zitat aus Jes 52:5. In Röm 9:27 verkürzte Paulus das Zitat der LXX, wobei die Zusammenstellung keiner Willkür entsprungen sei, sondern eine „alte prophetische Wendung“ (Michel 1978, 318) wiederaufnimmt.

⁸⁴ Vgl. u.a. Röm 8:36, aber auch Röm 12:19f. als abschließender Schriftbeweis des zuvor Gesagten (so Michel 1978, 390-392).

⁸⁵ So in besonderer Weise in Röm 10:6-8, aber auch in Röm 9:33. Zu Röm 15:12 schreibt Michel, dass Paulus den verkürzten LXX-Text benutze, der wiederum den hebräischen Wortlaut umschreibt (paraphrasiert).

⁸⁶ So bezeichnet Michel den paulinischen Schriftgebrauch an zahlreichen Stellen seiner Monographie zum Schriftumgang des Apostel allgemein (1972, 104ff., 128f., 132, 134, 156). Da die meisten untersuchten Textstellen auf den Römerbrief zurückgehen, ist dieses Merkmal paulinischer Schriftinterpretation auch für den Römerbrief anwendbar.

⁸⁷ Dieses „geistgegebene“ Verständnis schließt den geistlichen Stand des Paulus mit ein und muss im Blick auf die Legitimität des Schriftgebrauchs bei Paulus im Römerbrief im Sinne einer geistgewirkten bzw. durch den Geist beeinflussten Schriftauslegung verstanden werden. Diese pneumatisch-charismatische Exegese steht der apostolischen Autorität der Alten Kirche und der Reformation sehr nahe.

In seinem Römerkommentar⁸⁸ geht F. F. Bruce auf die Zitate ein, indem er den Kontext des Alten Testaments beachtet⁸⁹ und die Textvorlagen und Handschriften miteinander vergleicht⁹⁰. Die Zitatkombination von 6 AT-Stellen in Röm 3:10-18 stamme beispielsweise von einer Auflistung des Apostels her, mit der er die Sündhaftigkeit des Menschen beweisen möchte (Bruce 1986, 100). Viele zeitgenössische Texte werden zum Vergleich mit den Zitattexten von Bruce herangezogen⁹¹. Auf diese Weise gelingt es Bruce die Abweichungen im Wortlaut aufzuzeigen⁹² und Abweichungen inhaltlicher Art zu erklären⁹³. Er geht dabei über den bisherigen Vergleich von Paulus mit den hermeneutischen *Methoden* der frühjüdischen Zeit hinaus, indem er durch die Textvergleiche zum zeitgenössischen *Textverständnis* bzw. dem exegetischen Interpretationsverständnis der einzelnen Texte vordringt. Dieses, dem Apostel durchaus bekannte, Textverständnis der zeitgenössischen Exegese wird an zahlreichen Stellen im Römerbrief aufgegriffen und erklärt bzw. legitimiert an diesen Punkten die paulinische Zitiertechnik bzw. Wortwahl⁹⁴.

Der entscheidende Vergleichspunkt in der Frage nach der Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs ist für Bruce die zeitgenössische Exegese des Frühjudentums. Durch diese Bezugsgröße kann er zwar Abweichungen im Wortlaut

⁸⁸ Die amerikanische Originalausgabe, erschienen unter dem Titel „The Epistle of Paul to the Romans“, stammt aus dem Jahre 1963.

⁸⁹ So z.B. in Röm 1:17; 2:24; 9:29; u.a.

⁹⁰ So kommt Bruce zu dem Ergebnis, dass Paulus in 9:29 nach der LXX zitiert, ebenso wie in 9:33. In Röm 10:15 dagegen ist die Vorlage nicht die LXX gewesen, sondern Paulus bringe hier eine „eigene griechische Wiedergabe des Inhalts aus dem Hebräischen“ (Bruce 1986, 204). Auch Röm 11:4 steht dem Hebräischen näher denn der LXX. Im Blick auf Röm 12:19 spricht Bruce von einer griechischen Textvorlage, die heute nicht mehr existiert (ebd. 226).

⁹¹ Im Blick auf Röm 1:17 zieht Bruce Vergleiche zwischen der LXX, dem MT, dem Qumran-Kommentar und Talmud (vgl. Bruce 1986, 83f.). Paulus erkenne dabei die Zentralwahrheit des Evangeliums bei Habakuk, ohne dabei die Absicht des Propheten zu verdrehen. Bei Röm 10:6-8 sieht Bruce einen Zusammenhang der paulinischen Auslegung mit Baruch 3:29f. und die heute nicht mehr vorhandene Vorlage von Röm 12:19 sei auch in den aramäischen Targumen zu erkennen. In Röm 11:26 und dem Zitat aus Jes 59 führt Bruce *m. Sanhedrin* X.1 an, das von einem zukünftigen Zeitalter spricht, an dem ganz Israel Anteil hat.

⁹² So z.B. in Röm 11:26f.

⁹³ Für Bruce ist die Auslegung in Röm 9:25 im Vergleich mit 1 Petr 2:10 nicht speziell paulinisch. Der Apostel umschreibe in diesem Vers Hos 2:25 (Bruce 1986, 192). „Paulus tut hier folgendes: er nimmt die Verheißung, . . . und löst ein Prinzip göttlichen Handelns heraus“ (ebd. 193); über Röm 10:6-8 und die paulinische Auslegung schreibt Bruce, dass es für uns nicht so leicht sei wie für Paulus, einen Unterschied festzustellen „zwischen dem Sinn von 3. Mose 18,5 und 5. Mose 30,11ff.“ (ebd. 200). Paulus sei bereits mit der Auslegung des Abschnittes auch von seinen Zeitgenossen her vertraut gewesen.

⁹⁴ Dies wird besonders deutlich im Blick auf Röm 1:17. In der Formulierung von Habakuk findet Paulus die Zentralwahrheit des Evangeliums. „Die Formulierung Habakuks ist allgemein genug, um der paulinischen Ausführung genügend Raum zu lassen – einer Ausführung die keineswegs die Absicht des Propheten verdreht, sondern im Gegenteil die bestehende Gültigkeit seiner Botschaft herausstreicht“ (Bruce 1986, 84) und so mit dem frühjüdisch zeitgenössischen Auslegungsverständnis dieser Stelle durchaus übereinstimmt, was durch die zahlreichen Textvergleiche bestätigt wird. „Für Paulus, wie auch für viele andere Juden, waren ‘Leben’ (besonders ‘ewiges Leben’) und ‘Heil’ praktisch gleichbedeutend“ (ebd.).

aufzeigen, aber auch sämtliche inhaltliche Verschiebungen erklären. Die Schrift verwendet Paulus funktional als Schriftbeweis (vgl. Röm 1:17).

Nach C. E. B. Cranfield⁹⁵ dient die Schrift Paulus zur Bestätigung bzw. Bekräftigung⁹⁶. Paulus zitiert die Schrift als Stütze seiner Argumentation (vgl. Röm 2:24 im Kontext des Briefes). Der Apostel erkennt die Schriften, die im hebräischen Kanon dieser Zeit vorhanden waren, als autoritative Schriften an (Cranfield 1986, 864f.). In Röm 10:6-8 unterscheidet Cranfield zwischen *γράφει* und *λέγει*.

Im Sinne einer typologischen Methode der Interpretation gehe Paulus im Sinne des *pescher* vor und komme somit zu dem Schluss: „Christ is the goal, the essential meaning, the real substance of the law“ (ebd. 524). Cranfield erkennt paulinische Eingriffe im Zitattext (so z.B. in 9:25f.), ohne dabei die Legitimität dieser Veränderungen anzusprechen. In einem Exkurs betrachtet Cranfield den Gebrauch des AT im Römerbrief (ebd. 862-870). Es kann für ihn ohne Zweifel als gesichert gelten, dass die Schrift für den Apostel die gleiche Autorität besitzt wie für die Rabbis und für Jesus selbst (vgl. ebd. 866). Cranfield diskutiert die vielfältigen Textvorlagen und nennt die durchaus bestehende Möglichkeit, dass Paulus aus einem ihm vorliegenden Targumtext zitiert haben kann (ebd.). Über die exegetischen Methoden, auf die Paulus hier und da bei seiner Zitiertechnik zurückgreift und durch die der Apostel seinen Schriftgebrauch legitimiert, schreibt Cranfield: „Some similarities to Qumran exegesis are to be seen in Romans“ (ebd. 868). Darüber hinaus darf man die typologische Auslegung und die rabbinische Methode berechtigterweise im Brief erwarten. Abschließend hält er fest, dass für Paulus das AT das Zeugnis von Jesus Christus enthält (ebd. 870).

Auch Cranfield schließt sich dem in der Forschung immer mehr abzeichnenden Konsens an, dass der Apostel im Sinne einer Bestätigung und Bekräftigung seiner Argumentation auf die Schrift rekurriert. Als Vergleichspunkt, an dem Cranfield die Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs festmacht, nennt er verschiedene exegetische Methoden: von den *pescharim* über den Vergleich mit den Targumim bis zur typologischen und rabbinischen Auslegungsmethodik gibt es nachweislich Bezugspunkte bei Paulus.

U. Wilckens⁹⁷ behandelt ausführlich den Gebrauch des AT bei Paulus. Er erkennt die Zitate und überprüft deren Wortlaut mit der Vorlage der LXX. Dabei finden bei Wilckens die unterschiedlichen Einleitungsformulierungen besondere Beachtung (vgl. Wilckens 1987-

⁹⁵ Die 1. Auflage seines zweibändigen Römerbriefkommentares stammt aus den Jahren 1975 und 1979.

⁹⁶ Über die Zitate in Röm 3:10-18 schreibt Cranfield: „They are a catena of Old Testament quotations in confirmation of the charge which Paul has levelled against both Jews and Gentiles“ (Cranfield 1988, 65). Vgl. weiter Röm 11:26f. als Begründung des vorhergehenden Textabschnittes (ebd. 1986, 577).

⁹⁷ Die 1. Auflage seines dreibändigen Römerbriefkommentares stammt aus den Jahren 1978, 1980 und 1982.

1989, 2:226). Die Zitate bezeichnet er funktional als Stütze der paulinischen These. Dies zeigt sich für ihn in Röm 1:17 und dem Zitat aus Hab 2:4, das der Stütze der Rechtfertigungslehre diene: Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist demnach die Glaubensgerechtigkeit. Als „locus classicus seiner christlichen Rechtfertigungslehre“ stützt Paulus seine These auf den atl. Propheten (ebd. 1:90). Paulus wende sich ausführlich an die Schrift und legitimiere dadurch seine These durch deren Autorität⁹⁸. Durch die ausführliche Kontextbetrachtung⁹⁹, sowohl im AT als auch im Röm selbst¹⁰⁰, fällt Wilckens auf, dass Paulus an einigen Stellen vom Wortlaut bzw. vom ursprünglichen Sinn des Zitates abweicht. Abweichungen im Wortlaut weist Wilckens in Röm 9:33 nach, was er jedoch mit einer urchristlichen Testimonienkette erklärt. In Röm 10:6-8 spricht Wilckens davon, dass Paulus den Wortlaut der Stelle freilich aufs stärkste verändert hat (ebd. 2:224). Alles, was im LXX-Text auf die Tora bezogen war, wird von Paulus eliminiert.

So richtig es ist darauf hinzuweisen, daß in der jüdischen Schriftexegese der Zeit – besonders in der der Qumransekte – methodisch ähnlich verfahren wird, da der Wortlaut der Schrift als eschatologische Verkündigung des in der Gegenwart sich erfüllenden Heilsgeschehens aufgefasst wird –, so wenig darf man die Augen davor verschließen, daß diese Exegese von Dtn 30 im Rahmen jener damals geläufigen pescher-Methode höchst gewaltsam ist. Die Eliminierung der Bezüge zur Tora, durch die allererst Dtn 30 in einen Gegensatz zu Lev 18,5 gebracht wird, der sonst überhaupt nicht besteht, kann nur als bewußte Polemik erklärt werden. (ebd. 2:225)

In Röm 10:15 erkennt Wilckens ebenfalls eine starke Abweichung von der LXX im Wortlaut. Im Blick auf die Abweichungen der Zitate im ursprünglichen Sinn nennt Wilckens neben der oben diskutierten Stelle aus Röm 10:6-8 noch Röm 3:4. Das Zitat aus Ps 50:6 gebrauchte Paulus in einer veränderten Sinnggebung. Da das Sündenbekenntnis des Beters nicht mitzitiert wurde, kommt es somit zu einer Sinnverschiebung zwischen AT und dem Römerbrief. Wilckens geht vom grammatischen Standpunkt aus auf die Veränderungen ein (vgl. Röm 9:27f.), ohne die Abweichungen wirklich zu erklären.

Zum Teil kann Wilckens die Abweichungen durch Paulus mit Blick auf die zeitgenössische Exegese legitimieren, zum Teil sieht er darin aber auch die bewusste Polemik des Apostels in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Indem Wilckens die damals geläufige pescher-Methode Qumrans als „höchst gewaltsam“ einstuft, legitimiert sich der paulinische Schriftumgang nur teilweise durch diese Methode. Die Schrift diene funktional als Stütze der paulinischen These.

⁹⁸ So z.B. in Röm 9:25ff.

⁹⁹ Im Blick auf Röm 3:10-18 sagt Wilckens über die Kontextbetrachtung bei Paulus selbst folgendes: „wie durchweg im Judentum kommt es auf den Wortlaut als solchen, nicht auf den Kontext der einzelnen Stellen an“ (Wilckens 1987-1989, 1:173).

¹⁰⁰ In Röm 2:6 spricht er davon, dass die Stelle in Ps 61:13 bzw. Spr 24:12 ursprünglich positiv verstanden wurde, bei Paulus dagegen mit einer drohenden Note versehen wird. Im gleichen Kapitel – Röm 2:24 – zitiert der Apostel Jes 52:5 nach der LXX, aber so, dass die Blasphemie, die dort den Heiden anlastet, jetzt die Juden trifft.

Der zweibändige Kommentar von *J. D. G. Dunn* (1988) behandelt Römerstellen als Zitate, die nicht allgemein als Zitate anerkannt werden, und ordnet AT-Stellen den Zitaten zu, die so nicht unbedingt von allen vorhergehenden Kommentatoren zugeordnet wurden¹⁰¹. Darüber hinaus betrachtet Dunn die unterschiedlichen Einleitungsformulierungen¹⁰². Der Hauptunterschied zu allen vorausgegangenen Kommentaren liegt jedoch in der sehr gründlichen Gegenüberstellung der verschiedenen Textvorlagen und im Blick auf zeitgenössische Interpretationsverständnisse unter spezieller Beachtung der Kenntnisse über das Judentum des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.¹⁰³

So vergleicht Dunn das paulinische Interpretationsverständnis in 1:17 mit den Texten des Hebräerbriefes, der LXX, dem MT, Qumranschriften und dem Targum. In Röm 10:6-8 stellt er Dtn 30:11-14 (LXX), Baruch 3:29-30, Philo, *Post.* 84-85 und *Codex Neofiti* (von Dtn 30) gegenüber und vergleicht diese Texte ausführlich. Das Ergebnis zeigt, dass die Stelle aus Dtn 30 sowohl in Palästina, aber auch in der Diaspora starke Beachtung fand. Philo macht insgesamt an vier Stellen explizite Aussagen über den Text. „Paul’s turning to this text would occasion no surprise to his hearers“ (Dunn 1988, 604). Weiter sagt Dunn über diese Auslegungen: (2) „The text was very freely handled, certainly as freely handled as in Paul’s treatment“ (ebd.). (3):

It is also evident that Deut 30:11-14 was widely understood to have a reference which transcended a simple one-to-one correlation with the Torah – with Wisdom (Baruch), with ‘the good’ (Philo). Although Paul clearly does rechannel the thrust of the passage in accordance with his own theological insight, the possibility and propriety of his so doing would therefore not necessarily have been a subject of controversy, even if his conclusions would have been resisted by many of his fellow countrymen. (Dunn 1988, 605)

Dieser Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese und den unterschiedlichen Auslegungsmethoden ist für Dunn der legitime Bezugspunkt, an dem die Zitiertechnik des Paulus gemessen werden muss. In seinem Kommentar überprüft er den Kontext der Zitate, auch und gerade im Zusammenhang der Römerbriefargumentation¹⁰⁴, und zeigt Abweichungen im Wortlaut¹⁰⁵ auf.

¹⁰¹ So erkennt er beispielsweise in Röm 2:6 ein direktes Zitat aus Spr 24:12. Der Anfang der Zitatkombination in Röm 3:10-18 sei eine Anpassung an Ps 13:1, aber besser eine Parallele zu Pred 7:20.

¹⁰² In Röm 1:17, 9:25f. geht er sehr genau auf die unterschiedlichen Einleitungsformulierungen ein.

¹⁰³ Obwohl wir dies bereits bei Cranfield, Bruce, Wilckens u.a. in verstärktem Maße sehen konnten, übertrifft Dunn diese Kommentatoren. Er selbst schreibt dazu: „The blinkers which for centuries have narrowed and distorted Christian appreciation of first-century Judaism also affected the view of Paul in relation to his ancestral faith, a relationship so very much at the heart of this letter in particular“ (Dunn 1988, xiv).

¹⁰⁴ Die Zitate in Röm 15:9-12 gehen näher auf die Prinzipien des Briefthemas ein (vgl. Röm 15:8f.).

¹⁰⁵ In Röm 9:25 fügt Paulus ein *καλέω* bei, ohne dabei den Sinn zu verändern; und in Röm 9:33 finden wir ein Mischzitat, welches so in der jüdischen Exegese nicht vorkommt, in christlichen Kreisen jedoch durchaus akzeptabel erscheint: vgl. 10:6 und 11:8, 26-27; Mt 2:23; Lk 11:49; Joh 7:38; Jak 4:5 und 1 Kor 2:9 (Dunn 1988, 583).

Auch in seiner Monographie (1998) zur paulinischen Theologie¹⁰⁶ beleuchtet Dunn den Umgang mit der Schrift¹⁰⁷. Dabei übernimmt die Schrift mehr und mehr die Funktion, die gesamte Argumentation des Apostels abzurunden¹⁰⁸. Die Zitate dienen somit als schriftliche Autorität für das zuvor Gesagte. Die Schriften Israels sind die Grundlage des Evangeliums¹⁰⁹. „Paul’s theological language was, by and large, the language of scripture. Scripture formed ‘the substructure of his theology‘“ (Dunn 1998, 170).

Dem entgegengesetzt steht der zweite Punkt des paulinischen Schriftverständnisses: „That is the liberty Paul evidently felt in citing scripture, his apparent readiness to put what his contemporaries might have regarded as a forced or strained construction on a scriptural text“ (ebd. 171). Die Freiheit gegenüber der Textvorlage zeige sich hauptsächlich in Grammatik, Syntax und Wortlaut, um sie entsprechend in den Kontext einzugliedern. Weiter gebrauche Paulus den Text im Sinne der aus ihm gewonnenen Interpretation: Das hermeneutische Prinzip des Apostels wird durch Jesus Christus bestimmt, durch den er die Schrift liest und versteht. Seine Zitiertechnik steht dabei weiterhin im Einklang mit der zeitgenössischen Praxis und „as a believer in Messiah Jesus, Paul continued to respect and to use the Jewish scriptures as God’s word“ (ebd. 173).

Die Schrift rundet für Dunn die Argumentation des Römerbriefes als autoritative Beweisführung ab. Der Schriftumgang des Paulus wird durch die zeitgenössische Exegese und Auslegungsmethodik legitimiert und gründet auf der hermeneutischen Prämisse, dass Jesus der verheißene Messias ist.

P. Stuhlmacher (1989) schließt sich in seinem Kommentar an die 13. Auflage aus der Reihe Neues Testament Deutsch von P. Althaus aus dem Jahre 1978 an¹¹⁰. Die Zitate erfolgen für ihn funktional als Schriftbeweis¹¹¹ aufgrund der Vorlage der LXX¹¹². „Die Offenbarung Gottes in und durch Christus

¹⁰⁶ Die Ergebnisse dieser gesamtpaulinischen Theologie können hier zu Rate gezogen werden, da Dunn zunächst den Römerbrief von den anderen Briefen trennt; vgl. Dunn 1998, 169. Weiter betrachtet Dunn zu diesem Themenbereich hauptsächlich die vier Hauptbriefe des Apostels, wovon die mehrheitliche Zahl der Zitate aus dem Römerbrief stammen. Gesamtpaulinische Aussagen betreffen so zuallererst den Römerbrief.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Dunn 1998, 169-173 oder § 7.2.

¹⁰⁸ So z.B. in Röm 1:17 mit dem Zitat aus Hab 2:4; in der Zitatkombination in Röm 3:10-18 und Röm 3:20, dem Ende des gesamten ersten Abschnittes, dem in 3:21 folgt: „bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“; weiter sei hier das 4. Kapitel – gestützt auf der Auslegung von Gen 15:6 – genannt; Röm 9:6 und die abschließende Zitatkette in Röm 15:9-12.

¹⁰⁹ Über 100 explizite Zitate in den vier Hauptbriefen des Paulus und noch mehr Anspielungen auf das AT bestätigen diese Annahme. In den beiden Briefen (Gal und Röm), in denen Paulus sein Evangelium darlegt bzw. verteidigt, finden sich jeweils Zitate aus Hab 2:4; Lev 18:5 und Gen 15:6.

¹¹⁰ So sagt Stuhlmacher über das Zitat aus Hab 2:4 in Röm 1:17: „Paulus liest den Prophetentext im Lichte der Christusoffenbarung, aber er entstellt ihn nicht“ (Stuhlmacher 1998, 39; vgl. hierzu Althaus).

¹¹¹ In Röm 1:17 diene Hab 2:4 als Schriftbeweis, die Zitatkombination in 3:10-18 beweise die paulinische Anklage und auch in Röm 11:26f. begründe Paulus seine Argumentation mit der Schrift. Zu Röm 10:6-8 schreibt Stuhlmacher, dass Paulus mit Hilfe der Heiligen Schrift als dem lebendigen Wort Gottes argumentiert (1998, 139).

wird bezeugt (und im Detail erschlossen) durch die *γραφαὶ ἁγίαί*“ (Stuhlmacher 1992¹¹³, 251). Für Paulus könne seit Damaskus die Heiligen Schriften nur in dem Geist, der Jesus von den Toten auferweckt hat, sachgemäß verstanden werden¹¹⁴. Mit dieser geistlichen Hermeneutik seines theologischen Denkens steht der Apostel „mit ihr in einem breiten urchristlichen Kontext und Konsens“ (ebd. 252). Die *γραφαί* bezeugen das Evangelium als im voraus verheißenes, gültiges Heilswort Gottes. Als lebendiges Gotteswort spricht es demnach unmittelbar in die Gegenwart hinein. „Die Hl. Schriften werden von Paulus also nicht nur einem vorgefaßten (Christus-) Bekenntnis unterworfen, sondern sie verhelfen ihm auch zur Erkenntnis der Wege, die Gott gegangen ist und gehen wird, um in und durch Christus seine Königsherrschaft durchzusetzen“ (ebd.).

Mit diesem Vergleichspunkt der Legitimität des paulinischen Schriftumgangs lehnt sich Stuhlmacher zunächst an O. Michel an, geht jedoch weit über dieses hinaus. Indem er zusteht, dass Paulus inspiriert vom Heiligen Geist die Schriften sachgemäß verstanden und ausgelegt hat, nähert er sich stark der Position der Reformation, die ebenfalls von der apostolischen Autorität sprach im Bezug auf den Schriftgebrauch des Paulus. Stuhlmacher übersieht im Vergleich zu seinen unmittelbaren Vorgängern die zeitgenössische Exegese völlig, was das Ergebnis seiner Aussage forschungsgeschichtlich gesehen schmälert.

J. A. Fitzmyer (1993) bezieht sich in seinem Römerbriefkommentar häufig auf die zeitgenössische Literatur, besonders auf die Texte aus Qumran. Dies gibt seinem Kommentar eine besondere Note.

So betrachtet er die Einleitungsformulierung *καθὼς γέγραπται* in Anlehnung an das hebr. *כַּאֲשֶׁר כָּתוּב* (aus Dan 9:13) oder der hebr. Übersetzung von *כַּכְּתוּב* (aus 2 Kön 14:6) und schreibt dazu: „The former of these Hebrew introductory formulas is often found in QL (1QS 5:17; 8:14; CD 7:19; 4QFlor 1-2 i 12; 4QpIsa^c 4-7 ii 18; 4QCatena^a 10-11:1; 4Q178 3:2), showing that Paul’s mode of introducing Scripture stands in a good pre-Christian Palestinian Jewish tradition“ (Fitzmyer 1993, 264).

Zu Röm 10:6-8 sagt Fitzmyer: „he merely borrows phrases from Deuteronomy and applies them to Christ. Hence he is not interpreting the OT in the strict sense. He is instead using clauses from the Deuteronomy passage as it is used in Bar 3:29-30; Philo, De post. Caini 24 §§ 84-85“ (ebd. 588). Die exegetische Wendung „dies ist“ (griechisch: *τοῦτ’ ἐστίν*) in den Versen 6, 7 und 8 des 10. Kapitels findet sich in den Qumran-Texten, wenn dort die Schrift zitiert wird (vgl. CD I, 13; cf. CD VII, 15; X, 16; XVI, 15; 1QS VIII, 14-15; 1QpHab XII, 3-4; 4QFlor I, 11). Dennoch erkennt Fitzmyer eine unterschiedliche Funktion dieser Wendung bei Paulus im Vergleich zum normalen Gebrauch des *pescharim* (ebd. 590).

Die Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs ergibt sich aus den zeitgenössisch akzeptierten Auslegungsregeln. Fitzmyer erkennt in den Schriftziten die autoritative

¹¹² So nennt er z.B. in 2:24 und 15:9-12 die LXX als Vorlage des Paulus. Paulus zeigt in dieser Zitatkette außerdem, was ihm das AT bedeutet: „Es ist das lebendige Gotteswort, das die Gegenwart der Gemeinde bestimmt und erhellt (vgl. 15,4)“ (Stuhlmacher 1998,206).

¹¹³ Grundlage dieser Aussage ist die *Biblische Theologie des Neuen Testaments* von Stuhlmacher, die den gesamt-paulinischen Schriftgebrauch im Blick hat. Auch hier ist dies für den Römerbrief zu beanspruchen, da sich die Mehrzahl der atl. Zitate bei Paulus in diesem Schreiben vorfinden.

¹¹⁴ Diese Annahme führt zu einer Unterscheidung von *γράμμα*, dem durch die Gesetzesforderung tödlichen Buchstaben, und *γραφή*, der Schrift, die sich dem Glaubenden eröffnet. Zum anderen werden die vom Geist Gottes inspirierten Schriften von dem Apostel sachgemäß verstanden und ausgelegt, was Paulus in seinem Umgang mit der Schrift große Freiheit gibt. Stuhlmacher lehnt sich dabei stark an das pneumatisch-exegetische Verständnis von O. Michel an.

Beweisführung des Apostels für seine Position¹¹⁵, der die Texte christologisch interpretiere¹¹⁶. Fitzmyer diskutiert die Vorlagen¹¹⁷ und die Frage nach einer eventuell vorliegenden vorpaulinischen Komposition.

Dieser Frage geht Fitzmyer im Blick auf Röm 3:10-18 nach: „It seems rather to be a preexistent list, perhaps derived from some liturgical setting (as the parallel in Justin Martyr, Dialogue with Trypho 27.3 would suggest). At any rate, it is a device that amply illustrates Paul's indictment of all humanity“ (Fitzmyer 1993, 334). Auch im Blick auf 9:25f., 27f. und 29 spricht er davon, dass Paulus „a testimonia list“ gebraucht (ebd. 572) und zuletzt noch in Röm 15:9-12 (ebd. 706). Durch den gründlichen Vergleich der Vorlagen weist er auf Abweichungen im Wortlaut¹¹⁸ und im Sinn hin. Das Ergebnis in Röm 9:33 sei eine Zitat(ver)mischung „that disregards the contexts of the original and makes the OT say almost the opposite of what it actually does say. Paul thus accommodates Isaiah's meaning to his own literary purpose“ (Fitzmyer 1993, 579). In Röm 10:6-8 zitiere Paulus das AT nicht im Sinne des Mose.

Trotz des Vergleichs mit den zeitgenössischen Auslegungsmethoden der vorchristlichen, palästinisch-jüdischen Tradition kommt Fitzmyer zu dem Ergebnis, dass Paulus an einigen Stellen bewusst in den Text eingegriffen und dadurch Sinnveränderungen herbeigeführt hat.

Der Römerbriefkommentar von *Th. Schirmacher*¹¹⁹ beginnt mit der These: „Das paulinische Evangelium steht im Einklang mit dem Alten Testament¹²⁰“ (2001, 1:32). Dieser Grundannahme folgt eine Auflistung sämtlicher Zitate und Anspielungen auf das AT (vgl. ebd. 1:34-35). Diese ungewöhnliche Vorgehensweise führt Schirmacher auf das heilsgeschichtliche Verständnis des Paulus zurück und schreibt über dessen AT-Gebrauch: „Paulus sieht also wie Jesus in der Bergpredigt das Evangelium im Einklang mit dem richtig verstandenen Alten Testament, aber im Widerspruch zu einem falschen Verständnis des

¹¹⁵ So beispielsweise in Röm 2:6 (Fitzmyer 1993, 302). In Röm 8:36 begründe Paulus das Gesagte mit dem Psalmwort (ebd. 530).

¹¹⁶ So u.a. in Röm 11:26f., wo Paulus den Jesajatext christologisch deute (Fitzmyer 1993, 624).

¹¹⁷ So erkennt Fitzmyer in Röm 1:17, dass Paulus Hab 2:4 weder aus dem MT noch aus dem besten Manuskript der LXX zitiert hat (Fitzmyer 1993, 265). Auch der veränderte Sinn der LXX im Vergleich mit dem MT fällt ihm in Röm 2:24 auf.

¹¹⁸ So z.B. in Röm 3:10-18. Röm 9:25 weiche im Wortlaut sowohl vom MT als auch von der LXX ab und Röm 9:27 lehne sich zwar an die LXX an, jedoch in verkürzter Form.

¹¹⁹ Die 1. Auflage des Römerbriefkommentars stammt aus dem Jahre 1994.

¹²⁰ Vgl. die Stelle in Röm 2:24, wo das AT als Untermauerung des Gesagten dienen soll. In Röm 4:3 beweise Paulus alttestamentlich mit Gen 15:6, dass der Glaube zur Gerechtigkeit führt. Auch Röm 8:36; 9:25f. begründen die Aussage des Paulus mit dem AT. Was lange bereits gesagt wurde, wird jetzt aktuell. In 9:33 beruft sich der Apostel auf das AT, welches lange zuvor bereits Gottes Gerechtigkeit verkündigte. Röm 11:3f. diene als AT-Verweis auf den Rest des Volkes und in Röm 15:9-12 finden wir die alttestamentliche Begründung für neutestamentliche Mission (Schirmacher 2001, 2:289f.).

Alten Testaments¹²¹. . . . Deswegen widerlegt Paulus die Juden im Römerbrief immer wieder mit dem Alten Testament und warnt die Heidenchristen ebenso vor einer Mißachtung des Alten Testaments“ (ebd. 1:59).

So bezeichnet Schirrmacher die Schriftkombination in 3:10-18 als „Trommelfeuer von über sieben alttestamentlichen Zitaten“ mit denen Paulus „auf dem ersten Höhepunkt seines Briefes“ (ebd. 1:170) angelangt ist. Zu Röm 10:6-8 stellt Schirrmacher eingangs die Frage, ob Paulus etwa Mose mit Mose widerlegen möchte. Weiter schreibt er, dass diese Stelle von Auslegern oft benutzt wurde, um ihr persönliches Verhältnis zwischen AT und NT dem Text überzustülpen, was allerdings nichts mit der Römerbriefauslegung an sich zu tun hätte. Schirrmacher spricht hier von einer Polemik gegen die Juden, wenn Paulus in 10:7 anstelle des „Gesetzes“ „Christus“ einfügt. Paulus will hier deutlich machen, „daß der Glaube an Christus der Mittelpunkt des Gesetzes ist“ (ebd. 2:135). Somit wurde das Zitat von Paulus auf Jesus hin kommentiert.

Die Schriftverwendung des Paulus ist durch sein heilsgeschichtlich christologisches Verständnis legitimiert. Deshalb kann der Apostel auf die Schrift zurückgreifen, um damit sein Evangelium rechtmäßig zu begründen und zu bekräftigen.

D. J. Moo (1996) sieht im Schriftgebrauch des Apostels eine bestätigende Funktion¹²². In 1:17 bestätige das Zitat die zuvor getätigte Aussage. Moo schreibt über diese Stelle: „There are textual differences between Paul’s wording¹²³ and the original text of Habakkuk, but the main problem is that Paul appears to give the words a different meaning“ (Moo 1996, 76f.). Indem Moo konsequent den Kontext der Stellen analysiert, kann er zu solchen Schlussfolgerungen über die Verwendung der Schrift kommen¹²⁴. Die unterschiedlichen Einleitungsformulierungen¹²⁵ werden von ihm ebenso wie der Vergleich der Texte des MT und der LXX beachtet. Im Vergleich von MT und LXX in Röm 4:3 erkennt Moo

¹²¹ Vgl. Wenham 1999, 225-228 zum Einklang des Paulus mit der Bergpredigt von Jesus.

¹²² Dieser bestätigenden Funktion entsprechen die Zitate in Röm 1:17; 2:24 usw.

¹²³ Generell für den Röm kann Moo dies in Röm 3:10 nachweisen. Moo erkennt eine eigens von Paulus veränderte Textform in Anlehnung an Pred 7:20. So auch in Vers 11 desselben Kapitels, wo er trotz unterschiedlichem Wortlaut schreiben kann: „But the substance of the OT verse is unchanged“ (Moo 1996, 203). Auch im Blick auf Röm 9:25f. nennt Moo richtigerweise eine veränderte Zitataufolge: Paulus zitiere hier die zwei Sätze in umgekehrter Reihenfolge und gebrauche dabei noch verschiedene Worte.

¹²⁴ Den Kontext bespricht er u.a. in Röm 2:24; 3:4, wobei der Apostel an dieser Stelle den ursprünglichen Sinn des Psalms ignoriere, wenn er ihn in einem positiven Sinn zitiert. In Röm 10:6-8 nennt Moo das Zitat des Apostels nicht planlos. Er versucht das hermeneutische Prinzip dieser Stelle zu deuten, indem er auf den Kontext von Dtn 30:11-14 verweist. Paulus fand demnach in Dtn 30:11-14 einen Ausdruck der Gnade Gottes in der Aufrichtung einer Beziehung mit seinem Volk. In der veränderten Blickrichtung von Gottes Beziehung in Christus als des Gesetzes Ende sieht Paulus Lev 18 als Zusammenfassung des Gesetzes und Dtn 30 als Zusammenfassung des Evangeliums.

¹²⁵ In Röm 3:10 geht Moo auf die unterschiedlichen Einleitungsformulierungen ein und zu Röm 10:5 schreibt er: „This is the only place where Paul uses the present tense of *γράφω* to introduce an OT quotation; the emphasis is on the current applicability of the quotation“ (Moo 1996, 645).

grammatische Unterschiede, bei einem gleichbedeutenden Sinn. Röm 11:26f. unterscheidet sich in der paulinischen Form nicht nur von der LXX, sondern auch von jeder uns bekannten vorpaulinischen Textform (Moo 1996, 727). Zu Röm 12:19f. vergleicht Moo die Handschriften der LXX und stellt darüber hinaus eine entsprechende Nähe der Wortwahl zum *Codex Neofiti (CN)* und zum *TFrag* her. Moo verweist an zahlreichen Stellen auf eine vorpaulinische, urchristliche Textzusammenstellung¹²⁶.

Bezüglich der Legitimität ist für ihn nach gründlichem Vergleich der unterschiedlichen Textvorlagen die zeitgenössische Exegese das ausschlaggebende Kriterium. Anders als Fitzmyer hält er jedoch an der unveränderten Substanz der AT Verse im paulinischen Gebrauch fest (Moo 1996, 233). Obwohl zunächst beide von den gleichen Grundlagen ausgehen, kommen sie doch auf unterschiedliche Ergebnisse¹²⁷.

Die Entwicklung des Paulus aufgrund seiner Bekehrung schildert *Th. R. Schreiner* (1998) wie folgt: „he came to believe that the promises in the Old Testament were being fulfilled through Jesus of Nazareth and the gospel. Paul’s conversion did not involve a repudiation of the Old Testament scriptures. He maintained that the gospel was the fulfillment of what was promised in the Prophets (Rom 1:2; 16:25-26)“ (2001, 76). Da der bereits in Jesus offenbarte Messias für Paulus Erlösung der Heiden mit sich brachte, ist durch Jesus der Abraham-Bund als Segen für alle Nationen erfüllt. Um seine umstrittene Heidenmission zu legitimieren, zeigt Paulus, dass sie Erfüllung der Schrift ist. Dieses grundsätzliche AT-Verständnis des Apostels bildet für Schreiner die legitime Grundlage der Zitiertechnik im Römerbrief. Im Blick auf das Zitat in Röm 2:24 schreibt Schreiner: „Paul rightly applies this text to the Jews of his own day“ (2000, 135), da Paulus das AT im Blick auf Jesus als den Messias auslegt. Das Zitat beendet den vorhergehenden Abschnitt (ebd. 128). Und in Röm 10:5-8 bewerte Paulus das AT so, „that the whole of the OT is authoritative Scripture and is fundamentally harmonious“ (ebd. 552). Im Blick auf die Frage nach der Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs empfiehlt es sich ebenfalls auf diese Stelle zurückzugreifen; Schreiner hält fest: „. . . it is uncommon for NT writers and their Jewish counterparts to call into question the interpretation of opponents by setting forth an opposing contextual argument of the text in question. Instead, they typically introduce another text to demonstrate that the interpretation of the disputed text is incorrect“ (ebd. 555).

Der paulinische Umgang mit den Schriften Israels wird für Schreiner durch zweierlei legitimiert: 1. durch die Zentralität von Jesus als dem angekündigten Messias in der

¹²⁶ So ist die Zitatkombination in 3:10-18 auf ein Florilegium oder einen urchristlichen Psalm zurückzuführen, besonders die Verse 13 und 14 machen dies deutlich. Auch bei der Zitatkette in 9:25f, 27f. und 29 diskutiert er eine vorgefertigte Vorlage. Im Blick auf Röm 9:33 spricht auch Moo von einem eventuell vorliegenden „stone testimonium“ (vgl. Moo 1996, 629).

¹²⁷ Dies mag den Anschein erwecken, dass die zeitgenössische Exegese als Vergleichspunkt nicht ausreicht, um die Legitimität des Schriftgebrauchs bei Paulus aufzuzeigen. In der Zusammenfassung am Ende dieses Punktes werde ich auf diese offene Frage eingehen.

Verkündigung von Paulus; und 2. durch den Vergleich mit den zeitgenössischen Interpretationsgewohnheiten. Trotz des legitimen Schriftgebrauchs durch Paulus kann Schreiner Abweichungen im Wortlaut (vgl. Röm 9:25f.) aufzeigen und anhand der genannten Kriterien beurteilen. Im Blick auf Hab 2:4 in Röm 1:17 stellt Schreiner die Frage: „did Paul use the Habakkuk citation accurately?“ (ebd. 74). Durch Textvergleiche mit Qumran und dem MT kann er abschließend formulieren, dass das Verständnis des paulinischen Evangeliums und der Gerechtigkeit Gottes gut zu dem Habakuk-Zitat passt (ebd. 76). Das Zitat unterstütze das paulinische Verständnis (ebd. 59)¹²⁸. In Röm 9:25-29 verteidigt und erklärt Paulus seine These mit Hilfe der AT-Zitate (ebd. 526); und an mehreren Stellen bekräftigt das AT das Argument des Apostels, das er zuvor gesagt hat (vgl. 9:33; 10:15; 11:8, 26).

Ergibt sich funktional wenig Neues, so kann im Bereich der Legitimität doch die christozentrische Sichtweise des Paulus als Besonderheit Schreiners herausgestellt werden. In ähnlicher Weise hat dies Dunn bereits vertreten. Zu dieser christozentrischen Verkündigung als Bezugsgröße eines legitimen Schriftgebrauchs bei Paulus im Römerbrief zählt für Schreiner weiter der Vergleich mit den zeitgenössischen Interpretationsgewohnheiten.

In seinem Römerbriefkommentar (1999) und seiner Theologie speziell zum Römerbrief (2003) benennt *K. Haacker* die Schriftverwendung des Paulus funktional als Schriftbeweis¹²⁹. Haacker fragt nach den zugrunde liegenden Bestandteilen, aus der sich die paulinische Argumentation ableitet. Durch verschiedenste Prägungen¹³⁰ bildet Paulus seine Argumentationsweise. Die wichtigste Grundlage des Römerbriefes ist für Paulus, wie in Röm 1:2 bereits von den Propheten angekündigt und in Röm 4:23-24 und 15:4 erneut aufgegriffen, die Schrift Israels¹³¹. In den zwei Hauptpunkten der Briefargumentation stützt sich Paulus schwerpunktmäßig auf die Schrift: „The main topics concerned are the message of justification by faith alone and Paul’s reflection about Israel“ (Haacker 2003a, 98). Das Schriftargument spielt für Paulus eine große Rolle, da sich sein theologisches Profil aus seinem Verständnis der „Schrift“ und seinem Umgang mit ihr ableiten lässt.

¹²⁸ Ebenso unterstützt die Zitatkatene aus Röm 3:10-18 die Argumentation des Paulus (Schreiner 2000, 164).

¹²⁹ So in der Zitatkombination von Röm 3:10-18; weiter in 9:25f. In Röm 15:21, wo die Schrift das von Paulus zuvor Gesagte begründet, spiele der Apostel mit dem Zitat aus Jes 52:15 auf eine christologische Rezeption alttestamentlicher Texte an, insbesondere des leidenden Gottesknechtes aus Jes 52f., auf den er bereits in Röm 4:25 (mit Jes 53:12 als Hintergrund) angespielt hat. Auch in Röm 11:3 ziehe Paulus die Schriftworte als Begründung heran (Haacker 1999, 221).

¹³⁰ Haacker nennt hier u.a. die Erziehung und Schulbildung des Paulus, seine Bekehrung, seine intellektuell beeinflussende Umgebung, Gespräch mit anderen Christen und Menschen, denen er über Jesus erzählte (Haacker 2003a, 97).

¹³¹ Vgl. Haacker 2003a, 97-112: „Sorting the sources.“

Haacker überprüft die Einleitungsformulierung der herangezogenen Schriftworte und die Zitate selbst in ihrem jeweiligen Kontext und anhand der jeweiligen Vorlage¹³². So konkretisiert Paulus kontextuell in Röm 1:17 die pauschale Aussage von 1:2, dass das Evangelium schon in alttestamentlicher Prophetie vorgezeichnet ist (vgl. Haacker 1999, 43). Psalm 44, der als ein Klagelied des Volkes aus einer Leidenszeit Israels auszugsweise in Röm 8:36 zitiert wird, wird von Haacker in seinem Kontext analysiert (ebd. 177) und Röm 15:9 untersucht den Kontext des Psalms. Die Zitatkette in Röm 15:9-12 wird im Kontext des Römerbriefes selbst beleuchtet. Durch diese Kontextanalyse kombiniert mit einem gründlichen Vorlagenvergleich kann Haacker Abweichungen im Wortlaut¹³³ und im Sinn feststellen. Zu Röm 2:24 schreibt er: „der Gedanke wird von Paulus umgedeutet“ (ebd. 71). In Röm 4:3 erfolge eine Verschiebung der Bedeutungsnuance von „glauben“ als „der Begründung einer Zuversicht oder Festigkeit in Gott“ hin zu „einer Botschaft oder einer redenden Person Glauben schenken“ (ebd. 100). Auch in Röm 9:25f. deutet Paulus das „Volk Gottes“ um in eine Verheißung für die Völker, die nie zuvor „Volk Gottes“ waren. Im Blick auf Röm 10:5-8 wird Lev 18:5 durch das Zitat aus Dtn 30 entkräftigt. Diese Verse erscheinen als eine Art „Nachbesserung“ zu Gal 3. Das Dtn wird als abschließende und maßgebliche Ausformulierung und Deutung der Tora verstanden und eingesetzt (ebd. 210). Haacker schreibt:

Die christologische Auslegung . . . , die Paulus in das Zitat einschleibt, wirkt ausgesprochen gewaltsam. . . . Was uns dabei befremdet, fiel allerdings kaum aus den Lektüregewohnheiten und Argumentationsmethoden des zeitgenössischen Judentums heraus. Besonders die sog. Pescher-Methode in einigen Qumranschriften übersetzte in ähnlicher Weise biblische Texte Stück für Stück im Sinne ihres Selbstverständnisses und ihrer Theologie. (ebd.)

Den Gebrauch von Mischzitaten, die in der damaligen, jüdischen Literatur unüblich waren (Haacker 1999, 199), diskutiert Haacker an mehreren Stellen¹³⁴. Über das Mischzitat in Röm 9:33 schreibt Haacker:

¹³² So findet sich z.B. die entscheidende Wendung „euret wegen“ nur in der LXX-Version von Röm 2:24. Röm 4:3 ist ein Zitat nach der LXX, die an dieser Stelle die hebräische Vorlage in mehrfacher Hinsicht nicht exakt wiedergibt. Auch in Röm 11:4 weicht das Zitat von der LXX ab. Weiter liegt hier ein seltenes Beispiel dafür vor, dass auch in griechischen Texten die aus dem hebräischen Text geläufige Unterscheidung von „Ketib“ (Geschriebenes) und „Qere“ (zu Sprechendes) praktiziert wurde. Der Götzenname Baal sollte beim Vorlesen des Röm offenbar nicht ausgesprochen werden, sondern anstelle von Baal sollte „Schande“ gesprochen werden (Haacker 1999, 222). Röm 11:26f. stimmt weitestgehend mit der LXX-Textform überein, wobei die Kombination formal als ein Parallelismus verstanden werden kann.

¹³³ In Röm 1:17 handelt es sich für Haacker um keine exakte Zitierweise, da Paulus das Possessivpronomen weggelassen hat. Die Zitatkombination in Röm 3:10-18 stammt am Anfang von Ps 14:1-3: Hier habe Paulus teils stilistische Bearbeitung vorgenommen, teils habe er die Stelle verkürzt (Haacker 1999, 81). Die zwei Zitate aus Jes in Röm 9:27f. und 29 folgen im Wesentlichen der LXX, wobei zu Beginn des 27. Verses noch aus Hos 2:1 einwirkt.

¹³⁴ Das Mischzitat in Röm 9:25f. dient Paulus als Schriftbeweis. Beide Verse werden durch das gemeinsame Wort *καλέειν* verbunden, weil dies Paulus in Bezug auf Hos 2:25 abweichend von der LXX verwendet; beide Verse sind aber außerdem noch durch die Wendung „nicht mein Volk“ verbunden, so dass die Zusammenstellung nicht gezwungen ist (Haacker 1999, 197).

Die Einführung der Begriffe aus Jes. 8,14 in die umfangreichere Aufnahme von Jes. 28,16 beruht nicht nur auf der Stichwortverbindung s. v. *λίθος* (einem sog. Analogienschluss = Gezera schawa), sondern kann auch sachlich gerechtfertigt werden durch die Beobachtung, daß beide Jesajastellen die Bewährung des Wissens um Gott in einer Überwindung verbreiteter Panik sehen, was Jes. 28,16 (wie Jes. 7,9) auf den Begriff des *Glaubens* bringt. . . . Die für uns befremdliche Verquickung der beiden Bibelstellen beruht auf der Gegenüberstellung zweier Sichtweisen auf das Christusgeschehen: der ablehnend-feindlichen und der glaubenden. . . . Die Schriftverwendung ist nicht ganz so willkürlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen kann, und es ist wohl kein Zufall, daß Paulus Jes. 28,16 noch einmal in 10,11 zitiert und damit die Erörterung des Themas 'Gerechtigkeit' mit diesem Bibelwort geradezu einrahmt. (ebd. 200)

Haacker macht zurecht die Bewertung der Legitimität der paulinischen Zitiertechnik nicht an modernen Empfindungen fest, sondern an der Lektüregewohnheit und Argumentationsmethode des zeitgenössischen Judentums, wobei er in besonderer Weise auf die pescher-Auslegung von Qumran hinweist. Für Haacker werden die Abweichungen innerhalb der paulinischen Zitiertechnik durch diese Auslegungsmethodik legitimiert. Im Blick auf die Funktion der Schrift spricht Haacker von einer deutlichen Schriftargumentation des Apostels.

E. Lohse (2003) sieht die Begründung der Gerechtigkeit Gottes¹³⁵ bei Paulus aus der Schrift. Paulus ziehe im Römerbrief bewusst die Zitate aus allen Schriftteilen zur Unterstreichung der „einen“ Wahrheit¹³⁶. Dabei kommt Abraham als Schriftbegründung eine besondere Stellung zu¹³⁷. Durch Röm 3:31, dem der Schriftbeweis des 4. Kapitels folgt, erschließt Paulus ein neues Verständnis der Tora. „Denn indem er die Bücher der Thora zum Zeugnis für die Glaubensgerechtigkeit anbietet, bringt er deren eigentlichen Sinn zur Entfaltung“ (Lohse 1996, 205). Somit wird das frühjüdische Verständnis¹³⁸ von Abrahams Gerechtigkeit, aber auch die hellenistische Umdeutung¹³⁹ dieser Tradition auf den Kopf gestellt.

¹³⁵ Die alttestamentlich-jüdische Voraussetzung für die Gerechtigkeit Gottes, über die im zeitgenössischen Judentum viel nachgedacht wurde und die ihre Wurzeln im AT hat, sieht Lohse in *4 Esra* 8:36 begründet: „Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben.“ Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes besteht in seinem gnädigen Handeln, in dem er den Sünder annimmt und ihn in die rechte Beziehung zu sich setzt, so dass er nunmehr Gott seine Gerechtigkeit nennt und sich zu ihm als dem Grund seines Heils bekennt (vgl. Lohse 1996, 199-201). Durch diese Prämisse ist der Mensch nun in der Lage, Gottes Gesetz zu erkennen und zu befolgen. Rechtfertigung aus Gnaden verpflichtet, das ganze Gesetz zu tun und somit ist „allein aus Gnade“ gleichzusetzen mit „allein durch das Gesetz.“ Dieser Sicht widerspricht Paulus, wenn er „allein aus Gnade“ mit „allein aus Glauben“ gleichsetzt.

¹³⁶ Bei den Propheten liegt das Hauptaugenmerk auf der Stelle aus Hab 2:4 und bei den Psalmen sei der 143. Psalm in Röm 3:20 die aussagekräftigste Stelle. Lohse merkt dabei an, dass sie jeweils aus der paulinischen Perspektive des Evangeliums heraus zitiert wurden. Aus dem Pentateuch dient das Beispiel Abrahams als Schriftbegründung.

¹³⁷ Für Paulus ist Abraham das Urbild des Glaubens, da er sich auf das ihm zugesprochene Wort Gottes verlässt. Er glaubte den Zusagen und gab damit Raum für Gottes Handeln. Dieses Abrahamverständnis richtet sich gegen die Meinung, ein Mensch wird „aus Werken gerechtfertigt“ (vgl. hierzu Röm 4:2).

¹³⁸ Das frühjüdische Verständnis der Gerechtigkeit Abrahams zeigt sich in 1 Makk 2:52 („Abraham wurde versucht und blieb im Glauben fest; das ist ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden.“) und Sir 44:20f. („Abraham war der hochberühmte Vater vieler Völker und wurde geehrt wie kein anderer. Er hielt das Gesetz des Höchsten, und Gott schloß mit ihm einen Bund und bestätigte diesen Bund an seinem Fleisch; und er wurde für treu befunden, als er versucht wurde.“) Diese Stellen sprechen von der Gerechtigkeit aufgrund von Treue und Standhaftigkeit in der Versuchung (vgl. Gen 22) und vom Einhalten der Gesetze.

„In der Auslegung des Evangeliums als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für alle Glaubenden kommen die Verheißungen der Schrift zu ihrer gottgewollten Erfüllung, so daß das Bekenntnis der Christenheit zum gekreuzigten und auferstandenen Christus im Sinne der um Christi willen geschenkten Rechtfertigung begriffen werden muß“ (Lohse 2003a, 128). Lohse schreibt weiter, dass der Apostel die Tora und die prophetischen Schriften in positiver Bedeutung in Anspruch nimmt, um die Wahrheit des Evangeliums mit der Schrift zu begründen. Durch die außergewöhnlich häufigen Bezugnahmen auf die Schriften des AT will der Apostel darlegen, „daß und wie die den Vätern zugesagten Verheißungen in Erfüllung gegangen sind“ (Lohse 2003b, 36). Paulus will damit betonen, „daß die Schriften nur im engen Bezug auf das Christuskerygma – und umgekehrt dieses nur in fester Verbindung zur Botschaft von Gesetz und Propheten – in ihrer rechten Bedeutung begriffen werden“ (Lohse 2003a, 130).

Die Legitimität erhält die paulinische Zitiertechnik durch den Bezugspunkt des Christuskerygmas, ferner durch die zeitgenössische Exegese¹⁴⁰. Dabei gehe es Paulus um das Erfüllungsmotiv der atl. Verheißungen im Evangelium von Jesus Christus, als die für alle Christen bezeugte Wahrheit (Lohse 2003b, 32).

B. Witherington (2004) betrachtet den Römerbrief primär aus einer sozial-rhetorischen Perspektive. Dabei fällt ihm im Blick auf die Perikope von Röm 2:17-3:20 auf, dass sich Paulus an zahlreichen Stellen auf die Schrift (2:24; 3:4, 10-18) beruft, so als stände er tatsächlich in einem Gespräch mit Juden (Witherington 2004, 85). „Paul thus employs a twofold rhetorical strategy in this section – both the diatribe and a catena of Scriptures – to reinforce the message he wishes to convey here“ (ebd. 85). Die Schrift bestärkt demnach speziell in diesem Abschnitt die Argumentationsstrategie des Apostels. In Röm 3:10-18 dient die Schrift dazu, das bereits Gesagte zu begründen (ebd. 94). Bei seiner Untersuchung der einzelnen Zitate erkennt er Abweichungen im Wortlaut (vgl. 1:17), wobei er gleichzeitig feststellt, „there is no good reason to think that Paul is viewing the text any differently“ (ebd. 56). In Röm 9:33, wo der zitierte Wortlaut von seiner LXX-Vorlage abweicht, spricht Witherington davon, dass Paulus auf eine vorpaulinische Vorlage rekurriert. Zu Röm 10:6-8 sagt er: „He follows the same techniques of commentary that we find at Qumran, citing a verse and then interspersing a comment introduced by ‘that is’ (vv. 6-8; cf., e.g. 1QHab 2.10-11, quoting Hab. 1.6). But he uses these texts in a way similar to what one finds in earlier Jewish sapiential literature (Sir. 24.5; Bar. 3.29-30)“ (ebd. 262).

Die paulinische Zitiertechnik legitimiert sich demnach im Vergleich mit der zeitgenössischen Auslegung. Indem Witherington Vergleichspunkte innerhalb der frühjüdischen Exegese findet (so auch im Blick auf die messianische Deutung von Jes 59:20 in Röm 11:26f.; ebd. 276), kann er die Technik des Paulus beim Zitieren der Schrift mit damals gängigen Gewohnheiten gleichsetzen. Obwohl seine grundsätzliche Fragestellung eine andere ist, betrachtet Witherington doch die Zitate des Paulus im Römerbrief unter dem Gesichtspunkt des Vergleiches mit der zeitgenössisch frühjüdischen Exegese und kommt so

¹³⁹ Für Philo ist Abraham derjenige, der als erster geglaubt hat, dass Gott allein die bleibende Wirklichkeit ist. Diese von der hellenistischen Philosophie geprägte Umdeutung des Abrahamverständnisses führte zu der Annahme, dass es eine oberste Ursache gibt, die für die Welt sorgt und an die Abraham, der Vater des Glaubens, bereits geglaubt hat.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu die Bezugnahme auf die rabbinische Tradition und die Qumrantexte an zahlreichen Stellen seines Kommentars (Lohse 2003a, 126f., u.a.).

zu Ergebnissen, welche die paulinische Schriftverwendung fernab jeglicher Subjektivität einordnen. Paulus gebraucht die Schrift im Sinne einer Schriftargumentation.

2.3 Zusammenfassung und Folgerungen inklusive der Würdigung der radikalen Kritik am Beispiel Lüdemanns

Betrachtet man die Auslegungsgeschichte unter der Fragestellung der Funktionalität und Legitimität der paulinischen Schriftverwendung im Römerbrief, so stellt man fest:

(1) Die Auslegungsgeschichte erweist einen Konsens im Blick auf die *Funktionalität* der Schriftverwendung im Römerbrief. Die Ausleger durch die Jahrhunderte stimmen darin überein, dass der Schriftgebrauch des Paulus durchweg als Begründung und Bekräftigung seiner theologischen Aussagen dient. Paulus greift auf die Schriften Israels als Stütze seiner Argumentation zurück (so Origenes), er betreibt mit ihnen regelrecht Schriftargumentation (so Haacker, Witherington). Theobald fasst den Forschungskonsens wie folgt zusammen: „Die überragende Autorität für seine Argumentation, auf die er im Röm immer wieder rekurriert, aber ist die Schrift Israels“ (Theobald 2000, 81).

(2) Im Bereich der *Legitimität* der Schriftverwendung im Römerbrief ergibt sich indes ein gegensätzliches Bild. Wird der paulinische Schriftgebrauch zunächst durch die apostolische Autorität nicht in Frage gestellt und in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang betrachtet (so die ungeteilte Meinung bis inklusive der Reformation), so verändert sich diese Bezugsgröße der Legitimität durch die Ausleger des 19. / 20. Jahrhunderts. In diesem Punkt geht die neuere Forschung weiter¹⁴¹. Wie bzw. auf welche Art und Weise diese „Lücke“ kompensiert wird, soll der folgende Querschnitt durch die beiden letzten Jahrhunderte verdeutlichen:

Die heilsgeschichtlich fortschreitende Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die apostolische Autorität, die bis einschließlich der Reformation noch die allgemein anerkannten Bezugsgrößen für diese Problematik darstellten, wurden zunehmend außen vorgelassen (vgl. Althaus und später Cranfield, der davon überhaupt nicht mehr spricht). Obwohl einzelne Ausleger trotzdem weiter an der apostolischen Autorität festhielten (so z.B. Schlatter) kristallisierte sich, begünstigt durch die Septuagintaforschung¹⁴², die Qumranfunde¹⁴³ und der Forschung am Frühjudentum¹⁴⁴ – stark gefördert durch den

¹⁴¹ Durch die Infragestellung der bisherigen, kirchlichen Tradition und der Ablehnung des Transzendenten in Folge der Aufklärung haben sich die zugrunde liegenden Parameter zunehmend verschoben. Die bisherigen Ergebnisse der Auslegungsgeschichte wurden kritisch hinterfragt, mit dem Ziel, eine „unvoreingenommene“ Betrachtung der zugrunde liegende Fakten zu schaffen.

¹⁴² Vgl. hierzu die Textausgaben des griechischen Alten Testaments, herausgegeben von Holmes und Parsons 1798-1827 und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Brooke, McLean und Thackeray 1906-40. Einen gesamten Überblick über den Stand der LXX-Forschung gibt u.a. Brock 1980, 163-172; die Geschichte der Septuaginta bei Jobes und Silva 2000, 27-44.

¹⁴³ Durch die Funde von Qumran (ab 1947) wurde offenkundig, dass man mit einer viel größeren Variationsbreite in der Textüberlieferung rechnen musste. Von entscheidender Bedeutung für die Textgeschichte der LXX war die Erkenntnis, dass einzelne Teile der Septuaginta Revisionen unterzogen wurden, die den Text an den protomasoretischen Text angleichen sollten (vgl.

jüdisch-christlichen Dialog ab der Mitte des 20. Jahrhunderts¹⁴⁵ – die frühjüdische Exegese zunehmend als objektiver Vergleichspunkt des Schriftgebrauchs heraus (bereits ab Godet geschehen und ab Bruce, Wilckens, Dunn und Fitzmyer etabliert). Je mehr über das Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. bekannt wurde, bzw. je mehr es innerhalb der Auslegung Beachtung fand, um so deutlicher wurden Parallelen zwischen der exegetischen Vorgehensweise des Paulus und der seiner Zeitgenossen erkannt. Die für uns teilweise befremdlich und gewaltsam wirkende christologische Auslegung des Apostels fiel allerdings kaum aus den Lektüregewohnheiten und Argumentationsmethoden des zeitgenössischen Judentums heraus (vgl. Haacker). Vergleicht man jedoch moderne Ausleger miteinander, die sich der zeitgenössisch-frühjüdischen Exegese als Vergleichs- und legitimen Bezugspunkt der paulinischen Zitiertechnik im Römerbrief verpflichtet wissen, stellt man fest, dass diese Bezugsgröße allein nicht ausreichend erscheint, um den Schriftgebrauch des Paulus zu beurteilen. So würdigen beispielsweise Wilckens, Dunn, Fitzmyer und Moo, von der frühjüdischen Exegese als legitimen Vergleichspunkt ausgehend, den Schriftgebrauch des Apostels doch in unterschiedlicher Art und Weise und kommen auf unterschiedliche Ergebnisse, die Paulus zum Teil massive *Sinnveränderung* bzw. bewusst-polemische *Umgestaltung* der Zitate vorwerfen, bis dahin, dass von einer *unveränderten Substanz* der AT-Verse gesprochen wird. Scheint im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialogs mit der Wiederentdeckung des Juden Paulus, die Dialektik zwischen Juden und Paulus abgemildert zu sein, so wird in der Diskussion der Zitiertechnik im Römerbrief trotzdem der *Vorwurf der Subjektivität*, des manipulativen Veränderns, laut.

Aus der Analyse der Auslegungsgeschichte ergeben sich für die vorliegenden Fragestellungen gewisse Folgerungen¹⁴⁶: War es das Anliegen des Apostels im Römerbrief, die Schrift funktional im Sinne einer autoritativen Stütze, d.h. als Bestätigung und Bekräftigung seiner Schriftargumentation zu gebrauchen, so müsste auch zu erwarten sein, dass Paulus in seiner Schriftverwendung im Einklang mit der frühjüdischen Exegese vorgegangen ist. Wollte Paulus sein Evangelium durch die Schrift legitimieren, so musste er sich an die damals üblichen Auslegungsmethoden gehalten haben. Die Kommentare, die

Barthélemy 1963, 196ff., 266). Barthélemy war der erste, der anhand von Fragmenten einer griechischen Zwölfprophetenrolle aus Nahal Hever (8HevXIIgr) nachweisen konnte, dass der Text dieser Handschrift eine Revision der LXX darstellte. Durch diese Funde wurde deutlich, dass der Schriftgebrauch der Qumran-Sekte in gewisser Ähnlichkeit mit dem Schriftgebrauch des Paulus steht. Es konnte eine Analogie zwischen paulinischem Schriftgebrauch und der Interpretation der *pescharim*, die beide die Schrift im Sinne einer eschatologisch aktualisierenden Interpretation verstanden, nachgewiesen werden (Niebuhr 2004, 234).

¹⁴⁴ Vgl. in besonderem Maße E. P. Sanders 1985, 227-307.

¹⁴⁵ Durch die Neubewertung des Juden Paulus wurde die Frage nach seiner Schriftkenntnis im Blick auf seine vorchristliche Bildung laut; vgl. dazu *Exkurs II*.

¹⁴⁶ Diese Folgerungen können bereits in der Auslegungsgeschichte hier und da erkannt werden; vgl. Dunn, Schirrmacher, Schreiner, Lohse, die jeweils neben der zeitgenössischen Exegese ihren Blick auf die christuszentrische Verkündigung des Paulus im Sinne der Messianität Jesu als Grundlage der Schriftinterpretation richten.

diese Sichtweise konsequent verfolgen, können Ähnlichkeiten zwischen der paulinischen und der zeitgenössischen Exegese feststellen. Der Vorwurf der Subjektivität innerhalb der neueren Forschung zeigt jedoch, dass dieser Vergleichspunkt der zeitgenössischen Exegese allein nicht ausreicht. Das Fehlen der Bezugsgröße der ersten Jahrhunderte der Auslegungsgeschichte, der heilsgeschichtliche Blick auf Jesus Christus als dem Messias des Alten Testaments, macht sich bemerkbar. Dies war jedoch aus paulinischer Sicht zwingender Maßstab (vgl. Schreiner, der vom Damaskuserlebnis des Paulus an diese Fragestellung heran geht) und somit eine wichtige hermeneutische Prämisse seiner Schriftinterpretation. Will man demnach der Auslegungsgeschichte gerecht werden, darf man die beiden genannten Bezugsgrößen im Blick auf die Legitimität nicht gegeneinander ausspielen. Sowohl die frühjüdische Exegese als auch die hermeneutische Prämisse der christologischen Schriftdeutung im Sinne des urchristlichen Allgemeingutes¹⁴⁷ tragen dazu bei, das Schriftverständnis des Paulus in angemessener Art und Weise so zu verstehen, wie der Apostel es selbst verstanden haben wollte. Die richtige Vorgehensweise besteht demnach in der Kombination des christologischen Interpretationsverständnisses der Schrift – aus der Überzeugung heraus, dass Jesus von Nazareth der Christus Gottes ist, – als *Ausgangspunkt* bzw. hermeneutische Prämisse der paulinischen Interpretation und der frühjüdisch zeitgenössischen Auslegungsmethode bzw. Exegese als *Auslegungsmaßstab*, an dem dieser Ausgangspunkt überprüft werden muss¹⁴⁸.

Die folgende Darstellung und Würdigung der radikalen Kritik am paulinischen Schriftgebrauch von G. Lüdemann leitet zum 2. Teil der Arbeit über, in dem die Verwendung und Funktion der atl. Zitate im Römerbrief untersucht wird – vom Ausgangspunkt einer christologischen Schriftdeutung und anhand des Auslegungsmaßstabes der zeitgenössischen Exegese. Werden diese Bezugsgrößen verkannt, übersehen oder gegeneinander ausgespielt, so ergeben sich fatale Fehleinschätzungen des paulinischen Schriftverständnisses, wie sie in jüngster Zeit bei G. Lüdemann zu erkennen sind. Lüdemann steht – wie sonst kaum ein anderer¹⁴⁹ – für die radikale Kritik am paulinischen Umgang mit der Schrift im Römerbrief.

¹⁴⁷ Von einem urchristlichen Allgemeingut kann deshalb gesprochen werden, da Jesus selbst angefangen bei Mose und allen Propheten ausgelegt hat, „was in der ganzen Schrift von ihm [Jesus selbst] gesagt war“ (Lk 24:27). Diese christologische Schriftdeutung finden wir weiter in Apg 2:22-28. Hier nimmt Petrus bezug auf Psalm 16 und interpretiert diese Stelle christologisch (vgl. zusätzlich zahlreiche Stelle in 1 Petr 2:6-10). In Apg 8:35 tat Philippus „seinen Mund auf und fing mit diesem Wort der Schrift an und predigte ihm das Evangelium von Jesus.“ An mehreren Stellen spricht die Apostelgeschichte von einer christologischen Interpretation der Schrift durch Paulus (vgl. Apg 9:22 und 17:3). Apollos „erwies öffentlich durch die Schrift, daß Jesus der Christus ist“ (Apg 18:28). So kann diese christologische Schriftdeutung durchaus als urchristliches Allgemeingut eingestuft werden.

¹⁴⁸ In diesem Sinne bestätigt die Auslegungsgeschichte die Zielsetzung dieser Arbeit.

¹⁴⁹ Deshalb ist seine Monographie entsprechend zu würdigen. Lüdemann ist mit dieser Sicht keineswegs allein. Bereits vor ihm lehnte H. Ulonska die heilsgeschichtliche Perspektive in der

Lüdemann betrachtet zunächst den Umgang des Juden Paulus mit den Schriften Israels¹⁵⁰. Als Pharisäer empfing er „eine Spezialausbildung in der Schrift“ (Lüdemann 2001, 100), die ihn mit den damals gängigen Auslegungsregeln vertraut machte, wovon Lüdemann die zwei wichtigsten nennt: a) Das Rückschlussverfahren vom Kleineren zum Größeren und „b) Der Analogieschluß, d.h. das Verfahren, zwei Bibelstellen mit gleichlautenden oder gleichbedeutenden Begriffen aufeinander zu beziehen, [der] von Paulus in Röm 4,3-8 angewendet [wird], um die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (Gen 15,6) zu 'beweisen'“ (ebd.).

Lüdemann beschreibt dadurch den paulinischen Schriftumgang: Für Paulus spiele die Originalbedeutung bzw. der betreffende Wortlaut der Schrift keine Rolle; er verwende die Schriften Israels in dem Sinne, wie er sie gerade braucht. Die „Methode der Interpretation“ habe Paulus demnach in seiner vorchristlichen Zeit bereits gelernt und später als Autor mehrerer Briefe konsequent angewandt¹⁵¹. Paulus konnte dank seiner Ausbildung „alles das aus der Bibel herauslesen, was er für seinen Zweck benötigte“ (ebd. 102). Als Fazit schreibt Lüdemann: „Paulus war es, der die heiligen Schriften der Juden für seine eigenen Zwecke ausbeutete“ (ebd. 210). Diese Beanspruchung dient Lüdemann als Zeichen der antijüdischen Haltung des Paulus¹⁵². Der Apostel begründe in erheblicher

paulinischen Schriftverwendung konsequent ab (1964). Paulus greife auf die Schrift nicht im Sinne einer theologischen Begründung und Beweisführung zurück, die Zitate seien vielmehr unreflektierte aktuelle Anreden an die Gemeinden (Ulonska 1964, 207). Ulonska geht durchweg davon aus, dass die seiner Ansicht nach völlig situationsbezogene und –bedingte Schriftverwendung des Paulus keine weitergehende theologische Reflexion voraussetze und daher auch nicht auf etwaige systematische Voraussetzungen befragt werden dürfe.

Auch D.-A. Koch spricht trotz des Vergleichs mit der zeitgenössischen Exegese von massiven Eingriffen in den Wortlaut der Schrift. Paulus schalte als Zeichen der Uminterpretation konsequent alle Bezüge zur Gesetzesthematik aus (Koch 1986, 351). Durch das Interpretationsverständnis des Apostels ist die Schrift „nicht mehr die gleiche wie vorher (und außerhalb!)“ (ebd. 352). Durch Paulus wird die Schrift erneut relevant, wenn auch durch einen fundamentalen Bruch hindurch.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu: G. Lüdemann, „Paulus, der Jude“ (2001, 93-114).

¹⁵¹ Für diese Behauptung führt Lüdemann mehrere Beispiele an:

- A) Dtn 30:14 beziehe sich auf das Tun des Gesetzes, nicht wie bei Paulus in Röm 10:8 auf den Glauben. „Es bedeutet also das Gegenteil von dem, was Paulus mit ihm beweisen will. Ebenso kommt es einer Verdrehung des Textes gleich, . . .“ (Lüdemann 2001, 101).
- B) Durch Spitzfindigkeit erschleicht er sich den benötigten Bezug zu Christus. So z.B. bei der Betonung des Singulars „der Same Abrahams.“ Dies steht im Widerspruch zum hebräischen und griechischen Sprachgebrauch. „Same“ ist dort ein Kollektiv und kein Individuum.
- C) Zahlreiche Stellen im griechischen AT, die von Gott als „Herrn“ sprechen, werden auf Christus bezogen. „An anderer Stelle versteht Paulus denselben Text in Bezug auf Gott und auf Christus“ (ebd.), vgl. hierzu Röm 11:34 Gott und 1 Kor 2:16 Christus, die beide aus Jes 40:13 zitiert wurden.
- D) Durch Erweiterungen der Schrift von Paulus wurden dieses Zusätze selbst zu Worten der Schrift: In Röm 10:6-7 zitiert Paulus aus Dtn 30:11-13 und hat diesen gegen dessen Absicht ergänzt, um ihn seinem Ziel anzupassen. Die gleiche Vorgehensweise finden wir auch in Ps 143:2b und entspricht dem Umgang des Paulus mit der Schrift. In Röm 3:20 – für Lüdemann ein Zitat aus Ps 143:2b – kommen die Worte „aus Werken des Gesetzes“ ursprünglich gar nicht vor. Paulus hat diese Worte, auf denen die Last des Beweises ruht, ergänzt. So stütze sich Paulus auf ein Schriftwort, das gar keines ist.

¹⁵² So schreibt er weiter: „Damit ist zugleich die tragische Seite seines Werkes angesprochen. Der christliche Antijudaismus auf heidnischem Boden hat entscheidende Anstöße von Paulus empfangen und verheerende Wirkung gezeigt. Schon hier mag man innehalten und die Frage aufwerfen, ob es Paulus besser nicht gegeben hätte“ (Lüdemann 2001, 244).

Selbstüberschätzung das Christentum, getrennt von der Lehre Jesu, und trägt somit in erheblichem Maße zum Antijudaismus bei. Röm 9-11 sind für Lüdemann Zeichen von Inkonsequenz und Patriotismus (vgl. ebd. 242).

Obwohl sich Paulus – so Lüdemann – im Rahmen der zeitgenössisch frühjüdischen Exegese bewegte, ist seine Verwendung der Schrift doch höchst subjektiv und illegitim, ja sogar antijüdisch. Lüdemann urteilt demnach nicht nur über den paulinischen Schriftumgang, sondern damit zugleich auch über die frühjüdischen Auslegungsmethoden. Die Behauptung, dass Paulus alles aus der Bibel herauslesen kann, was er für seinen Zweck benötige, *aufgrund seiner pharisäischen Ausbildung*, kritisiert in erster Linie die zeitgenössischen Auslegungsmethoden und nicht die Vorgehensweise des Apostels selbst. Lüdemanns Kritik an Paulus ist zugleich Kritik an den zeitgenössischen Auslegungsmaßstäben, anhand derer Paulus die Schrift zu seinen Zwecken missbrauche. Dass Paulus dann allerdings – in Anlehnung an die jüdischen Regeln der Auslegung – die Schrift im antijüdischen Sinne umdeute, ist eine widersprüchliche Behauptung. Die Frage drängt sich auf: An welchen Kriterien macht Lüdemann den illegitimen Gebrauch der Schrift durch Paulus fest, wenn nicht anhand der zeitgenössischen Exegese? Beachtet Paulus die Regeln zeitgenössischer, *frühjüdischer* Exegese, wie kann er dann zugleich gegen diese Auslegungsmethoden subjektiv die Schrift umdeuten und diese *antijüdisch* missbrauchen? Sind dies nicht vielmehr Lüdemanns eigene Vergleichspunkte, die Paulus durch das Raster des selbst erstellten Interpretationsverständnisses fallen lassen?

Die vorliegende Arbeit will diese Spannung durch Berücksichtigung der oben genannten hermeneutischen Prämisse des Apostels – im Sinne einer christologischen Schriftverwendung – und der entsprechenden Würdigung der zeitgenössisch-frühjüdischen Exegese als legitime Bezugsgröße seiner Zitiertechnik lösen. Die funktional-rhetorischen Gegebenheiten sind ebenso wie die Rekonstruktion der entsprechend zugrunde liegenden Textvorlage des Zitates zu beachten, soll der explizit angeführte Gebrauch des Alten Testaments im Römerbrief umfassend dargestellt, geprüft und gewürdigt werden.

II. TEIL: Die Verwendung und Funktion der AT-Stellen im Römerbrief

3. Statistik der Zitatverwendung im Römerbrief

3.1 Vorüberlegungen

Die überragende Autorität hinter der paulinischen Argumentation sind die Schriften Israels¹⁵³. Untersucht man die atl. Bezüge im Römerbrief, so können unterschiedliche Grade der Bezugnahme festgestellt werden. Dies erfordert eine Abgrenzung dieser verschiedenen Formen des Schriftbezugs¹⁵⁴. G. Häfner nennt in seiner Methodendarstellung ein zweiteiliges Raster, in das er die unterschiedlichen Formen einordnet¹⁵⁵: 1. den „vom Autor intendierten Verweis“; und 2. den „nur vermittelten Einfluß der Schrift“ (2000, 45). „Zur ersten Kategorie gehören Zitat, Anspielung, Paraphrase und der Sonderfall einer Aussage über die Schrift; der zweite Fall wird repräsentiert durch ‚biblische Sprache‘ und urchristlich vermittelte Anklänge an Schriftaussagen“ (ebd.).

Diese ausgewählten Formen des Schriftbezugs bestimmen am deutlichsten die Rolle der Schrift bei den ntl. Autoren, speziell bei Paulus im Römerbrief:

„Bei einer *Anspielung* verwendet der Verfasser eine einzelne traditionelle Formulierung, die jedoch völlig in die eigene Darstellung integriert ist. Die Aufnahme der jeweils vorgeprägten Wendung erfolgt, um den mit ihr verknüpften Bedeutungs- oder Assoziationsgehalt beim Leser wachzurufen“ (Koch 1986, 17)¹⁵⁶. Die Anspielung hat demnach Verweischarakter, der für das Verständnis wichtig

¹⁵³ Vgl. den diesbezüglichen Konsens der Auslegungsgeschichte unter Punkt 2.

¹⁵⁴ Vgl. auch die Definitionen von D. Rusam im Blick auf die Formen des Schriftbezugs (2003, 26-39).

¹⁵⁵ Zusätzlich zu diesen Variationen des Schriftgebrauchs nennen Hays und Green 1995, 226-229 noch die „Zusammenfassung der AT-Geschichte und Lehre“ (vgl. hierzu Paulus in Apg 13:16-41), in deren Abschnitt Paulus öfters auf das AT verweist bzw. suggeriert und in dem die Stellenangabe explizit im Text zu finden ist (Apg 13:33: „im zweiten Psalm“). Über einen weiteren Punkt der Zuordnung der AT-Stellen schreiben sie: „The influence of the OT is also seen in the use of *type-scenes* in NT narratives“ (ebd. 227). Als Beispiel wird hierzu Joh 4:1-42 aufgeführt (mit den Verweisen auf Gen 24:10-61; 29:1-20; Exod 2:16-22). Anspielungen und „linguistische Echos“ kennen sie neben den direkt, expliziten Zitaten ebenfalls, bevor abschließend festgestellt wird: „From the vantage point of literary criticism, we thus draw attention to the phenomenon of *intertextuality*. This is the notion that every text embodies the interplay of other texts and so exists as a node within a larger literary and interpretive network“ (ebd. 228).

Die besondere Kategorie des Schriftbezuges von R. B. Hays als „Echo“ meint eine eigene Art des Rückgriffs auf alttestamentliche Texte: im Prinzip der Anspielung vergleichbar, auf der Oberfläche der paulinischen Aussage aber zunächst nicht klar zu erkennen (Hays 1989, 29), funktionieren Echos nach der rhetorischen Figur der Metalepsis: der Leser wird in ein Feld geflüsterter oder unausgesprochener Beziehungen versetzt (ebd. 20). Zweifellos hat Hays damit einen äußerst anregenden Vorschlag in die Diskussion um die Rolle der Schrift eingebracht; dieser z.T. recht unscharfe Begriff „Echo“ kann inhaltlich jedoch auch in einer anderen Form des Schriftbezugs eingeordnet werden und bleibt bezüglich der Anwendbarkeit auf andere Schriften (außerhalb von Paulus) zumindest fraglich. Was Hays etwa als „intertextuelles Echo im Römerbrief“ (ebd. 34-83) vorführt, kann man „als traditionsgeschichtliche Beziehungen einerseits und biblische Sprache andererseits“ (Häfner 2000, 60) einordnen. Aus diesem Grund soll hier diese Kategorie nicht berücksichtigt werden. „Das ‚Echo‘ ist von der Anspielung auf einen konkreten Text nicht wesentlich unterschieden, sondern allein durch einen geringeren Grad an Offensichtlichkeit“ (Häfner 2000, 89).

¹⁵⁶ Vgl. ähnlich auch Wilk 1998, 266: Anspielungen liegen dort vor, „wo Paulus eine . . . Formulierung unter Beachtung ihres spezifischen *Sinngehalts* in seine eigenen Ausführungen

ist¹⁵⁷. Dieses adressatenorientierte Anspielungskriterium Kochs setzt voraus, dass der Leser ohne weiteren Hinweis den implizierten Rückbezug erkennen kann. Dagegen nennt G. Häfner „Richtmarken“ für die Beurteilung einer Anspielung aus einer mehr autororientierten Sichtweise: Die ungekennzeichnete Übernahme einer vorgegebenen Formulierung liegt unterhalb der Satzebene, was somit die Annahme eines Zitates nicht nahe legt; „die aber andererseits spezifisch genug ist, um einen gewollten Bezug des Autors auf einen *bestimmten atl Text* begründet annehmen zu können“ (Häfner 2000, 51). Dabei ist ein gewisses Maß an wörtlicher Übereinstimmung zu fordern, wobei „nicht die Anzahl der übereinstimmenden Wörter entscheidet, sondern deren Eigentümlichkeit im Blick auf eine gegebene Schriftstelle“ (Häfner 2000, 52). Als gesichert kann eine Anspielung gelten, wenn folgende Kriterien zutreffen: (1) die fragliche Stelle oder deren Kontext findet sich andernorts, also nicht in unmittelbarer Nähe, wieder; (2) mehrere Reminiszenzen einer bestimmten Schriftstelle oder deren Kontext finden sich kurz hintereinander wieder; oder (3) der Kontext zeigt an, dass sich der Autor mit der Schriftauslegung befasst (ebd.). Die Intention eines Schriftbezuges muss gewährleistet sein. Diese Vorgehensweise lässt Platz für Spekulationen, ohne dabei die Wahrnehmung von Schriftbezügen unnötig zu begrenzen¹⁵⁸.

Diese Überlegungen zeigen zunächst deutlich, dass die Anspielung eine durchaus „anspruchsvollere“ Form des Schriftbezuges sein kann als das Zitat. Eine Anspielung setzt eine „viel intimere Kenntnis der Schrift voraus: einerseits ist der Bezug pointiert, andererseits kann auch der *atl Kontext* seine Spuren im *ntl Text* hinterlassen“ (Häfner 2000, 53). Als Anspielung kann demnach gelten: ein ungekennzeichneter, wörtlicher – unterhalb der Satzebene, bzw. anderenorts liegender – Bezug auf einen bestimmten *atl Text*, dessen schriftbezogene Eigentümlichkeit der Verfasser im neuen Kontext ausdrücken möchte und dessen Verwendung für den Leser anhand der oben genannten dreifachen Kriterien ersichtlich ist.

Unter einer *Paraphrase* versteht man die „freie Wiedergabe eines fremden Textes“ (Koch 1986, 15). Diese Umschreibung eines Schriftwortes wird dann angewandt, wenn der Autor die Darstellung von allzu häufigen Zitaten entlasten, bzw. den Text auf das für ihn Wesentliche interpretieren möchte¹⁵⁹. In überwiegend eigenen Worten wird der vorliegende Text reproduziert¹⁶⁰. So ist es durchaus möglich, dass durch die Paraphrase längere Passagen zusammengefasst oder Aussagen unterschiedlicher Herkunft verbunden werden. Dies ist der Vorteil einer Paraphrase im Vergleich zur wörtlichen Wiedergabe einer Anspielung bzw. eines Zitates. Bei der Auslegung der Paraphrase ist darauf zu achten, dass der Wortlaut so wahrzunehmen ist, wie ihn der Autor tatsächlich zugespitzt hat. „Man darf also nicht solche Elemente aus dem *atl Kontext* in die Exegese einbringen, die gerade nicht wachgerufen wurden“ (Häfner 2000, 56). Da hierbei der zitierte Text und die Auslegung in starkem Maß ineinander übergehen, muss der Einfluss der Auslegungstradition veranschlagt werden. Diese traditionsgeschichtliche Betrachtung ist wichtig für die richtige Auslegung einer Paraphrase.

Eine Paraphrase liegt demnach bei einer freien, interpretierenden Wiedergabe eines ungekennzeichneten Schriftwortes vor, wenn sich der fragliche Wortlaut nicht durch syntaktische und stilistische Unterschiede vom Kontext abhebt.

integriert.“ Somit fehlt der Hinweis auf die Herkunft der Formulierung; es herrscht eine sprachliche Kongruenz zwischen Paulus und der zitierten Stelle, wobei Paulus bei der aufgenommenen Formulierung den spezifischen Sinngehalt im Blick hatte (vgl. ebd.).

¹⁵⁷ Die Anspielung ist sehr schwer von der Paraphrase zu unterscheiden. Der Index der „Allusions and Verbal Parallels“ in GNT⁴, 891-901 nennt sowohl umschriebene Stelle, wörtliche Parallelen als auch Anspielungen.

¹⁵⁸ Ferner kann auf die Definition von W. L. Schutter (1989, 36) verwiesen werden, dessen vierfache Einteilung einer Anspielung (explizite, implizite, „incipient“ und wiederholende Anspielung) allerdings bezüglich der Differenzierung problematisch erscheint und deshalb von Häfner zurecht kritisiert und an dieser Stelle nicht ausführlich erläutert wird; vgl. die Auseinandersetzung bei Häfner 2000, 54f.

¹⁵⁹ Eine freie Textwiedergabe liegt bei Paulus in Röm 4:9b vor. Hier paraphrasiert Paulus ein kurz zuvor als Zitat angeführtes Schriftwort (Gen 15:6 in Röm 4:3), indem er diese Stelle in seinem gemeinten Sinn auslegt; vgl. hierzu die Kriterien des Zitates im Anschluss an diesen Punkt.

¹⁶⁰ Dies ist „geradezu das Kennzeichen einer Paraphrase“ (Häfner 2000, 56). Andernfalls entsteht die Frage, ob es sich nicht eher um ein ungekennzeichnetes Zitat (Satzebene zu beachten) oder eine Anspielung (unterhalb der Satzebene, bzw. nicht in unmittelbarer Nähe des bereits ausdrücklich zitierten Schriftbezugs) handelt.

G. Häfner ergänzt diese Formen des Schriftbezuges durch „Aussagen *über* die Schrift“ (Häfner 2000, 57) als einen weiteren bewussten Schriftbezug. Solche Aussagen müssen nicht grundsätzlich das gesamte Schriftverständnis des Verfassers ausdrücken. Es wäre durchaus möglich, dass dieser im Kontext der Aussage nur einen bestimmten Aspekt seines Schriftverständnisses aufzeigt.

Der in jüdischer und christlicher Literatur häufig zu begegnenden „*Verwendung der Sprache der Schrift*“ ist methodisch schwer zu erfassen¹⁶¹. „Dabei ist sowohl die Übernahme einzelner Wörter und Begriffe als auch die (bewußte oder selbstverständliche) Formulierung im ‚Stil‘ der Schrift, d.h. die Verwendung von in der Schrift vorgegebenen syntaktischen Strukturen, zu beobachten“ (Koch 1986, 17)¹⁶². Als Kennzeichen dieser Form des Schriftbezugs kann ferner eine Formulierung gelten, die weit verbreitet und allgemein geläufig ist, trotz bzw. gerade durch erkennbare(r) Anknüpfungen an das Alte Testament, so dass die „Vermittlung durch die frühjüdische oder urchristliche Tradition wahrscheinlich ist“ (Häfner 2000, 57). Bei dieser Form des Schriftbezugs fällt es schwer, über ihre Erkennbarkeit zu urteilen. Nicht der Rückgriff auf die Schrift ist wichtig, sondern deren indirekter Einfluss sprachlicher Prägung¹⁶³, so dass die Identifizierung einer bestimmten alttestamentlichen Stelle als angezielter Bezugspunkt unmöglich erscheint. Hübner drückt den Gebrauch der biblischen Sprache im Neuen Testament wie folgt aus: „In der Rezeption der alttestamentlichen Sprache vollzieht sich also die, wenn auch gebrochene Kontinuität der frühen Kirche zur geistlichen Realität Israels“ (1993, 19).

„Urchristlich vermittelte Anklänge“ (Häfner 2000, 59), bei denen die Intensität des Schriftbezuges prinzipiell dieselbe ist, wie bei der Verwendung der biblischen Sprache – nur auf urchristlicher Ebene, ist deshalb im Bereich des unbewussten Einflusses zu lokalisieren: „Was einst Zitat war, wird nun zum eigenen Besitz, ohne daß die Herkunft noch eine erkennbare Rolle spielte“ (ebd.).

Aufgrund der Fülle von eindeutig identifizierbaren Schriftbezügen im Römerbrief sowie des begrenzten Umfangs meiner Arbeit beschränke ich mich auf Stellen, die gemäß der folgenden Definition als Zitat angesehen werden. Warum ein Autor überhaupt einen anderen zitiert, beantwortet E. E. Ellis in Anlehnung an L. Hartmann treffend, indem er drei Gründe nennt: „to obtain the support of an authority (Mt 4,14), to call forth a cluster of associations (Mk 12, 1f.), and to achieve a literary or stylistic effect (Tit 1,12)“ (Ellis 1978, 147).

3.2 Kriterien eines Zitates

„Maßgebend dafür, ob ein Zitat vorliegt oder nicht, ist also nicht das Vorhandensein einer expliziten Einleitungsformel . . . , sondern die Entscheidung darüber, ob der Autor, aufgrund welcher Anzeichen im Text auch immer, mit der Wiedererkennung des von ihm wörtlich aufgegriffenen Referenztextes durch seine Leser rechnen konnte“ (Theobald 2000, 83).

¹⁶¹ Das AT war für Paulus „not only the Word of God but also his mode of thought and speech, and therefore parallels of language are inevitable“ (Longenecker 1995, 112). Besonders intensiv hat der Stil der Septuaginta auf Paulus eingewirkt (vgl. hierzu Plümacher 1980, 6:11).

¹⁶² Zu diesen von Koch so bezeichneten „Grenzfällen“ zählt dieser 6 Stellen im Römerbrief: 2:6; 3:20; 9:20; 11:2; 12:16, 17 (1986, 18). Auch wenn einige Ausleger die genannten Stellen den Zitaten des Paulus anrechnen, möchte ich aufgrund der nachfolgenden Kriterien eines Zitates darauf verzichten. Die Textzuordnung der Vorlage bei diesen Stellen ist zum Teil wesentlich unklarer als bei anderen Schriftbezügen (vgl. Röm 12:16 und die vermeintliche Bezugsstelle aus Jes 5:21). Fast alle diese Stellen fallen durch das Kriterium der Wörtlichkeit (so 2:6; 3:20; 9:20; 11:2; 12:17). Im Fall dieser Schriftbezüge würde ich von einer Paraphrase im obigen Sinne sprechen, lediglich Röm 12:16 kommt der Kategorie der Verwendung biblischer Sprache nahe.

¹⁶³ Wo sich diese sprachliche Prägung der ntl. Aussagen nicht zeigt, sondern die Übereinstimmung lediglich auf sachlicher Ebene liegt, gehört sie in den Bereich der Traditionsgeschichte.

Hierbei ist es wichtig, diese „Anzeichen der Wiedererkennung“ zu bestimmen, um in angemessener Weise das Zitat deutlich von der Anspielung, Paraphrase, etc. abheben zu können, denn nur so ist es möglich die Zitierweise des Paulus zu analysieren. Die Erkennbarkeit eines Zitates kann zunächst a) aus der Sicht des Autors bzw. b) aus der Sicht der Leser beurteilt werden:

a) aus der Sicht des Autors: D.-A. Koch bezeichnet ein Zitat als eine bewusste „Übernahme einer fremden schriftlichen (seltener mündlichen) Formulierung,“ die der Verfasser in seiner eigenen Schrift reproduziert „und [die] als solche erkennbar ist“ (Koch 1986, 11). Das Zitat stellt eine literarische Technik dar, die überall dort auftaucht, „wo ein Verfasser positiv oder kritisch auf eine fremde literarische Äußerung Bezug nehmen will“ (ebd.). Weiter schreibt Koch, dass ein Zitat nur dann seine Funktion erfüllt, „wenn der Verfasser damit rechnen kann, daß der Zitatcharakter des übernommenen Wortlauts dem Leser deutlich ist“ (ebd. 12). Fehlt demnach eine Einleitungsformulierung, wird man nur dann sicher von einem Zitat sprechen können, „wenn hinreichend deutlich ist, daß der Verfasser hier bewußt einen ihm vorgegebenen Wortlaut reproduziert, und wenn zugleich angenommen werden kann, daß der Leser den Wortlaut als übernommen erkennen konnte (bzw. daß der Verfasser offenbar damit rechnete)“ (ebd. 13). Ein ungekennzeichnetes Zitat wird man von Verfasserseite nur dann voraussetzen können, wenn es sich dabei um einen längeren¹⁶⁴ Wortlaut handelt, den er wörtlich wiedergibt, soweit dies aus heutiger Sicht bezüglich der zugrunde liegenden Textvorlage zu beurteilen ist.

Diese Definition des Zitates zeigt die Autor-orientierte Variante¹⁶⁵, die sich nach verbaler Übereinstimmung mit einer bekannten Passage, bzw. einer bei den Lesern als bekannt geltenden Passage der Schrift richtet. Ob diese nun als Zitat gekennzeichnet ist oder nicht, ist dabei zunächst unwichtig. Bei dieser Variante wird zwar die Verschiedenheit des paulinischen Zitatcharakters berücksichtigt, dagegen allerdings auch Fälle des Schriftbezugs als Zitat geduldet, die in Richtung Anspielung und Paraphrase gehen. Sie liefert vom Ergebnis her eine breitere Spanne, da mehr Zitate untersucht werden.

b) aus der Sicht der Leser: Auf Empfängerseite ist es unwahrscheinlich, dass Paulus die Schrift in ihrer ganzen Fülle als bekannt voraussetzen konnte. Schwer zu beantworten ist demnach die Frage: welches Maß an Schriftkenntnis in den angeschriebenen Gemeinden

¹⁶⁴ Als Orientierungsrahmen für die Länge nennt Häfner einen *vollständigen Satz* (2000, 49). Liegt ein vollständiger Satz ungekennzeichnet vor, so kann bei wörtlicher Übereinstimmung von einem Zitat gesprochen werden; eine Anspielung, als ebenfalls ungekennzeichnete Formulierung, nimmt eine Formulierung, *unterhalb der Satzebene* (ebd. 51), auf. Im Falle einer ungekennzeichneten Bezugnahme ist demnach der Umfang dieser wörtlichen Übereinstimmung entscheidend, ob es sich um ein Zitat oder eine Anspielung handelt.

¹⁶⁵ So Stanley 1992, 34, der diesem Autor-orientierten Zugang noch die Leser-orientierte Variante gegenüberstellt.

vorhanden war (vgl. Wilk 1998, 9).¹⁶⁶ „Wer streng ‘adressatenorientiert’ auslegt, wird, da wir über die Schriftkenntnis der angeschriebenen Gemeinden nichts Näheres wissen, nur dort von einem Zitat sprechen, wo auch die *schriftunkundigen* Adressaten den Zitatcharakter erkennen können“ (Häfner 2000, 46). Die Erkennbarkeit eines Schriftbezuges für die Leser ist somit nur dort sicher gewährleistet, wo Paulus das Schriftwort als solches auch explizit kennzeichnet.

Dieses Kriterium stellt die zweite methodische Vorgehensweise dar, wie man ein Zitat erkennen kann. Stanley bezeichnet diesen Zugang als Leser-orientierte¹⁶⁷ Variante (1992, 34). Die Wiedererkennung des Schriftbezuges durch den Leser ist ein wichtiges Kriterium für das Zitat, wobei der schriftunkundige Leser als Maßstab dieser Wiedererkennung gelten muss. Die Leser-orientierte Variante benötigt also einen Hinweis auf ein Zitat. Dies kann entweder durch eine explizite Einleitungsformel, einen interpretierenden Kommentar am Anfang oder am Ende des Zitates oder durch einen literarisch-stilistischen, unterschiedlichen Wortlaut zum Kontext¹⁶⁸ ersichtlich sein (Stanley 1992, 37). Diese Variante schließt wie bereits erwähnt einerseits spekulative Fälle des Schriftbezugs von vornherein aus¹⁶⁹, grenzt dabei allerdings auch wortgetreue Passagen als Zitat aus, sobald diese ungekennzeichnet sind. Da die sichere Erkennbarkeit des ungekennzeichneten Schriftbezugs nicht gewährleistet ist, können für dieses Kriterium der Wiedererkennung durch den Leser nur gekennzeichnete Schriftbezüge als Zitat gelten. Dies dürfte der Praxis des Zitierens allerdings kaum gerecht werden, da sich „ein allzu häufiger Gebrauch derartiger Zitateinleitungen störend auf den Gesamtverlauf der Darstellung“ (Koch 1986, 12) auswirkt¹⁷⁰.

¹⁶⁶ H. von Lips betont, dass die Vertrautheit der Adressaten mit der Schrift unbekannt ist (1991, 32).

¹⁶⁷ Häfner stellt die Frage, inwieweit der rezeptionsästhetische Ansatz hier berücksichtigt werden sollte, der den *Leser* in den Vordergrund rückt (2000, 49-51). Der „implizite Leser“, der nicht mit dem realen Leser und intendierten Leser (das gedachte Publikum des Autors) übereinstimmt, ist ein Moment des literarischen Werkes selbst, der die Gesamtheit der Vororientierungen verkörpert. Häfner lehnt diese methodische Vorgehensweise für die Definition des Zitates aus zwei Gründen ab: 1. wurde dieses Modell für fiktionale Texte entwickelt, die nicht in eine vorgegebene Situation gehören, anders als die neutestamentlichen Briefe, die einen konkreten Anlass haben; und 2. sind in den bisherigen Arbeiten kaum entscheidende Hilfen „für die Frage nach der Erkennbarkeit von Schriftbezügen zu entdecken“ (ebd. 50). Weiter schreibt er bezüglich der Schriftbezüge: „Was hier vorgelegt wird, unterscheidet sich in keiner Weise von der üblichen Suche nach traditionsgeschichtlichen Parallelen und hat mit einem spezifischen Blick auf ‘Leserlenkung’ nichts zu tun“ (ebd. 51).

¹⁶⁸ Häfner wirft in diesem Punkt sicherlich zu Recht ein, dass es „das Phänomen der syntaktischen Sperrigkeit auch unabhängig von Zitaten“ gibt (2000, 48).

¹⁶⁹ Vgl. hierzu Koch, der als eine weitere Möglichkeit der Erkennbarkeit eines Zitates das gemeinsame Bildungs- und Überlieferungsgut von Verfasser und Lesern nennt (1986, 15). Für den modernen Ausleger sind die damals vorhandenen Gemeinsamkeiten jedoch kaum nachvollziehbar.

¹⁷⁰ Im hellenistischen Bereich wurde deshalb vielfach versucht, die Zitateinleitung so zu formulieren, dass sie sich möglichst glatt in den Kontext einfügen lässt. Bei Zitaten, die der Verfasser als bekannt voraussetzen konnte, so z.B. bei zahllosen Homer-Zitaten, wurde oft überhaupt auf jede Einleitungsformulierung oder Zitatandeutung verzichtet. Besonders deutlich war dies, wenn sich der Wortlaut des Zitates in Stil und Sprache vom Kontext abhob (Koch 1986, 12).

Diese Darstellung zeigt, dass beide Methoden sowohl ihre Stärken als auch ihre Schwächen haben. Eine dieser Methoden allein kann der Zitierweise des Paulus nicht gerecht werden, da sie entweder zu spekulativ oder zu eng bemessen ist. Das Problem, das sich bei einer Vermischung beider Methoden ergibt, ist der Mangel einer definierten Klarheit des Zitatcharakters: „An ideal study would utilize both approaches in tandem, relying on the narrower group of technique and then analyzing the broader corpus in the light of these set of texts, those that offer a clear indication to the reader that a quotation is indeed present“ (Stanley 1992, 37)¹⁷¹.

Als beste Lösung dieses Definitionsproblems entpuppt sich ein Autor-orientierter Zugang mit Einschränkungen¹⁷². Der Verfasser geht zunächst davon aus, dass der Leser sein Zitat (er)kennt bzw. erkennen kann¹⁷³. Steht dieser Grundsatz der Erkennbarkeit im Vordergrund, ergeben sich folgende Definitionskriterien. Ein Zitat liegt dann vor:

1. wenn es eine klare, explizite Einleitungsformulierung aufweist;
2. wenn auf das Zitat eine nachträgliche Interpretation folgt, so dass der Übergang von Zitat zu Interpretation deutlich wird (so z.B. 1 Kor 15:27);
3. wenn das gleiche Zitat im engeren, unmittelbaren¹⁷⁴ Kontext bereits ausdrücklich zitiert wurde und nicht durch Verkürzung oder Uminterpretation¹⁷⁵ unter die Satzgrenze rutscht (so Röm 4:22¹⁷⁶).

Soweit würde die Leser-orientierte Variante zustimmen, selbst dann, wenn der Leser völlig schriftunkundig wäre. Die Ergänzungen dieser Variante bzw. die Beschränkungen der Autor-orientierten Variante zeigen sich in den beiden nächsten Punkten. Ein Zitat liegt dann vor:

4. wenn der fragliche Wortlaut syntaktisch nicht in den Kontext zu integrieren ist und zusätzlich sprachlich durch eine Partikel hervorgehoben wird (so Röm 9:7; 10:18);
5. wenn der fragliche Wortlaut sich stilistisch vom Kontext abhebt und zusätzlich durch eine Partikel angedeutet wird (so Röm 10:18; 11:34f.; 12:20).

¹⁷¹ Vgl. hierzu die unter der Forschungsgeschichte (Punkt 1.2) dargestellte Tendenz, auch dort den Schriftgebrauch des Paulus zu untersuchen, wo keine expliziten Einleitungsformeln verwendet wurden.

¹⁷² Ergiebig wäre sicherlich eine Studie, welche die komplette Schriftverwendung des Paulus berücksichtigt. Diese Studie hätte auch die Schriftbezüge zu berücksichtigen, welche die Leserschaft nicht als solche erkennen konnte. Bei der vorliegenden Fragestellung dieser Arbeit nach der Legitimität des paulinischen Schriftgebrauchs im Römerbrief erscheint diese spekulative Betrachtungsweise fehl am Platz.

¹⁷³ Damit ist noch nicht gesagt, ob dem Leser dies auch wirklich gelingt.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu die vorangegangene Definition einer Anspielung unter Punkt 3.1.

¹⁷⁵ Vgl. hierzu Röm 4:9b mit dem Zitat aus Gen 15:6, das explizit bereits in Röm 4:3 zitiert wurde. Im Vergleich zu Vers 3 enthält Vers 9 die Worte ἡ πίστις und fällt somit aus dem Raster der zu behandelnden Zitate; Paulus paraphrasiert in diesem Fall die Genesis-Stelle. In Röm 4:18a (vgl. das Zitat aus Gen 17:5 in Röm 4:17a) fällt eine Zitatverkürzung auf. Gen 17:5 findet sich in Vers 18a unterhalb der Satzebene wieder, so dass auch dieser Schriftbezug den genannten Kriterien zum Opfer fällt. In diesem Fall läge eine Anspielung vor.

¹⁷⁶ In Röm 4:3 ist der Text aus Gen 15:6 bereits vollständig und mit ausdrücklicher Einleitungsformulierung zitiert worden.

Diese Kriterien werden zu Recht kritisch hinterfragt¹⁷⁷, wobei sie im vorliegenden Rahmen durch den Zusatz *eine Partikel* beschränkt werden. Im Blick auf den Römerbrief können diese Kriterien somit Beachtung finden, zumal die syntaktischen und stilistischen Unterschiede des Zitates im neuen Kontext deutlich zu erkennen sind¹⁷⁸. Speziell für den Römerbrief sollen diese Kriterien noch um einen weiteren Punkt ergänzt werden. Ein Zitat liegt auch dann vor:

6. wenn eine indirekte Markierung für den Leser erkennbar ist. Dies ist der Fall, wenn der fragliche Wortlaut wörtlich¹⁷⁹ mit der Vorlage übereinstimmt und Satzeshänge aufweist¹⁸⁰ und zusätzlich durch eine Partikel eingeleitet wird (so Röm 10:13).

Dieser letzte Punkt ist zumindest aus heutiger Sicht der Vorlagen im Blick auf das „wörtlich“ fragwürdig, da das Problem der unterschiedlichen Textvorlagen zwischen damals und heute besteht. Trotzdem kann sich aus dieser Betrachtung der wörtlichen Übereinstimmung zwischen Vorlage und Zitat keine abwegige Zitierweise des Paulus ergeben. Die Einfügung dieses Kriteriums erweitert lediglich die Bandbreite des paulinischen Zitatcharakters.

¹⁷⁷ Für Häfner sagt der Wechsel im Stil nichts über die *Herkunft* des „Fremdartigen“ aus, „sondern nur etwas über seine Andersartigkeit“ (Häfner 2000, 47), somit ist durch diesen Stilwechsel die Kenntlichmachung eines Zitates für die Adressaten nicht von vornherein gewährleistet. Dieser Einwand ist sicherlich berechtigt und zu beachten, macht letztlich jedoch nur die mehr oder weniger begründeten Vermutungen der Erkennbarkeit eines Zitates deutlich. Der streng adressatenorientierte Zugang garantiert zwar ein hohes Maß an Sicherheit bei der Feststellung von Zitaten, allerdings um den Preis „einer Minimalisierung des in Frage kommenden Bestandes“ (ebd. 47f.). Die sprachliche Hervorhebung ist gegebenenfalls ein zusätzliches Erkennungsmerkmal, kann für sich allein aber das Vorliegen eines Zitates nicht begründen. In den beiden zu betrachtenden Stellen des Römerbriefes in dieser Kategorie finden wir Partikel, welche auf die Zitatform zumindest implizit hinweisen.

¹⁷⁸ Die in Röm 9:7 enthaltene, aus Gen 21:12 entnommene Anrede mit *κληθήσεται σοι* ist im neuen Kontext ohne Bezug, so dass deutlich wird, dass der Text einem anderen Zusammenhang entnommen wurde. In Röm 10:18 wird dem seit Vers 14 geführten, an der mündlichen Rede orientierten Stil der Diatribe (kurze, kettenartige Fragen [V. 14], Einschränkungen [V. 16] und Schlussfolgerungen [V. 17] sowie Selbsteinwände [V. 18a]; die beiden kurzen Zitate n V. 15b und V. 16b sind jeweils ausdrücklich eingeleitet) durch das Zitat der Stil eines Parallelismus membrorum (zweizeiliger Aufbau, bewusste Variation der Wortwahl bei identischem Inhalt) angehängt (vgl. Koch 1986, 14). In Röm 11:33-36 liegt ein von Paulus selbst gestalteter hymnenartiger Abschluss von Röm 9-11 vor. Der Stil macht die Einfügung einer Zitateinleitung praktisch unmöglich. Der Zitatcharakter wird höchstens mit *γάρ* angedeutet. Die stilistische Differenz ist nicht sehr groß, aber vorhanden: „Beide Verse heben sich durch die Frageform, das dreimalige *τίς* und die parallele Zeilenstruktur von V 33 und besonders von V 36 ab“ (Koch 1986, 14). Nachdem in Röm 12:19 ein eindeutig eingeleitetes Zitat vorliegt, hätte eine erneute Einleitung für V. 20 schwerfällig gewirkt und auch der Funktion des Zitates als direkt gültige Weisung widersprochen. Dennoch sind beide Verse nicht als ein einziges Zitat (Zitatkombination) zu werten. Das Zitat in 12:19 wird durch das eingefügte *λέγει κύριος* abgeschlossen, und der Neuansatz in Vers 20 wird durch *ἀλλά* angedeutet.

¹⁷⁹ Der Formulierung „wörtlich“ fallen im Röm aus heutiger Sicht mehrere Stellen zum Opfer. Im Vergleich zu NA²⁷ betrifft dies Röm 2:6; 3:20; 9:20; 11:2 und 12:17. Dieses Kriterium muss allerdings vorhanden sein, da es sonst bei der Betrachtung der paulinischen Zitierweise zu Fehlinterpretationen kommen könnte. Aus heutiger Sicht ist dieses Kriterium „wörtlich“ angesichts der Problematik der Textvorlage (vgl. Punkt 4) jedoch fragwürdig.

¹⁸⁰ „Als Orientierungsrahmen [kann] folgende Überlegung dienen: Wird mindestens ein vollständiger, mit dem atl Wortlaut übereinstimmender Satz geboten, darf von einem bewußten Zitat gesprochen werden“ (Häfner 2000, 49). Alles, was unterhalb dieser Satzebene liegt (Ausnahme: Spruchweisheiten) wird im Normalfall als Anspielung behandelt (ebd. 51). Vgl. zu diesem Kriterium der Satzeshänge auch das 3. Kriterium, das auf einen bereits ausdrücklich zitierten Schriftbezug im unmittelbaren Kontext anspricht.

„Eine allgemeingültige Regel aufzustellen, ist unmöglich“, urteilt Häfner (2000, 49) treffend. Dennoch werden die dargestellten Kriterien den Anforderungen speziell für den Römerbrief am ehesten gerecht. Durch diese speziell auf den Römerbrief angewandten Kriterien kann eine breitere Masse von Schriftbezügen beachtet und analysiert werden, die einer unnötig verallgemeinerten Regel zum Opfer fallen würden. Diese bewusst verbreiterte Anzahl von Zitaten liefert keineswegs fragwürdige bzw. zweifelhafte Ergebnisse, da sie stets mehrfach abgesichert wurden und so in erheblicherem Maße einerseits die Erkennbarkeit durch den Leser, andererseits die Zitatabsicht durch den Autor bedingen.

Somit ergibt sich: ungekennzeichnete Schriftbezüge¹⁸¹ können dann als Zitat gelten, (1) wenn sie wörtlich den atl. Text wiedergeben und dabei die Satzebene nicht unterschreiten. Diese grundlegende Feststellung muss, um wirklich sicher zu gehen durch ein weiteres Merkmal gekennzeichnet sein: entweder das Zitieren des Textes im unmittelbaren Kontext oder durch eine einleitende Partikel als sprachliche Hervorhebung (vgl. Röm 10:13). Ungekennzeichnete Schriftbezüge gelten dann weiter als Zitat, (2) wenn syntaktische und/oder stilistische Abweichungen im neuen Kontext deutlich sind und wenn sie zusätzlich zu dieser Unebenheit sprachlich durch eine Partikel hervorgehoben werden.

Aufgrund dieser speziell für den Römerbrief dargestellten Definition ergeben sich neunundvierzig zu behandelnde Schriftbezüge, deren Verwendung im Folgenden anhand unterschiedlicher Ordnungskriterien erfolgen soll.

3.3 Einleitungsformulierungen

Eine Einleitungsformulierung dient „in der Regel dazu, die argumentative Funktion eines Zitates im Kontext zu kennzeichnen“ (Theobald 2000, 83). Für den Leser wird der übernommene Wortlaut damit eindeutig als solcher gekennzeichnet.

Das eindeutigste Mittel zur Kennzeichnung eines Zitates war sowohl in der jüdischen wie in der hellenistischen Literatur die Verwendung klar erkennbarer Einleitungsformulierungen. Doch wirkte sich ein allzu häufiger Gebrauch derartiger Zitateinleitungen störend auf den Gesamtverlauf der Darstellungen aus. Deshalb wurde im hellenistischen Bereich vielfach versucht, die Einleitungswendungen so zu formulieren, daß sie sich möglichst glatt in den Zusammenhang einfügen, oder es wurde nur beiläufig auf den Zitatcharakter hingewiesen. (Koch 1986, 12)

Wenn der Verfasser das Zitat als bekannt voraussetzen konnte, wurde zum Teil auch ganz auf eine solche Einleitung bzw. Andeutung verzichtet, besonders dann, wenn es durch das Zitat zu stilistischen und sprachlichen Differenzen zum Kontext kam (ebd.). Die Auslassung der Einleitungsformulierung finden wir vor allem in der nichtjüdischen, hellenistischen Literatur¹⁸²; im jüdischen Bereich dagegen kann dies nur in geringerem Umfang

¹⁸¹ Punkt 3-6 der oben aufgelisteten Kriterien.

¹⁸² Dies finden wir beispielsweise für die zahllosen Homer-Zitate. Ein Prosazitat ohne entsprechende Einleitungsformulierung finden wir bei Epiktet, *Dissertationes* I 4,24 (ein Zitat aus Plato, *Crito* 43D).

nachgewiesen werden. Eine solche Auslassung findet sich gelegentlich bei Philo¹⁸³, vereinzelt in den Schriften von Qumran¹⁸⁴ und praktisch überhaupt nicht in der rabbinischen Literatur¹⁸⁵. Für Paulus dagegen ist durchaus damit zu rechnen, dass er die Einleitungsformulierung weglässt¹⁸⁶.

Der Römerbrief weist den intensivsten Schriftgebrauch unter allen Paulusbriefen auf¹⁸⁷. Mit insgesamt neunundvierzig Zitaten hebt er sich deutlich von den anderen Paulusbriefen ab¹⁸⁸. Dreiundvierzig explizit durch Einleitungsformulierungen gekennzeichnete¹⁸⁹ und sechs anderweitig markierte Zitate bilden den Schriftgebrauch des Paulus anhand der zuvor genannten Kriterien.

Ein Überblick über die Einleitungsformulierungen ergibt folgendes Bild:

- Die Formulierungen, die am meisten Verwendung finden, erweisen sich an 21 der 43 explizit formulierten Stellen als Variationen aus λέγειν¹⁹⁰ bzw. ὁ λόγος:

¹⁸³ Wobei bei Philo der Zitatcharakter auch in diesen Fällen ohne weiteres deutlich zu erkennen ist; vgl. z.B. Philo, *Leg.* 1.8, Colson: hier wird das Zitat aus Gen 49:15 lediglich durch ein eingefügtes γάρ hervorgehoben; ebenso in *Leg.* 2.106 mit Gen 3:1. In *Leg.* 3.9 ist dagegen οὐχ ὁρᾶς ὅτι als frei formulierte Zitateinleitung anzusehen. Speziell zu Philo als Interpret der Schriften Israel vgl. Borgen (2003).

¹⁸⁴ Eindeutig ohne jede Einleitungsformulierung ist bei den 40 Schriftziten in CD, 1QS und 1QM lediglich die Anführung von Num 21:18 in CD VI, 3. Doch geht dieses Zitat eines vorgegebenen Textes aus der harten Wortfolge und der folgenden Interpretation hinreichend deutlich hervor. Gelegentlich ist die Grenze zwischen freier Zitateinleitung und Zitierung ohne Einleitung fließend; vgl. CD IV, 21 (Lohse 1971, 75, 77).

¹⁸⁵ Vgl. hierzu Bonsirven 1939, 27f.

¹⁸⁶ Dies wird durch den Vergleich ein und desselben zitierten Schriftwortes sowohl mit als auch ohne eine ausdrückliche Einleitung deutlich. So findet sich Hab 2:4 in Röm 1:17 eindeutig eingeleitet, in Gal 3:11 dagegen ohne ausdrückliche Zitateinleitung.

¹⁸⁷ Auf die Unterschiedlichkeit der Schriftverwendung in den einzelnen Paulusbriefen hat bereits Harnack 1928, 124-141 hingewiesen. Der Versuch Harnacks, den Gebrauch der Schriftverwendung in den sogenannten „großen“ Briefen als untypisch anzusehen, ist mit Recht abgelehnt worden. Neuere Ansätze erklären diese unterschiedliche Dichte der Zitate in den einzelnen Briefen mit der jeweiligen Briefsituation, Intention und Leserschaft (vgl. Longenecker 1995, 105ff., 112).

Aber nicht nur im *Corpus Paulinum* kann man eine unterschiedlich starke Verwendung der Schrift nachweisen, sondern auch innerhalb einzelner Briefe bis hin zu bestimmten Abschnitten. Paulus verwendet dabei nicht alle Bücher der Schrift, sondern gebraucht unterschiedlich oft einzelne Bücher, ja sogar Schriftabschnitte und einzelne Texte (vgl. hierzu weiter unten Punkt 3.4 und 3.5).

¹⁸⁸ Eine Aufstellung der Schriftzitate liefert neben Koch 1986, 21ff. auch Michel 1972, 12f. und Ellis 1981, 150-152. Die folgende Auflistung orientiert sich im Wesentlichen an den Angaben von NA²⁷ (und zwar den kursiv gesetzten Textteilen und den dazugehörigen kursiven Stellenangaben sowie dem Stellenregister IV. „Loci citati vel allegati“, 770-800). Abweichend von NA²⁷ wird als Zitat gewertet: Röm 4:22 (vgl. Punkt 3.2). Umgekehrt sind Röm 2:6; 9:20 und 11:2 nicht als Zitate aufgenommen, da sie den oben genannten Kriterien eines Zitates nicht gerecht werden.

¹⁸⁹ In Übereinstimmung mit Koch 1986, 21f. und Theobald 2000, 83.

¹⁹⁰ Die häufige Verwendung von λέγειν bzw. φησί oder אמר als Einleitungsformulierung ist im Blick auf die jüdische und außerjüdische Literatur nicht überraschend. Hier bilden diese sogar die überwiegende Zahl der Zitateinführungen. Bei der Verwendung dieser Formel lassen sich somit zahlreiche Parallelen sowohl aus jüdischer als auch aus hellenistischer Literatur anführen; vgl. Philo mit der Verwendung von: „ὁ δὲ Μωϋσῆς φησιν“ in: *Leg.* 2.34; Qumran mit „וַיֹּמַשׁ אָמַר“ in: CD V, 8 und „כִּאֲשֶׁר אָמַר“ in: CD VII, 8; VII, 14 und ähnlich in 1QpHab VI, 2 um nur wenige zu nennen.

- ἡ γραφή λέγει (λέγει γάρ ἡ γραφή)¹⁹¹: 4:3; 9:17; 10:11; 11:2¹⁹², 4 (τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός)
 - ὁ νόμος ἔλεγεν: 7:7
 - mit Verwendung bestimmter Sprecher¹⁹³: Δαυὶδ λέγει: 4:6; 11:9; τῷ Μωϋσῆι λέγει: 9:15; Μωϋσῆς λέγει: 10:19; ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει: 9:25f.; Ἡσαΐας λέγει: 10:16, 20¹⁹⁴, 21; 15:12; ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει: 10:6-8¹⁹⁵
 - κατὰ τὸ εἰρημένον: 4:18
 - ἐρρέθη . . . ὅτι: 9:12
 - πάλιν λέγει: 15:10
 - sonstige Verwendung: ἐπαγγελίας γάρ ὁ λόγος οὗτος: 9:9
 - λέγει bzw. ὁ λόγος ist dabei in einer frei gestalteten Zitateinleitung einbezogen: 13:9B¹⁹⁶
- An 18 Stellen findet sich γράφειν¹⁹⁷. Der formelhaft ausgesprochene Gebrauch¹⁹⁸ von γέγραπται¹⁹⁹ erscheint dabei insgesamt 16mal²⁰⁰:

In der Mischna ist dagegen die Angabe des Verfassers offenbar kaum verbreitet; vgl. hierzu W. Bacher 1965, 5f. Strack-Billerbeck nennt als Einleitungsformulierung (bezeichnender Weise im Einklang mit dem rabbinischen Inspirationsverständnis): „Dies ist es, was der heilige Geist durch den u. den gesagt hat“, bzw. „Dies ist es, was die Schrift im heiligen Geist durch den u. den gesagt hat“ (Str-B 4/1:443), vgl. die erste Formel auch in passivischem Gebrauch.

¹⁹¹ Die Schrift spricht als die lebendige Stimme Gottes; besonders deutlich zu erkennen in: 9:17; 10:11; 11:2.

¹⁹² Die Einleitungsformulierung für das Zitat in Röm 11:3 findet sich bereits in Vers 2. Dies ist nicht zu verwechseln mit dem ungekennzeichneten Schriftbezug in Vers 2, der allerdings in dieser Untersuchung nicht berücksichtigt wird (vgl. hierzu Punkt 3.2). Vgl. E. E. Ellis zu dieser Formulierung: „They locate the citation with reference to the book or writer or, less frequently, the story (‘in Elijah,’ Rom. 11,2 . . .)“ (1978, 148).

¹⁹³ Die Verfasserangabe ist in der Mischna kaum geläufig; vgl. Bacher 1965, 5f.

¹⁹⁴ Paulus nennt in Röm 10:20 mit Jesaja den Namen des atl. Schriftstellers und qualifiziert dessen Sprechen näher „als Wagnis“ (Plümacher 1980, 6:20). Vgl. hierzu auch Röm 9:27, wo Paulus das Reden des Jesajas als „besonders intensives Reden“ (κράζειν; ebd.) bezeichnet – „Jesaja aber ruft aus . . .“

¹⁹⁵ R. N. Longenecker schreibt über diese Form der Zitateinleitung: „The most varied of the introductory formulae is the one to Deut. 30:12-14 in Rom. 10:6-8 . . . And its variation is particularly noticeable since it occurs between the rather conventional formula of Rom. 10:5 and those of Rom. 10:11f. It may be that by such an introduction Paul was endeavoring more to alert us to a proverbial employment of biblical language than to identify a biblical quotation“ (1995, 114). Vgl. zu dieser Einleitungsformulierung die rhetorische Funktion der Personifikation in der genauen Zitatanalyse unter Punkt 5.2.

¹⁹⁶ Die hellenistische Literatur war im Vergleich mit der jüdischen mehr um stilistische Variationen der Zitateinführungen und um Integration der Zitate in die fortlaufende Darstellung bemüht. Überall dort, wo es sich in der jüdischen Literatur nicht um den Niederschlag einer rein schulmäßigen Exegese mit jeweils fester exegetischer Terminologie handelt, finden sich freie Zitateinleitungen. In den pescher-Kommentaren von Qumran und der rabbinischen Literatur finden sich dagegen so gut wie keine freie Einleitungsformulierungen.

¹⁹⁷ Die Häufigkeit dieses Gebrauchs bei Paulus ist auffällig, insbesondere die breite Verwendung des formelhaften γέγραπται. In der außerjüdischen Literatur begegnet uns γράφειν als Zitateinleitung ausgesprochen selten. D.-A. Koch nennt vereinzelte Zitateinleitungen mit γράφειν bei Plutarch (1986, 29).

- καθὼς γέγραπται: 1:17; 2:24 (nachgestellt); 3:4; 9:13, 33²⁰¹; 10:15; 11:8, 26f.²⁰²; 15:9
- καθὼς γέγραπται ὅτι: 3:10-18; 4:17; 8:36
- ἀλλὰ καθὼς γέγραπται: 15:3, 21
- = davon wiederum 14mal mit: [ἀλλὰ] καθὼς γέγραπται [ὅτι]
- γέγραπται γάρ: 12:19 (+ am Ende als Ausleitung noch λέγει κύριος²⁰³); 14:11
- unter Angabe des Verfassers (Moses): Μωϋσῆς γὰρ γράφει 10:5
- sonstige Verwendung von γράφειν ist auf ἐγράφη in 4:23 begrenzt²⁰⁴
- Weitere Zitatkennzeichnungen finden sich mit rein technischer Funktion bei:
 - πάλιν 15:11 (in einer Zitateinreihung zwischen 15:10 und 12)
 - τὸ und dem Zitat nachgestellt: καὶ εἶ τις ἑτέρα ἐντολή 13:9A²⁰⁵ (vgl. auch 13:9B)
- In einigen Verwendungen tritt deutlicher der inhaltliche Moment hervor²⁰⁶:

¹⁹⁸ Diese Formelhaftigkeit von γέγραπται zeigt sich daran, dass uns γέγραπται in keiner von Paulus frei formulierten Zitateinleitung begegnet. In Röm 4:23 liegt eine nicht formelhaft gestaltete Zitateinleitung mit γράφειν vor (jedoch nicht mit γέγραπται).

¹⁹⁹ E. Plümacher bezeichnet γέγραπται als eine bestätigende bzw. verstärkend argumentierende Einleitungsformulierung (Plümacher 1980, 6:10).

²⁰⁰ Das formelhaft von Paulus verwendete γέγραπται bzw. כְּתוּב ist in der jüdischen Literatur durchaus geläufig. Bereits in 4 Reg 14:6 (= 2 Kön) erscheint ein καθὼς γέγραπται als Wiedergabe von כְּתוּב. Auch wenn in den Schriften von Qumran die Verwendung von כְּתוּב deutlich gegenüber כְּתוּב dominiert, so ist es doch relativ stark verbreitet. Philo kennt die Verwendung dieser Formel, gebraucht sie jedoch ausgesprochen selten, vermutlich unter dem Einfluss griechischer Stiltradition. In der griechischen Übersetzung von Theodotion (Dan 9:13) taucht das γέγραπται auf, ebenso bei Josephus (*Contra Apionem* 1.154) und in Qumran (1 QS VIII, 14; CD VII, 19; u.a.; vgl. Fitzmyer 1993, 264).

²⁰¹ Diese Einleitungsformulierung in Röm 9:33 kann auch auf eine beabsichtigte Nebenbedeutung in dieser Schriftstelle hinweisen; in dem die wörtliche Zitatwiedergabe durch eine spezielle und richtige *Interpretation* der Schrift abgelöst bzw. ergänzt wird; vgl. auch Röm 11:26.

²⁰² Vgl. vorherige Fußnote.

²⁰³ „Diese Erweiterung dient der Verstärkung der Zitataussage, die so ausdrücklich als direkte Gottesrede bezeichnet wird“ (Koch 1986, 139). Es trennt die Zitate von Dtn 32:35 (in Vers 19) und Spr 25:21f (in Vers 20) voneinander und gibt durch diese Erweiterung dem kurzen Schriftwort in Vers 19b gegenüber dem wesentlich breiteren Zitat in Vers 20 ein stärkeres Gewicht (vgl. ebd. 246). Anders beurteilt E. E. Ellis die Zufügung von λέγει κύριος; er nennt insgesamt 9 solcher Schriftzitate, die eine gemeinsame Herkunft haben und zwar aus dem Bereich der urchristlichen Prophetie, die sich – auch in ihrem Umgang mit der Schrift – der Formensprache der atl. Prophetie bedient habe. Da allen Zitaten eine ausdrückliche Zitateinleitung vorausgeht, sei diese Zufügung „apparently without any reason“ (Ellis 1978, 186). Nur eine Sammlung der Zitate in der frühchristlichen Kirche, die dann Paulus von dort übernommen hätte (in Anlehnung an Dodd), würde eine solche Zufügung rechtfertigen. Sicher ist jedoch, dass die Ergänzung an dieser Stelle eine Verstärkung von Vers 19 darstellt.

²⁰⁴ Zitatausleitungsformeln, welche die Zielrichtung des Zitates angeben, finden wir im Neuen Testament nur bei Paulus; vgl. Röm 4:23f: „οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον (Zitat aus Gen 15:6) ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς“; ähnlich auch in Röm 15:4 (anders dagegen die Ausleitung in 12:19). Im Frühjudentum findet sich eine entsprechende Parallele bei Philo, *Migr.* 110.

²⁰⁵ Vgl. Stanley 1992, 6, der dieses Zitat in Röm 13:9A zu den Stellen mit „spezifisch interpretativen Kommentaren“ zählt.

²⁰⁶ In der Zitatkette von Röm 9:25-29 empfahl sich eine Abwechslung der Sprachge-

- Ἡσαΐαι κράζει: 9:27f.
- καθὼς προεΐρηκεν Ἡσαΐας: 9:29
- Ohne eine explizite Einleitungsformulierung versehen sind folgende Zitate in: 4:22; 9:7; 10:13; 10:18; 11:34f.; 12:20.

Es fällt auf, dass Paulus mit über 87% den Großteil seiner Zitate einleitet (43 der 49 Zitate). Dabei greift er hauptsächlich auf λέγειν (48%) – überwiegend auch in der jüdischen und hellenistischen Literatur verwendet – und γράφειν (41%) – selten in der hellenistischen Literatur zu finden – bzw. auf Varianten dieser Worte zurück. Der hohe Gebrauch von καθὼς γέγραπται mit über einem Drittel (so bei 16 der 43 gekennzeichneten Schriftbezüge – 37%), welches in der jüdischen Literatur ebenfalls durchaus geläufig war, ist zunächst auffällig. Vereinzelt lässt Paulus die Einleitung des Zitates aus bzw. ist darum bemüht, sie in die fortlaufende Darstellung zu integrieren (vgl. die Kennzeichnung in rein technischer Funktion bzw. unter Verwendung inhaltlicher Momente). Diese Integration findet sich in ähnlicher Weise verstärkt in der hellenistischen Literatur, wobei demgegenüber die rabbinische Literatur solche stilistischen Varianten der Einleitung nicht gebraucht.

Im Vergleich der paulinischen mit den zeitgenössischen Einleitungsformulierungen ergeben sich sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede: Kam λέγειν sowohl in jüdischer wie außerjüdischer Literatur vor, begegnet uns γράφειν dagegen fast ausschließlich in der jüdischen Tradition. Die Verwendung des absolut gebrauchten γέγραπται ebenso wie eine Zitateinleitung mit λέγει ἢ γραφή setzt voraus, dass es eine bestimmte schriftliche Aufzeichnung gab, die für Verfasser und Leser als „Schrift“ galt und daher nicht mehr näher bezeichnet werden musste. Diese rein technische Verwendung des Paulus verweist formelhaft auf die Bezeichnung der „heiligen Schriften“ des Judentums.

„Von den Zitateinführungen der Mischna unterscheidet sich Paulus durch das fast völlige Fehlen der dort besonders häufigen Einleitungswendung שנאמר²⁰⁷ (lediglich in Röm 9,12b begegnet uns ἐρέθη). Völlig ohne Entsprechung bei Paulus ist dagegen eine technische Formel wie תלמוד לדמר²⁰⁸“ (Koch 1986, 31). In der Mischna fehlt umgekehrt die bei Paulus an vielen Stellen vorkommende Angabe des Verfassers bzw. Sprechers des zitierten Schriftwortes.

Gegenüber den Schriften von Qumran ist bemerkenswert, dass bei Paulus nirgends explizit Gott namentlich als Sprecher – im Sinne von θεός λέγει – genannt wird, obwohl er genügend Stellen zitiert, in denen Gott als Sprecher in Erscheinung tritt²⁰⁹. Er scheint diese

staltung innerhalb der Zitateinleitungen durch unterschiedliche Wortwahl.

²⁰⁷ שנאמר = Ableitung bzw. Erweiterung von אמר: „sagen“, „Rede“, „Spruch.“ Mit dem Präfix im Sinne von „erneut sagen“ „und wieder sagt . . .“, bzw. „zweiter Spruch“, „zweite Rede.“

²⁰⁸ תלמוד לדמר wird von W. Bacher übersetzt. Die Wendung besagt: „es liegt eine Lehre (eine Belehrung) der Schrift in dem, was sie sagt“ und „leitet das den Gegenstand der Auslegung oder der exegetischen Deduction bildende Textwort ein“ (Bacher 1965, 200).

²⁰⁹ Vgl. Röm 4:17; 9:9, 13, 15, 17, 25, 33; 10:19, 20, 21; 11:4; 12:19; 14:11. In 12:19 fügt Paulus

Formulierung zu umgehen, was keine beabsichtigte Relativierung der Autorität der angeführten Zitate darstellt²¹⁰. Für den Apostel steht offenbar die Schrift als vorgegebener Text im Vordergrund – als die bekannte und autoritativ anerkannte Größe für ihn und seine Empfänger²¹¹. Umgekehrt fehlt in Qumran eine Entsprechung zur Zitateinleitung durch λέγει ἡ γραφή.

Bei Paulus kommen die im Frühjudentum geläufigen Elemente²¹² klar zu Tage, wobei er die hellenistische Einleitungstradition nicht unbeachtet lässt²¹³. Der Apostel versucht gelegentlich, in Anlehnung an die hellenistische Literatur, die Formulierung in die fortlaufende Darstellung zu integrieren, was sich so in der jüdischen Literatur nur außerhalb einer schulmäßigen Exegese²¹⁴ finden lässt. Paulus ist demnach darum bemüht, seine Zitate im Rahmen des „allgemein Bekannten und Anerkannten“ kenntlich zu machen, ohne auf bestimmte Besonderheiten zurückzugreifen. Die technische Verwendung des formelhaften καθὼς γέγραπται für die Bezeichnung der „heiligen Schriften“ des Judentums findet sich so durchaus in jüdischer Literatur. „Im Unterschied zum Neuen Testament und vor allem zu Paulus, wo der Aspekt der Schriftlichkeit des Zitierten überwiegt, neigt das Judentum allerdings dazu, Zitate eher als ‚Gesprochenes‘ einzuführen In beiden Bereichen findet sich freilich auch die Verbindung beider Aspekte in einer Formel, wenn nämlich, wie z.B. in Röm 10:11; . . . , die Schrift spricht“ (Plümacher 1980, 6:11). Einen offenkundigen Zusammenhang zwischen der Art der Einführung eines Zitates und der Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Wortlaut bzw. der Technik der Schriftargumentation gibt es jedoch nicht (vgl. Schnabel 2000b, 222).

3.4 Die wechselnde Dichte der Zitate im Römerbrief

Die wechselnde Dichte der Zitate in den verschiedenen Teilen des Briefes ist auffällig und im Blick auf die Funktionalität des paulinischen Schriftgebrauchs aufschlussreich. Folgendes Bild ergibt die Betrachtung des Römerbriefes: Kap. 5-8 mit ihren zwei Zitaten (7:7 und 8:36) und damit der geringsten Dichte, stehen Kap. 9-11 mit 26 Zitaten gegenüber, in welchen die Schrift eine überragende Rolle in der paulinischen Argumentationsweise spielt. In Kap. 1-3

sogar λέγει κύριος am Ende des Zitates hinzu.

²¹⁰ Vgl. in Übereinstimmung mit Koch 1986, 32.

²¹¹ Vgl. hierzu *Exkurs I*: Der Hintergrund des Briefes aus Sicht des Autors.

²¹² Spezielle charakteristische Merkmale der später so bezeichneten rabbinischen und der in Qumran entwickelten Exegese fehlen, trotz der ansonsten vorhandenen Übereinstimmung innerhalb der Einleitungsformulierungen zwischen Paulus und der frühjüdischen Exegese.

²¹³ Im Vergleich zu Philo und der hellenistischen Literatur insgesamt ist das „fast völlige Fehlen des unpersönlichen φησί“ (Koch 1986, 32) bei Paulus bemerkenswert.

²¹⁴ Unter schulmäßiger Exegese jüdischer Literatur wird eine Exegese verstanden, welche die Verwendung einer feststehenden exegetischen Terminologie vorschreibt, nicht „wie in den Pescher-Kommentaren von Qumran und der rabbinischen Literatur weithin“ (Koch 1986, 28).

finden sich vier Zitate, in Kap. 4 sechs Schriftbezüge und in der Paränese oder *exhortatio* in Röm 12:1-15:13 finden sich elf Schriftzitate. Diese relativ hohe Zahl innerhalb der *exhortatio* ist vor allem durch die Schlusskatene 15:9-12 bedingt, „welche die vorangehenden Mahnungen in die übergeordnete ökumenische Perspektive des Briefs (Juden – Heidenvölker) einbindet“ (Theobald 2000, 84). Ein Jesaja-Zitat aus dem 52. Kapitel steht im Zentrum der thematisierten Reisepläne und bildet in Röm 15:21 den Abschluss der Schriftargumentation.

Im Blick auf die Verteilung der Zitate im Römerbrief schreibt K. Haacker: „A closer look at the distribution of quotations within the letter can lead to additional insights. There are chapters in Romans with no quotation at all (chapters 5, 6, and 16), and chapters with only one quotation (see Rom. 1:17; 2:24; 7:7; 8:36; . . . 14:11)“ (Haacker 2003a, 98). Im 13. Kapitel enthält Vers 9 zwei Zitate, ohne dass es sich dabei um eine Zitatkette oder Zitatkombination bzw. ein Mischzitat handelt; ebenfalls zwei Zitate erscheinen in Römer 12 (Vers 19, 20).

Der Schwerpunkt der Schriftargumentation ist im Römerbrief mit den theologischen Hauptthemen des Briefes verwoben. Haacker formuliert dies wie folgt: „The main topics concerned are the message of justification by faith alone and Paul’s reflection about Israel“ (ebd.). Diese „Reflektion über Israel“ findet sich in Kap. 9-11 und die Darlegung der „Rechtfertigung allein durch Glauben“ in 3:21-4:25. Einen zusätzlichen Schwerpunkt der Schriftargumentation finden wir in Röm 15:1-13, dem Höhepunkt und Ziel des Abschnittes 14:1-15:13.

Paulus zitiert somit das AT auf verschiedene Weise: zum einen als isolierte Bibelzitate, zum anderen in Verwendung mehrerer Bibelzitate in einem engen Kontext, je nach Thema, Funktion und Technik der Schriftargumentation (vgl. Schnabel 2000b, 223). Dabei wird innerhalb der zwei großen Hauptthemen des Briefes mit einer Fülle von Schriftziten argumentiert. Bei den umstrittenen Themen²¹⁵ seines Schreibens, wo er sich mit Juden und Judaisten auseinandersetzt oder sonst Anlass sieht, sein Evangelium von Jesus Christus zu entfalten, rekurriert der Apostel auf die Schrift und gebraucht sie für seine theologische Argumentation²¹⁶.

²¹⁵ Die Schriftzitate scheinen durch die Konzentration auf die Themenschwerpunkte des Römerbriefes die Argumentation des Apostels zu stützen. In welcher genauen Funktion, ob schriftbegründend bzw. – auslegend, kann aus der unterschiedlichen Dichte der Zitate nicht ohne weiteres geschlussfolgert werden. Unter Verweis auf den auslegungsgeschichtlichen Konsens (vgl. Punkt 2) kann eine bestätigende Funktion zunächst angenommen werden, die im weiteren Verlauf der Arbeit (Punkt 5.2) allerdings einer genauen Untersuchung standhalten muss.

²¹⁶ Vgl. hierzu Plümacher, der innerhalb der theologischen Argumentation den Aspekt der Gemeindeerbauung durch den Apostel betont: „In Röm 15,4 z.B. werden die Briefempfänger zur Stärkung ihrer Hoffnung gerade auch auf die Tröstungen der Schrift verwiesen“ (1980, 6:17).

Die rhetorisch analytische Struktur des Römerbriefes²¹⁷ zeigt diese Argumentationsweise: Gottes Gerechtigkeit – gegenüber allen Menschen, durch den Glauben an Jesus allgemein und speziell gegenüber den Juden, im Blick auf ihren Unglauben und

²¹⁷ Eine Gliederung des Römerbriefes anhand der Kriterien der rhetorischen Analyse ergibt folgendes Bild (in Anlehnung an Hellholm 2001, 123-151):

| | | |
|---|------------------|---|
| 1: | 1-7 | Präskript |
| 1: | 8- | Briefhauptteil (τάξις / <i>dispositio</i>) |
| 15: | 33 | |
| 1: | 8-15 | Einleitung (προόμιον / <i>exordium</i>) |
| 1: | 16-17 | Ankündigung des Beweisziels (πρόθεσις / <i>propositio</i>) |
| 1: | 18- | Beweisführung (πίστις / <i>argumentatio</i>) Teil 1: <i>probatio</i> |
| 11: | 36 | Die überwiegend theoretisch-theologische Behandlung des Themas |
| 1: | 18- | <i>thesis</i> / generelle Behandlung (<i>quaestio infinita</i>): Gottes Gerechtigkeit |
| 8: | 39 | für alle Menschen durch den Glauben an Jesus Christus |
| | 1: 18- | Widerlegung der gegnerischen Argumente (προκατάληψις / <i>confutatio</i> oder |
| | 3: 20 | <i>refutatio</i>): die Notwendigkeit von Gottes Gerechtigkeit für Juden und Heiden, da beide, in Folge des Zornes Gottes, unter der Macht der Sünde stehen |
| [Die Argumente zu widerlegen deshalb, da Paulus zunächst begründen muss, warum die Menschen Gottes Gerechtigkeit NUR durch den Glauben an Jesus Christus empfangen können und nicht auf einem anderen Weg – weder Heiden noch Juden. Nicht die Abstammung (als Nachkomme Abrahams), noch das Gesetz (2. Argumentationslinie) reichen aus, um die Gerechtigkeit Gottes zu erlangen. Wenn Paulus hier die Schuld der Juden aufzeigt, dann trifft das Gesagte erst recht auch auf die Heiden zu. Die paulinische These vom Zorn Gottes zeigt am deutlichsten die NICHT-Gerechtigkeit (Ungerechtigkeit) aller Menschen vor Gott. „Nach jüdischer Auffassung ist Gottes ‘Zorn’ eine Reaktion gegen heidnische Sünden, während Israel selbst nur ‘gezüchtigt’ wird“ (Michel 1978, 113); vgl. hierzu die Weisheit Salomos 11:9f.; 12:22. „Israel steht also unter einer anderen Norm als das Heidentum“ (ebd.). Dies gilt es für Paulus zunächst zu widerlegen.] | | |
| • 1:19 – 2:11: Anklage an die Heiden (1:19-32) und die Juden (2:1-11). | | |
| • 2:12 – 3:8: Anklagen in Bezug auf das Gesetz im Einzelnen: Das Gesetz betrifft alle Menschen (2:12-24); die περιτομή betrifft alle Menschen (2:25-29); in Römer 3:1-8 geht Paulus auf die wahrscheinlichen Einwände der Juden ein. | | |
| • Zusammenfassung der <i>refutatio</i> : die Schuld aller Menschen vor Gott (3:9-20). | | |
| | 3: 21- | positive Beweisführung (Beweisführung im engeren Sinn βεβαίωσις / |
| | 8: 39 | <i>confirmatio</i>): die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus frei vom Gesetz |
| • 3:21-31: Der christologische Aspekt. | | |
| • Der Schriftbeweis: Abraham, der Stammvater Israels, wird als Beispiel des Glaubens dargestellt (4:1-25). | | |
| • Mit 5:1 – 8:39 beginnt der soteriologische Aspekt der paulinischen Beweisführung: die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Leben der Gläubigen. | | |
| 9: | 1- | <i>hypothesis</i> / spezielle Behandlung (<i>quaestio finita</i>): Gottes Gerechtigkeit |
| 11: | 36 | und Israels Unglaube und Ungehorsam |
| | 9: 1-5 | Prolog |
| | 9: 6-33 | Der Dialog betreffend der Freiheit von Gottes universaler Erwählung von Juden und Heiden |
| | 10: 1-21 | Die Halsstarrigkeit der Rebellion Israels gegen Gott |
| | 11: 1-32 | Das Wunder der endzeitlichen Erlösung Israels |
| | 11: 33-36 | Doxologie über die verwunderlichen/wunderbaren Wege Gottes |
| 12: | 1- | Beweisführung Teil 2: <i>exhortatio</i> |
| 15: | 13 | Die überwiegend praktisch-ethische Anwendung des Themas |
| (Die <i>exhortatio</i> ist sicherlich kein Bestandteil einer klassisch-rhetorischen Kategorie, dient aber als eine doch nötige Beachtung des unterschiedlichen Sprechaktcharakters. In einem antiken Briefformular ist sie sicherlich zu erwarten bzw. nichts außergewöhnliches). | | |
| 15: | 14-33 | Schlussstück des Hauptteils (ἐπίλογος / <i>conclusio</i> oder <i>peroratio</i>) |
| 16: | 1-27 | Schlussstück / Postskript |

Ungehorsam – steht hier im Zentrum des Römerbriefes²¹⁸. Lohse schreibt über die Thematik des Römerbriefes:

Die vorangestellte Aussage von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als dem zentralen Inhalt des Evangeliums wird immer wieder aufgenommen und in Variationen auf die einzelnen Themenkreise angewendet. Die umfassende Gültigkeit der Rechtfertigungslehre als einzig sachgerechter Auslegung des Evangeliums wird damit deutlich herausgestellt und als die 'summa evangelii' beschrieben. (2003a, 54)

In Übereinstimmung mit R. Longenecker begründet B. Witherington die geringe Bezugnahme auf das AT in Kap. 5-8 mit der Formulierung des Evangeliums speziell für die Heiden, wohingegen Paulus bis Kap. 5 das Evangelium zunächst den Juden erklärt, „as he would render it in the synagogue“ (Witherington 2004, 20). Witherington stellt für die Kapitel 9-11 fest: „The argument here is in fact dependent on the earlier discussions in chs. 2-3 with the Jewish teacher. Some of the questions raised, for example, in 3.1-9 are fully answered only in 9.6-29“ (ebd. 238). Paulus wirft die „Israelfrage“ demnach nicht erst in Kap. 9-11 auf, sondern bringt sie in diesen Kapiteln – durch eine Fülle von Schriftbezügen gestützt – zum Abschluss. Die Bezeichnung δικαιοσύνη θεοῦ lässt das Interesse des Paulus an der „theozentrischen Vertiefung der Rechtfertigungsbotschaft“ (Theobald 2000, 208) laut werden. „Gott ist gerecht“ (3:26), auch in seiner Bundestreue gegenüber Israel (3:5; vgl. weiter 9:6 und 11:2), und hat im Tod Jesu seine eigene Identität als „Gott der Juden“ (3:29) nicht aufs Spiel gesetzt, sondern diese durch die „Vergebung der vorher geschehenen Sünden“ (3:25) vielmehr nachdrücklich unter Beweis gestellt. Gerechtigkeit Gottes impliziert demnach zweierlei: „seine Bundestreue gegenüber den Juden und sein grenzenloser Heilswillen gegenüber allen Menschen“ (ebd. 209). In diesen beiden Themenschwerpunkten greift Paulus als Stütze seiner Argumentation besonders auf die Schrift zurück.

Exkurs I: Der Hintergrund des Briefes aus Sicht des Autors

Die Frage, was den Apostel dazu bewegt haben mag bzw. warum er sich in diesem Brief genötigt sah so stark mit dem AT zu arbeiten, können wir mit der Hintergrundsituation des Autors zur Zeit der Abfassung beantworten:

Paulus schreibt den Römerbrief als einen situationsbedingten Brief während des dreimonatigen Aufenthaltes in Korinth²¹⁹ im Winter 55/56 bzw. Frühjahr 56 n. Chr.²²⁰, auf dem Hintergrund seiner Versöhnung mit der vor kurzem noch mit ihm selbst und unter sich zerstrittenen dortigen Gemeinde²²¹ und mit Blick Richtung Jerusalem²²² – einer unsicheren

²¹⁸ Vgl. hierzu Haacker 2003a, 98.

²¹⁹ Vgl. auch die Konvergenz der Angaben der Apg (19:21 und 20:2-3) mit den Angaben aus Römer 1 und 15. Der dreimonatige Aufenthalt in Achaja (wohl Korinth) wird durch die Erwähnung der Diakonin Phöbe zur Überbringung des Briefes nach Rom (16:1f.) gestützt. Sie stammte aus der Gemeinde in Kenchräa, der Hafensiedlung im Osten Korinths (vgl. Theobald 2000, 27). Auch spricht manches dafür, dass der in Röm 16:23 erwähnte Gajus, in dessen Haus Paulus den Brief schrieb, eben der Gajus von Korinth ist, den Paulus nach 1 Kor 1:14 bei seinem ersten Besuch getauft hatte.

²²⁰ Über diese Zeitangabe herrscht ein breiter Forschungskonsens; vgl. Schnelle 1999, 124f.

²²¹ Vgl. hierzu ausführlich A. Schlatter (1975, 9-16), der durch zahlreiche Parallelen zwischen dem Römerbrief und den beiden Korintherbriefen untermauert, dass der Römerbrief am Ende und auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth geschrieben wurde.

Zukunft²²³ mit vielen offenen Fragen –, sowie ferner Richtung Rom²²⁴. Der Apostel formuliert diesen Brief²²⁵ aus dem Wunsch heraus, eine persönliche Beziehung zu den römischen Christen aufzubauen²²⁶, welche die erwünschte Anerkennung seiner Autorität als „Völker-“ bzw. „Heidenapostel“ mit einschließen würde²²⁷. Der Wunsch nach einer persönlichen Beziehung bedarf (1) sowohl eines konkreten Zieles, (2) muss allerdings auch auf einer festen Grundlage ruhen. „Paulus wollte die römischen Christen für eine ehrliche apostolische Partnerschaft mit ihm dadurch gewinnen, dass er sie von seiner Sache

²²² Paulus wollte die „einst zugesagte . . . , jetzt endlich zum Abschluss gekommene Kollekte seiner heidenchristlichen Gemeinden“ (Theobald 2000, 28) der Jerusalemer Gemeinde überbringen (Röm 15:25-27; vgl. ferner bereits in 1 Kor 16:1 und 2 Kor 8:1-5). „Mit ihrer dankbaren Annahme durch die Empfänger erhoffte er sich von ihnen offensichtlich auch die volle Anerkennung der heidenchristlichen Spender als Brüder und Schwestern in Christus, d.h. ein Bekenntnis zur kirchlichen Communio von Juden und Heiden allein aufgrund des Glaubens an Christus; doch war er sich, wie die sorgenvollen Verse 15,30-32 belegen, diesbezüglich alles andere als sicher. . . . Was Paulus betrifft, so befürchtete er wohl in Jerusalem die Konfrontation mit ‚Eiferern des Gesetzes‘ gerade auch in den Reihen der Christen“ (ebd., 28f.).

²²³ Siehe Apg 20:22-24. Dazu kommt die genannte Unsicherheit über den Ausgang der Spendenaktion (Schnelle 1999, 124); vgl. Röm 15:30-32.

²²⁴ Der Wunsch des Paulus war es, über Rom hinaus auch im Westen des Reiches, in Spanien, zu missionieren (vgl. hierzu Murphy-O’Connor 1996, 323-340). Dafür wollte er die römischen Christen gewinnen und Rom als Ausgangsbasis nutzen. Hinzu kommt, dass er die Gemeinde in Rom nicht selbst gegründet, geschweige denn schon einmal besucht hatte. Röm 16 zeigt, dass Paulus trotzdem viele Leute aus der Gemeinde kannte – sei es mit Namen oder auch persönlich (zur literarischen Integrität des Römerbriefes vgl. Lohse 2003b, 37-40). Demnach spielen hier auch seine mutmaßlichen Kenntnisse über die Situation und die Menschen in der Hauptstadt eine Rolle, wenn auch eine untergeordnete. Dass Paulus hier in eine ganz konkrete Gemeindesituation hineinredet und diesen Brief in erster Linie als paränetisches Schreiben der Versöhnung, für Toleranz und Verzicht auf Verurteilung der Andersdenkenden formuliert, halte ich für unwahrscheinlich, da die Grundsatzfragen in Kap. 1-11 einen solchen Überschuss an Argumentation liefern, die in der Aufarbeitung dieser konkreten Situation nicht verbraucht würden (vgl. Theobald 2000, 37f.).

²²⁵ Der Brief galt in der Antike als das Medium, „menschliche Kontakte über Entfernung hinweg zu pflegen, aber auch anzubahnen“ (Theobald 2000, 40). Außerdem sollte sich das schriftliche Medium des Briefes, in dem der Apostel anerkanntermaßen geübt war (2 Kor 10:10), als nützlich erweisen, sein Verständnis des Evangeliums differenziert und unmissverständlich darzulegen.

²²⁶ Vgl. hierzu die von Theobald (2000, 40-42) vertretene These: „Der Römerbrief als Eröffnung einer apostolischen Partnerschaft.“

²²⁷ Dieses Nichtvorhandensein einer persönlichen Beziehung und der damit wahrscheinlich verbundenen fehlenden Anerkennung seiner Autorität durch die Christen in Rom (vgl. Theobald 2000, 41) widerspricht ebenfalls der Annahme, dass der Brief in eine konkrete Gemeindesituation sprechen würde (so wie in Bezug auf Röm 14f. oft angenommen wird; vgl. Donfried 1991). Wie sollte er die Christen in Rom zu Toleranz und Verzicht um des Anderen Willen aufrufen können, wenn er selbst keine Autorität für sie darstellte?

Durch eine aktuelle, konkret-persönliche Formulierung zu Beginn des Briefes steigert der Apostel zunächst die Attraktivität seines Briefes bei den von Angesicht an unbekanntem Lesern bzw. Zuhörern. In der antiken Rhetorik gehörte die Sympathiegewinnung und die Aufmerksamkeitserregung sowohl in die Einleitung (Röm 1:8-15) als auch in den Schlussteil des Hauptteils (Röm 15:14-33). Dadurch wurde die Konzentration der Zuhörer und ihre Aufnahmefähigkeit gesteigert (vgl. Ueding und Steinbrink 1994, 258 und 274f.). Paulus steigert die Attraktivität des Briefes nicht in erster Linie durch die Aktualität der konkreten Gemeindeermahnung, sondern durch Dank für die Gemeinde (Röm 1:8), seine Reisepläne, in die Paulus die Gemeinde mit einbindet und darin direkt anredet (Röm 1:9-10). Mit anderen Worten kündigt der Apostel seinen Besuch an und stellt sich durch das Schreiben in gewisser Weise den römischen Christen vor. Dieses gleiche Muster wiederholt sich am Ende des Briefes in Röm 15:22-32, wobei Vers 29 den Gipfel dieser Aufmerksamkeitssteigerung und Sympathiegewinnung darstellt. Da sich Paulus hierin als „Darsteller des wirklichen Lebens“ zeigt, der nichts mit dem Schauspieler als „Nachahmer des wirklichen Lebens“ zu tun hat (vgl. Cicero, *De oratore* 3.214 über die Glaubwürdigkeit des Redners), hebt er seine Glaubwürdigkeit gegenüber seinen Lesern hervor.

überzeugte“ (Theobald 2000, 41). Ziel dieser apostolischen Partnerschaft war das „Geleit“²²⁸ der stadtrömischen Gemeinden für die geplante Spanienmission. Aus missionsstrategischen Überlegungen²²⁹ heraus wollte Paulus Rom als Ausgangsbasis seiner Spanienreise nutzen. Dieses implizierte Ziel innerhalb seiner primären Intention der persönlichen Beziehung zu den römischen Christen bedurfte einer gemeinsamen übereinstimmenden Grundlage. Diese aber konnte nur „das Einverständnis in der gemeinsamen Sache, der Konsens im Verständnis des Evangeliums sein“ (Theobald 2000, 40). Was lag da näher als ein ausführlicher „Evangeliumsbrief“ (Schlier 1987,8)? Nur eine gemeinsame (Glaubens-) Grundlage konnte eine Zusammenarbeit im Rahmen der apostolischen Partnerschaft fördern, was den Apostel dazu veranlasste, sein umstrittenes Evangelium und dessen Konsequenzen unmissverständlich auf dem Boden des gemeinsamen christologischen Bekenntnisses aller Christen²³⁰ und einer kollektiv anerkannten Größe, der Schrift Israels, darzulegen.

Mit dieser Darlegung der gemeinsamen Grundlage verteidigte sich Paulus gegen die Vorwürfe von judenchristlicher Seite, dass durch die Heidenmission und dem übertrittsfreien Evangelium für die Heiden die Sonderstellung Israels aufgehoben sei. Das revolutionäre „Neue“ des paulinischen Evangeliums, als der Botschaft der Rechtfertigung vom eschatologischen Handeln Gottes in Jesus Christus abseits der Tora zeigt sich in den Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern in aller Deutlichkeit²³¹. Für seine Gegner stand das paulinische Evangelium mit der unaufhebbaren²³² heilsgeschichtlichen Besonderheit Israels²³³ unvereinbar in Konflikt²³⁴. Der zu diesem Zeitpunkt umstrittene Heidenapostel²³⁵ musste sich und sein Evangelium gegen Fehldeutungen und im Umlauf befindliche Verleumdungen (vgl. Röm 3:8) verteidigen²³⁶. Dazu musste er dieses Evangelium durch eine kollektiv anerkannte Größe bestätigen lassen. „From a rhetorical point of view, the appeal to ancient authorities is not only valid but especially necessary if one’s own authority is not securely established with an audience, as with Paul in Rome“ (Witherington 2004, 95). Auch gemäß dem antiken Grundsatz, dass „Kunde aus alter Zeit eher Anspruch auf

²²⁸ Vgl. Röm 15:24. Paulus könnte dabei an die konkrete Mitarbeiterschaft und Reisebegleitung innerhalb dieses Missionsprojektes, darüber hinaus auch an eine finanzielle, sowie sprachliche Unterstützung – in einem mehrheitlich lateinisch sprechenden Gebiet des römischen Reiches – dieses Vorhabens gedacht haben.

²²⁹ Da Paulus seine Aufgabe in den östlichen Ländern des Reiches als erledigt ansieht (vgl. Röm 15:19, 23), wird der Römerbrief oft als missionsstrategisches Schreiben (so z.B. Kümmel 1973, 223) für die weitere Mission des Apostels angesehen. Paulus selbst spricht davon (der Situation angepasst) eher zurückhaltend (vgl. Röm 15:24b).

²³⁰ Es kann hier nur vermutet werden, dass die Erstadressaten die zitierten Bekenntnisse kannten und diese auch anerkannten. Paulus platziert seine Bekenntnisformeln stets an markanten Stellen seines Briefes; vgl. Röm 1:3f.; 3:25f.; 4:25; 8:3).

²³¹ Die Bezeichnung des Römerbriefes als „Apologie des Paulus für Jerusalem“ (Theobald 2000, 39) ist in diesem Falle problematisch – obwohl sicherlich die bevorstehende Jerusalemreise seine Gedanken beeinflusste –, da dies die Tendenz aufweist, zwischen einer inneren und äußeren Adresse zu unterscheiden (vgl. Jervell 1971, 61-73).

²³² Aufgrund der Treue Gottes zu seinem Volk Israel (vgl. Röm 3:3; 9:6; 11:1f.).

²³³ Dies erklärt warum Paulus dieser Frage soviel Platz in seinem Brief einräumt; vgl. Röm 9-11.

²³⁴ Dieser Vorwurf schlechthin – der sicherlich nicht der einzige war (vgl. Röm 3:8) –, dass der Apostel mit seiner Heidenmission die heilsgeschichtliche Besonderheit Israels übersieht, indem er den Heiden ein übertrittsfreies Evangelium anbietet, ist durch die Bedeutung des Gesetzes bzw. durch den „Charakter der Tora gegeben, deren Funktion darin besteht, die Identität des Bundesvolkes zu sichern“ (Theobald 2000, 197). Damit Heiden demzufolge Anteil an diesem Bundesvolk haben können, müssen sie zunächst Juden werden. Da Paulus jedoch konsequent die Beschneidung für Heidenchristen ablehnt, lehrt er unmissverständlich den „Abfall von Mose“ (vgl. Apg 21:21) – so der Vorwurf von judenchristlicher Seite.

²³⁵ Vgl. hierzu Apg 21:18-22.

²³⁶ Zur Richtigstellung der möglicherweise bereits nach Rom gelangten Vorwürfe dürfte die Adresse Rom gerade auch im Blick auf Röm 1-11 Sinn machen.

Glaubwürdigkeit besitzt, als neue, nie gehörte Kunde“ (Theobald 2000, 220)²³⁷, wollte Paulus sein Evangelium mit den „Heiligen Schriften“ Israels – als dieser kollektiv anerkannte Größe – als konform erweisen. Dies gelingt ihm mit besonderem Nachdruck durch zahlreiche Schriftbezüge, die seine Briefargumentation stützen.

Die Situation des Paulus zur Zeit der Abfassung²³⁸ erfordert den verstärkten Gebrauch atl. Zitate im Römerbrief. Nachfolgend muss noch geprüft werden, ob Paulus diese anerkannte Größe auch entsprechend „den Lektüregewohnheiten und Argumentationsmethoden des zeitgenössischen Judentums“ (Haacker 1999,210) auslegt, oder ob er darin in so erheblichem Maße abweicht, dass die Ablehnung seines Evangeliums als nicht schriftgemäß als logische Folge gesehen werden muss²³⁹.

3.5 Die Verteilung auf die einzelnen Bücher des AT

Paulus zitiert im Römerbrief aus allen drei Teilen der hebräischen Bibel, doch nicht aus allen Büchern. „Like most of us today, he seems to have his favourite books or passages, though at least in part for different reasons. Apart from subject-matter, which he preferred because it fitted into his argument or because he may have had his personal spiritual experience with it, it is very doubtful whether he possessed scrolls of all Biblical books“ (Haacker 2003a, 99). Welche Schriftrollen besaß Paulus?²⁴⁰ Wurde seine Vorliebe – wenn es denn eine solche wirklich gab – schlicht durch umstandsbedingte Faktoren beeinflusst? Konnte er vielleicht gar nicht auf gewisse Bücher zurückgreifen, selbst wenn er gewollt hätte?

Trotz zahlreicher offener Fragen bezüglich der favorisierten Schriftbücher bzw. – stellen auf die Paulus im Römerbrief rekurriert, sollten seine Zitate doch als bewusste, freie Auswahl verstanden werden. Ohne diese grundlegende Prämisse können wir die Verwendung der Schrift bei Paulus im Allgemeinen und die Verteilung der Schriftbezüge auf die einzelnen Bücher des AT im Speziellen nicht beurteilen.

Die Verteilung der Schriftzitate des Römerbriefes auf die einzelnen Bücher der Schrift²⁴¹ liefert folgendes Bild: Jesaja liegt mit 18 unterschiedlich zitierten Stellen auf dem ersten Rang²⁴², gefolgt vom Psalter mit 14 Vorkommen²⁴³. Aus dem Pentateuch hat Paulus

²³⁷ Vgl. hierzu *Exkurs III: Die Antike und ihre Berufung auf Autoritäten*. Bei Paulus geht es beim Rückgriff auf das AT um mehr als nur ein Altersargument. Indem der Apostel regelrecht Schriftargumentation betreibt, unterstreicht er dadurch die Übereinstimmung seines umstrittenen Evangeliums mit der Schrift.

²³⁸ Die Zeit am Ende der 3. Missionsreise kam Paulus dazu gelegen. Er konnte auf die vergangenen Diskussionen mit den Juden(christen) zurückblicken und aus ihnen ein Resümee ziehen.

²³⁹ Vgl. hierzu Punkt 5.2 und die Zusammenfassung in 6.1.

²⁴⁰ Dass es „Bücher“ bzw. „Pergamente“ als ein Hinweis auf eventuelle Bibelhandschriften bzw. Schriftrollen in privatem Besitz gegeben hat, zeigt 2 Tim 4:13.

²⁴¹ Bei Mischzitaten zählt im Folgenden jedes Zitatfragment für sich.

²⁴² Jesaja: 1:9 (Röm 9:29); 8:14 (Röm 9:33); 10:22f. (Röm 9:27f.); 11:10 (Röm 15:12); 27:9 (Röm 11:27); 28:16 (2x: Röm 9:33; 10:11); 29:10 (πνεῦμα κατανύξεως: Röm 11:8); 40:13 (Röm 11:34); 45:23 (Röm 14:11); 49:18 (ζὼ ἐγώ, λέγει κύριος [vgl. auch Num 14:28; Zeph 2:9; Jer 22:24; 26:18; in Hes insgesamt 12x, z.B. 5:11]: Röm 14:11); 52:5 (Röm 2:24); 52:7 (Röm 10:15); 52:15 (Röm 15:21); 53:1 (Röm 10:16); 59:7f. (Röm 3:15-17); 59:20f. (Röm 11:26f.); 65:1 (Röm 10:20); 65:2 (Röm 10:21).

Auffällig ist, dass Paulus aus allen drei Teilen des Jesajabuches zitiert und dies in einer recht ausgeglichenen Art und Weise: I. Teil (Jes 1-39): 7x, II. Teil (Kap. 40-55): 7x und III. Teil (Jes 56-66):

insgesamt 18mal zitiert, wobei je sieben Stellen aus Genesis²⁴⁴ und Deuteronomium²⁴⁵ entnommen sind; jeweils zwei aus Exodus und Levitikus²⁴⁶. Aufgrund der paulinischen

4x. Aus dem vierten Lied vom Gottesknecht in Jes 52:13 – 53:12 finden sich 2 Zitate. Für Paulus gilt das vorliegende Jesajabuch scheinbar als literarische Einheit (vgl. die Kennzeichnung der Zitate aus Jes 1 und 65, die gleichermaßen als Worte des „Jesaja“ gelten; siehe Röm 9:29 und 10:20). Damit stimmt Paulus mit dem zeitgenössischen Judentum überein (vgl. die in Qumran gefundene Handschrift des Jesajabuches 1QIsa^a).

Ordnet man die Jesajastellen wieder in die Gliederung des Röm ein, dann ergibt sich ein recht aufschlussreiches Bild der Verteilung: Röm 1-3 nimmt in Kap 2:24 und 3:15-17 Bezug auf Jes; in Röm 4-8 fehlt dagegen jede Bezugnahme; Kap. 9-11: insgesamt an 13 Stellen greift Paulus auf das Jesajabuch zurück; in Röm 12-15 wird 3x (2x 14:11 und 15:12) Jes zitiert und zuletzt einmal im Schlussteil innerhalb der Reispäne des Apostels (Röm 15:21). Deutlich ist die starke Präsenz von Jesaja in der paulinischen Reflektion über Israel (Röm 9-11). „Die meisten Jesajazitate bezieht Paulus auf seine Erfahrung, daß ein Großteil Israels dem Evangelium ablehnend gegenüber steht. Während aber diese Erfahrung in Gal 4:27 und 1 Kor 14:21 als Hintergrund für die Erörterung akuter Gemeindeprobleme dient, ist sie in Röm 2:24; 9:27f., 29; 10:16, 20, 21; 11:8 selbst Thema. Dabei geht es in Röm 2:24 um Israels Stellung vor Gott im Licht des Evangeliums; in 1 Kor 14:21 und Röm 9:27ff.; 10:16; 11:8 um das Gegenüber von christusgläubigen Juden und nicht-christlicher Mehrheit Israels; in Gal 4:27 und Röm 10:20f. schließlich um das Verhältnis dieser Mehrheit zu den Heidenchristen“ (Wilk 1998, 177).

²⁴³ Psalmen (nach der LXX-Zählung): 5:10 (Röm 3:13); 9:28 (Röm 3:14); 13:1-3 (Röm 3:10-12); 17:50 (Röm 15:9); 18:5 (Röm 10:18); 31:1f. (Röm 4:7f.); 35:2 (Röm 3:18); 43:23 (Röm 8:36); 50:6 (Röm 3:4); 68:10 (Röm 15:3); 68:23f. (Röm 11:9f.); 106:26 (Röm 10:7); 116:1 (Röm 15:11); 139:4 (Röm 3:13).

Insgesamt 7 der 14 Psalmzitate finden wir in den ersten vier Kapiteln des Röm. In Kap. 5-8 verwendet Paulus nur einmal (Röm 8:36) den Psalter und in den Abschnitten 9-11 sowie 12-15 hält sich die Verwendung des Psalters mit jeweils drei Zitaten die Waage.

Otfried Hofius untersucht den „Psalter als Zeuge des Evangeliums“ (2002, 38-57). Durch diese – im Gegensatz zu Jes – Kap. 1-4-lastige Verwendung des Psalters will der Apostel die Schriftgemäßheit seiner Rechtfertigungslehre aufzeigen. Diesem Ziel dienen auch die in 3:1-20 und 4:6-8 zitierten Psalmtexte. „In den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefes erscheinen an entscheidenden Stellen der paulinischen Argumentation Zitate aus den Psalmen des Alten Testaments. Im 1. Hauptteil (1,18-3,20) handelt es sich um den umfangreichen Textzusammenhang 3,1-20, im 2. Hauptteil (3,21-4,25) um die fest im Kontext von 3,31-4,12 verankerten Verse 4,6-8. In beiden Fällen haben wir es mit Passagen zu tun, in denen Paulus den sog. *Dialogus cum Iudaeis* führt. Dabei ist hinsichtlich des Gegenübers wohl nicht an Juden zu denken, sondern an strenge toratreue *Judenchristen*, die in Paulus einen Apostaten erblicken und seine gesetzefreie Evangeliumspredigt auf schärfste bekämpfen“ (Hofius 2002, 38).

Zusammenfassend zur Verwendung des Psalters in den ersten beiden Hauptteilen schreibt Hofius: „Die theologisch gewichtigen Psalmzitate begegnen im Rahmen der beiden Abschnitte 3,1-8 und 3,9-20, die argumentativ eng miteinander verbunden sind. . . . Es ist stets der Text der *griechischen* Bibel, auf den Paulus in den beiden genannten Abschnitten Bezug nimmt. Von daher erweist es sich als sinnvoll, die Psalmstellen stets nach der Septuaginta-Zählung anzugeben“ (Hofius 2002, 40). „Paulus hat in Röm 3,1-20 und 4,1-8 Texte des Psalters angeführt, in denen er bedeutungsvolle Zeugnisse dafür erblickt, daß der von der Sünde gezeichnete und deshalb von der Tora verklagte und verurteilte Mensch vor Gott abgrundtief verloren dasteht und daß Gott diesem gottlosen Menschen durch den gänzlich unverdienten Zuspruch der Sündenvergebung ein neues, heilvolles Sein gewährt. Wenn der Apostel jene Texte für seine Rechtfertigungslehre in Anspruch nimmt, so tut er dies etwa im Blick auf die Psalmen . . . durchaus zu Recht“ (ebd. 57).

Betrachtet man den Psalter als fünfteilige Sammlung einzelner Psalmen, kann man mit Brooke feststellen: „. . . apart from those which obviously carry a messianic significance, the overwhelming majority of quotations and allusions to the psalms derives from the first three books of the psalter as it now stands“ (2004, 24). Diese Verwendung des Psalters finden wir nachweislich für den Römerbrief.

²⁴⁴ Genesis: 15:5 (Röm 4:18); 15:6 (Röm 4:3, 22, 23); 17:5 (Röm 4:17); 18:10 (Röm 9:9); 18:14 (Röm 9:9); 21:12 (Röm 9:7); 25:23 (Röm 9:12). In dem Schriftbeweis (Röm 4:1-25) für die zuvor von Paulus aufgestellte These der Rechtfertigung allein durch Glauben (3:21-31) argumentiert der Apostel mit dem Genesis-Buch, ebenso wie in Kap. 9:6-12. Wichtig für die paulinische Argumentation ist das Buch wegen der Bedeutung der „Väter“ Abraham, Isaak und Jakob.

Argumentation mit der Vätergeschichte in Röm 4; 9:6-18, kann Genesis und Exodus zusammengezogen werden, die zusammen mit 9 Zitaten den dritten Rang belegen. Die 7 Bezugnahmen auf das Dtn entsprechen der auch sonst bekannten Wertschätzung, die dieses Buch im frühen Christentum inne hatte²⁴⁷. Alle sonstigen Bücher, aus denen Paulus zitiert, sind jeweils nur durch ein oder höchstens zwei Zitate vertreten²⁴⁸. Das Dodekapropheton stellt mit 5 Zitaten (etwas mehr als 8% bei insgesamt 60 unterschiedlichen Bezugstellen aus dem AT) einen nicht zu verachtenden Teil dar.

Nach dieser statistischen Aufstellung stellt sich die Frage ob diese Verwendung mit der Schriftverwendung des zeitgenössischen Judentums übereinstimmt?

D.-A. Koch untersucht die Verwendung der Schrift bei Paulus allgemein und kommt auf ähnliche Werte (1986, 32f.)²⁴⁹. In den für Koch zugrunde liegenden Textabschnitten²⁵⁰ notiert Jesaja als Zitatgrundlage (mit 25 Stellen, davon 21 explizit eingeleitet) an erster Stelle vor dem Psalter (mit 20 bzw. 15 Stellen), dem Deuteronomium (13 und 11), Genesis (12) und dem Dodekapropheton (6 und 5). „Die Zitate des Paulus beschränken sich auf diejenigen Bücher, die nach 70 n. Chr. vom pharisäisch-rabbinischen Judentum endgültig als kanonisch anerkannt wurden²⁵¹. Zitierungen aus Jesus Sirach oder der SapSal²⁵² liegen

²⁴⁵ Deuteronomium: 5:17-21 (Röm 13:9A), speziell: 5:21 (οὐκ ἐπιθυμήσεις [vgl. auch Ex 20:17]: Röm 7:7); 8:17 = 9:4 (Röm 10:6); 29:3 (Röm 11:8); 30:12-14 (Röm 10:6.8); 32:21 (Röm 10:19); 32:35 (Röm 12:19); 32:43 (Röm 15:10). Auffällig ist, dass Paulus erst ab dem 7. Kapitel seines Schreibens auf das Dtn zurückgreift, dabei in Kap. 7 und 13 aus dem Dekalog zitiert (in Anlehnung an Koch 1986, 34, wo dieser nachweist, dass die Stellen aus dem Dekalog dem Dtn entnommen wurden und nicht dem Buch Exodus). Beachtlich ist die Rolle, welche das Moselied Dtn 32 spielt (vgl. hierzu Kölichen 1975).

²⁴⁶ Exodus: 9:16 (Röm 9:17); 33:19 (Röm 9:15). Diese Zitate ergänzen die paulinische Argumentation der Vätergeschichte mit Blick auf Mose und den Pharaon. Im Zusammenhang von Röm 9:6-18 taucht zuvor Abraham in 9:7.9 und Jakob in 9:12.13 auf. Paulus beschreibt hier als Geschichtsrückblick das vergangene Handeln Gottes.

Levitikus: 18:5 (Röm 10:5); 19:18 (Röm 13:9B).

²⁴⁷ Vgl. Plümacher, der 15% aller Zitate des NT Dtn zuordnet (1980, 6:12); vgl. weiter die zahlreichen Vorkommen von Deuteronomium bei NA²⁷, „Loci citati vel allegati,“ 776-778.

²⁴⁸ 1 Könige 19:10 (vgl. 19:14) (Röm 11:3), 19:18 (Röm 11:4); Hiob 41:3 (Röm 11:35); Sprüche 25:21f. (Röm 12:20); Prediger 7:20 (Röm 3:10); Hosea 2:1 (Röm 9:26.27), 2:25 (Röm 9:25); Joel 3:5 (Röm 10:13); Habakuk 2:4 (Röm 1:17); Maleachi 1:2f. (Röm 9:13).

²⁴⁹ Vgl. hierzu Michel 1972, 8-13, der feststellt, dass Paulus besonders häufig Jesaja und die Psalmen zitiert.

²⁵⁰ Im Blick auf den Röm (ohne 16:25-27); 1 / 2 Kor (ohne 2 Kor 6:14 – 7:1); Gal; Phil; 1 Thess und Phlm (vgl. Koch 1986, 24).

²⁵¹ Vgl. zur Entstehung des Kanons Wanke (1980, 1-8) und die speziell darin angegebene Literatur.

²⁵² M. Theobald spricht über die Beziehung von Paulus zur *Sapientia Salomonis* als einen interessanten Sonderfall, „weil sie zuweilen auch als (wichtiger) Baustein in der Argumentation zur Datierung der Weish benutzt wird . . . Fest steht, dass Paulus das Buch nirgends zitiert. Die Berührungen zwischen Röm 1,18ff. und Weish 13-15 können sich durch gemeinsame mündliche Überlieferung erklären. Anspielungen liegen möglicherweise in 5,12 (Weish 2,24) und 8,30 (Weish 18,8) vor“ (Theobald 2000, 89). Wobei es fraglich ist, ob man auf diesem schwankenden Fundament weiterbauen soll, oder ob man in 8:30 nicht eine vorgegebene „katechetische Reihe“ sehen muss.

nirgends vor“ (ebd. 47). In diesem Zusammenhang spricht Koch auch davon, dass die deutliche Bevorzugung einiger Schriften (z.B. Jes, Ps, Gen, Dtn, Dodekapropheten) der zeitgenössisch jüdischen Zitier- und Auslegungspraxis entspricht²⁵³ (vgl. ebd.).

Die alttestamentlichen Schriften, die sich darüber hinaus im Urchristentum besonderer Wertschätzung erfreuten, weisen in die gleiche Richtung – auf Gen, Dtn, Jes, XII, und Psalmen. Bereits C. H. Dodd hat von „Textblöcken“ gesprochen, welche die ersten christlichen Bibelausleger für ihren Gebrauch auswählten und ergänzt die oben Genannten noch mit Jeremia und Daniel (1952, 28-60)²⁵⁴. Ferner betrachtet Plümacher den „Index of Quotations“ des GNT³ und folgert daraus: „Eine entsprechende Berechnung anhand der . . . verzeichneten 355 Zitate bestätigt dieses Bild: danach stammen 43,5% der Zitate aus dem Pentateuch (Gen: 11%, Ex: 12%, Dtn: 15%), 22% aus dem Psalter, 18% aus Jesaja und 8% aus Dodekapropheten“ (1980, 6:12)²⁵⁵.

Der Schriftgebrauch des Römerbriefes scheint demnach durchaus repräsentativ für die zeitgenössische Auslegungspraxis zu sein. Darüber hinaus lassen sich Parallelen aufzeigen zur Schriftverwendung des Apostels in anderen Briefen und des Urchristentums allgemein.

Ferner ist zu fragen, warum einzelne AT-Schriften keine Verwendung im Römerbrief finden²⁵⁶?

Im Römerbrief ist über die Nichtbeachtung ganzer Bücher²⁵⁷ eine weitere Reduktion festzustellen, nämlich die begrenzte Aufnahme der Gesetzesüberlieferung des Pentateuchs²⁵⁸. Das Dtn steht hier deutlich im Vordergrund. Außer Lev 18:5 und 19:18 findet alles andere keine Verwendung. „Hierin zeigt sich eine – für das hellenistische Urchristentum insgesamt – charakteristische Verschiebung: Die konkreten Gesetzes- und

Aus stilistischen Gründen und wegen des paulinisch auffälligen ἐδόξασεν ist die sog. *catena aurea* in Röm 8:29a, 30 immer wieder als Überlieferungsfragment bestimmt worden, nicht als „hymnisches Fragment“, sondern eher als ein Kettenschluss einer „katechetischen Reihe“ (vgl. ebd. 97).

²⁵³ „Dies zeigt ein Vergleich mit Qumran und Philo. Von den 40 Schriftziten in CD, 1QS und 1QM entfallen auf XII: 10; Dtn: 9; Jes: 6; Num: 5; Lev: 4; Ez: 2; Gen, Ex, 1 Sam und Spr je 1; hinzu kommen die Zitate in 4QTest und 4QFlor (Dtn: 3; Ps: 2; Num und 2 Sam je 1). Dieses Bild ist zu ergänzen durch die Anzahl der HSS, die von den einzelnen Büchern gefunden wurden. Vorhanden sind . . . von Dtn: 35; Ps: 32; Ex: 21; Gen: 17; XII: 16; Lev: 12; Dan: 9; Jes und Num je 8 HSS (bzw. Fragmente). . . . Aufschlussreich ist auch welche Bücher kommentiert wurden (also von besonderem Interesse waren). Pescher-Kommentare existieren von Jes (5), Ps (insgesamt 3), Hos (2), Mi, Nah, Hab und Zeph (je 1). – Auch bei Philo begegnen Ps-Zitate besonders häufig: Von den 43 Anführungen aus Büchern außerhalb des Pentateuchs entfallen auf Ps 17, gefolgt von 8 Zitaten aus I Reg, je 4 aus Jer und XII, 2 aus Jes sowie je 1 Zitat aus Jos, Jdc und III Reg“ (Koch 1986, 47).

²⁵⁴ Vgl. hierzu auch Lindars 1961, 272-283.

²⁵⁵ Dementsprechend dürften sich auch die Zahlenwerte von NA²⁷, „Loci citati vel allegati,“ 770-806 verhalten.

²⁵⁶ Unter Berücksichtigung der Anspielungen und Reminiszenzen lässt sich behaupten, dass keine alttestamentliche Schrift des hebräischen Kanons im NT ganz ohne Spuren geblieben ist (in Übereinstimmung mit H. M. Shires 1974, 72). Dieses Bild bestätigen auch die Schriften von Qumran, wo sich nur für das Buch Esther kein Zeugnis gefunden hat.

²⁵⁷ So z.B. Jer, Hes, Dan.

²⁵⁸ Von seiner Ausbildung als Pharisäer und seinem Eifer „nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert“ (Phil 3:6) war dies in der vorliegenden Form nicht zu erwarten.

Kultvorschriften treten in den Hintergrund“ (Koch 1986, 47). Außerdem fehlt bei Paulus die gesamte Geschichtsüberlieferung von der Landnahme über die (vor)staatliche Zeit Israels bis hin zum Exil und zur Rückkehr²⁵⁹. Dass dieser Traditionsbereich bei Paulus fehlt, wird man kaum als Zufall werten dürfen. Offensichtlich bot dieser Schriftbereich dem Apostel nichts, was ihm zur Klärung der sich ihm stellenden theologischen Probleme hilfreich erschien.

In der Nichtbeachtung ganzer Bücher verhält sich Paulus kongruent zum zeitgenössischen Judentum. „So werden – anders als Jesaja und das Zwölfprophetenbuch – Jeremia, Ezechiel und Daniel in der jüdischen Literatur vor 70 n. Chr. ausgesprochen selten zitiert. Auch in der frühchristlichen Literatur setzt erst nach 70 n. Chr. die Verwendung von Jer, Ez und Dan ein, wobei Ps, Jes, Dtn, Ex und XII weiterhin dominierend bleiben“ (Koch 1986, 46). C. Wolff folgert für Jeremia ähnlich: Ein Interesse an der Person Jeremias ist vor 70 n. Chr. – außerhalb der jüdischen Geschichtsschreibung, in der er natürlich nicht übergegangen wurde – nur in der ägyptischen Diaspora feststellbar. Dies ändert sich erst in der Zeit nach 70 n. Chr.²⁶⁰. Verbreiteter dürfte dagegen die Kenntnis des Danielbuches gewesen sein (Lindars 1961, 183-186)²⁶¹. Doch sowohl Daniel als auch Hesekiel standen in Qumran nicht im Vordergrund²⁶²; Philo zitiert Hes und Dan überhaupt nicht (Koch 1986, 47).

In Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Judentum und dem Urchristentum zitiert Paulus die damals häufig verwendeten Bücher. Schließlich fällt auf, dass bei Paulus und im Urchristentum stets nur bestimmte Abschnitte dieser Schriften verwendet wurden²⁶³. Die Frage, warum Paulus bestimmte Bücher bzw. Abschnitte nicht beachtet, kann nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden²⁶⁴. Sicher ist nur, dass er sich mit seinen Schriftbezügen innerhalb der zeitgenössischen Verwendung der „Heiligen Schriften“ bewegt.

Vielleicht kann die Nichtbeachtung einzelner Bücher oder Abschnitte besser verstanden werden durch die Betrachtung der von Paulus beachteten Bücher. Bei der Verteilung auf Pentateuch – Propheten – Schriften speziell zum Römerbrief fällt zunächst für den Pentateuch auf, dass der Schwerpunkt auf der Abraham-Tradition und in Röm 7:7 und 13:9A auch auf dem Dekalog liegt. Die Beweislast für die „Rechtfertigung allein aus Glauben“ trägt die Abrahamstradition im 4. Kapitel; in besonderer Weise Gen 15:6. Der Apostel musste sein Verständnis von Abraham im Allgemeinen und dieses Verses im Speziellen²⁶⁵ gegen andere Auslegungen verteidigen. Abraham galt im frühjüdischen

²⁵⁹ Vgl. hierzu die einzige Bezugnahme in Röm 11:2-4 auf die Samuel-, Königs- und Chronikbücher. Bezeichnenderweise zitiert Paulus aus 1 Kön den *Propheten* Elia.

²⁶⁰ Vgl. das Ergebnis seiner Untersuchung in: Wolff 1976, 189-192.

²⁶¹ Wobei für Daniel und Hesekiel keine mit Jeremia vergleichbare Studien vorliegen (vgl. Wolff 1976).

²⁶² Zitiert wird Hesekiel nur 2x und Daniel überhaupt nicht; die impliziten Bezugnahmen und die gefundenen HSS dieser Bücher sind im Vergleich mit Jes, Ps usw. von der Anzahl wesentlich geringer (vgl. Koch 1986, 47).

²⁶³ So spielen Stellen wie Gen 6-11; 27-50; Dtn 10-16; Jes 1-5; 12-21; 30-39 und mindestens 19 der 150 Psalmen fast keine Rolle (vgl. Plümacher 1980, 6:13). Dagegen werden andere Stelle um so stärker beachtet (so z.B. Dtn 32; das vierte Lied des Gottesknechtes in Jes usw.).

²⁶⁴ Haacker hat darauf hingewiesen, dass Paulus vielleicht nicht Zugang zu allen Schriftrollen hatte, oder vielleicht durch persönlich geistige Erfahrungen bevorzugte Abschnitte, ja sogar ganze Bücher hatte (2003a, 99).

²⁶⁵ Cranfield schreibt über Gen 15:6: „This verse, which refers to Abraham’s believing God’s word to him, God’s promise (Gen 15.1, 4, 5), figured prominently in Jewish thought and discussion. Already in 1 Macc 2.52 . . . the faith it records is understood as a meritorious act on Abraham’s part, as the use of ‘deeds’ . . . in the previous verse indicates. The words attributed to Rabbi Shemaiah (about 50 BC)

Verständnis unter anderem als das Modell für die Proselyten-Mission²⁶⁶: Abraham war ein Götzendiener, der Gott durch dessen Ruf erlebte und sich zum Monotheismus bekehrte. Er, der nichts über das Gesetz wusste, folgte treu den Anweisungen Gottes (vgl. Gen 17; 22). Paulus sieht in der Abraham-Erzählung eine Chance, seine missionarische Berufung und Praxis als in der Heiligen Schrift verwurzelt (vgl. Haacker 2003a, 99f.) zu rechtfertigen. Für den Pentateuch fällt weiter die Wichtigkeit des Dtn auf, besonders des 32. Kapitels. Das Lied des Moses beeinflusste die frühjüdische Eschatologie²⁶⁷. Der Pentateuch allgemein liefert somit genügend Unterstützung für das paulinische Schriftargument.

Eine verstärkte Bezugnahme auf Jesaja²⁶⁸ findet sich im Blick auf den thematischen Schwerpunkt der Reflektion über Israel in Röm 9-11, mit dreizehn der insgesamt achtzehn Jesaja-Zitaten. Diese Feststellung lässt fragen, ob diese Schrift im zeitgenössischen Judentum eine bestimmte Bedeutung inne hatte. Ist diese Zuordnung von Thema und Schriftbezug zufällig geschehen, oder spiegeln sich darin bestimmte Gepflogenheiten der zeitgenössischen Auslegung? Warum zieht Paulus bei diesem schwierigen Thema die Schriftbezüge aus Jesaja heran, um seine Position zu unterlegen?

Haacker nennt drei Gründe, welche für die Wichtigkeit Jesajas im Römerbrief allgemein sprechen: Erstens spricht Jesaja deutlich von der Verkündigung der Herrlichkeit Gottes „unter den Völkern“ (גוֹיִם; Jes 66:19f.²⁶⁹) und vom Knecht Gottes, der das Heil Israels und das Licht der Heiden (גוֹיִם) ist, „bis an die Enden der Erde“²⁷⁰ (Jes 49:6b)²⁷¹. Zweitens ist der Gebrauch der Gerechtigkeit in dem Sinne „Gott als Retter“ in Jes an mehreren Stellen

are more explicit: 'The faith with which their father Abraham believed in me . . . merits that I should divide the sea for them . . .' (*Mekilta* on Exod 14.15). Subsequently this understanding of the verse was generally accepted in Rabbinic Judaism. Typical is the statement in *Mekilta* on Exod 14.31: 'So you find that our father Abraham became the heir of this and of the coming world simply by the merit of the faith with which he believed in the LORD . . . , which contains the significant expression 'merit of faith.'" (1988, 84f.). Cranfield schreibt über den paulinischen Gebrauch des Verses in Röm 4:3: „Paul was deliberately appealing to a verse of Scripture which his fellow-Jews generally assumed to be clear support for the diametrically opposite view“ (ebd. 85).

²⁶⁶ Vgl. hierzu auch Sirach 44:20f. und 1 Makk 2:52; weiter Lohse 1996, 205.

²⁶⁷ Besonders deutlich wurde dies in Kreisen, die sich allein auf den Pentateuch als Heilige Schrift im strengeren Sinn beriefen, so dass sie ihre Zukunftshoffnung nicht auf prophetischen Büchern aufbauen konnten (Haacker 2003a, 100).

²⁶⁸ Vgl. zu Jesaja im Römerbrief besonders F. Wilk 1998 und J. R. Wagner 2002.

²⁶⁹ In Jes 66:19a ist es „das einzige Mal im Alten Testament, daß außerhalb der Gottesknechts-Prophetien von einer Verkündigung an Heiden durch menschliche Boten die Rede ist“ (Riesner 1994, 219). Weiter schreibt Riesner: „Jes. 66,19 spricht von endzeitlichen Gesandten zu den Völkern. Gerettete . . . werden gesandt (Jes. 66,19), auch Paulus wußte sich als ein Geretteter (Röm. 5,9 vgl. 8,24)“ (ebd. 221).

²⁷⁰ „Die endzeitliche Sendung des Gottesknechts an die Heiden reicht nach Jes. 49,6 einem bei Paulus für die theologische Verarbeitung des Damaskus-Ereignisses entscheidenden Text, bis ans Ende der Erde (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς)“ (Riesner 1994, 216).

²⁷¹ Vgl. zu dieser Verkündigung auch über „Israel“ hinaus besonders die Jesaja-Zitate in Röm 10:15f., 20; 15:12 und 21. In Apg 13:47 gebrauchen Paulus und Barnabas Jesaja 49:6 als Argument für ihre Heidenmission. Jes 49:6 wird in den Paulusbriefen nirgends explizit zitiert; in Gal 1:15 scheint eine Anspielung aus Jes 49:1 vorzuliegen (so McRay 2003, 53).

zu finden²⁷². Drittens spricht Jes 53 von einem siegreichen Tod des leidenden Gottesknechtes, der Tod Christi als rettender Akt Gottes (vgl. Haacker 2003a, 100f.).

Weiter führt Holland an: „Paul not only quoted from Isaiah many more times than all of the other prophets put together, but he actually used the prophet’s writings as the skeleton of his gospel“ (Holland 2004, 31)²⁷³. Zur Zeit des Apostels ist Jesaja der einzige „große“ Schriftprophet, dem eine wichtige Rolle zukam. Jeremia stand im Schatten von Jesaja und wurde weniger beachtet. Hesekiel wurde teilweise die Kanonizität aberkannt²⁷⁴. Der Restgedanke (שְׂאִרִית) findet sich verstärkt bei Jesaja und Jeremia²⁷⁵. Das Restmotiv, das Paulus in Röm 11:5 mit dem Begriff *λείμμα* aufgreift, liegt in der „frühen religiösen Erfahrung begründet und [ist] eng mit dem Gedanken der Erwählung Israels verknüpft“ (Wildberger 1995, 2:848). Der Restgedanke, der als Idee des „heiligen Restes“ erst durch Jesaja in dieser Form niedergeschrieben wurde, steht dort an zentraler Stelle (vgl. ebd. 2:850f.). Daher lässt sich die Verwendung der Jesaja-Zitate in Röm 9-11 erklären. „Paul finds in Isaiah a fellow preacher of the gospel, the message that reveals God’s righteousness for all who believe, for the Jew first and also for Greek“ (Wagner 2002, 356). Jesaja ist somit der Prophet, „dessen Worte die eschatologische Mission zu den Heiden vorwegnehmen, von der Paulus glaubt, dass es seine Aufgabe sei, sie zu Ende zu führen“²⁷⁶ (Hays 2004, 62).

Aus den Schriften trägt nur der Psalter zu bedeutsamen Zitaten im Römerbrief bei²⁷⁷. Seine wichtige kanonische Stellung für Paulus wird durch die einschließende Bezeichnung –

²⁷² Vgl. Jes 45:8; 46:13; 51:5; 56:1; 59:17. Im Blick auf Röm: 1:17; 3:21, 22, 25, 26; 10:3.

²⁷³ Holland erläutert diese Behauptung, indem er aufzeigen möchte, dass Paulus um diese Zitate aus dem Jesaja-Buch herum seine Argumentation des Röm aufbaut. Dabei orientiere sich der Apostel an den Konturen der Heilsgeschichte (Holland 2004, 31). „What it shows is that if the letter to the Romans was laid out as a continuous papyrus, and the citations from Isaiah were raised out of the text and suspended at their point of use, those texts, in that order, would summarise salvation history“ (ebd.). Diese Behauptung von Holland muss geprüft werden. Sie zeigt jedoch die Zentralität des Propheten für die Argumentation des Paulus im Römerbrief.

²⁷⁴ Die Nichtbeachtung bei Paulus entspricht dem zeitgenössischen Judentum. Interesse an Jeremia, dem Schriftpropheten (gegenüber Mt 16:14), kam erst in der Zeit nach 70 n. Chr. auf. Eine Ausnahme bildet die jüdische Geschichtsschreibung und die ägyptische Diaspora (vgl. Koch 1986, 46 und zuvor bereits Wolff 1976, 189-192); bei Hesekiel sah man bei der Tempelbeschreibung einen Widerspruch zur Tora bzw. zu 1 Kön; deshalb wurde ihm teilweise die Kanonizität aberkannt.

²⁷⁵ 30 der insgesamt 66 Stellen kommen bei diesen beiden Propheten vor; vgl. hierzu Wildberger 1995, 2:845.

²⁷⁶ Vgl. hierzu Riesner, der in Jes 66:19 eine nähere geographische Beschreibung der eschatologischen Hoffnung für die Heiden findet (vgl. 1994, 217). „In Jes. 66,19 ist die Verkündigung der Herrlichkeit Gottes unter den ‚Völkern . . . , zu denen noch keine Kunde [von ihm] gedrungen ist‘, die Voraussetzung dafür daß die Diaspora-Juden ‚als Opfergabe . . . zum heiligen Berg nach Jerusalem gebracht werden‘ (Röm. 15,20). Von daher lag für Paulus der Gedanke nicht fern, daß es sein Auftrag war, zuerst die von Gott vorherbestimmte ‚Vollzahl der Heiden (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν)‘ (Röm. 11,25) gewissermaßen als Opfergabe zu gewinnen, indem er durch seine geographisch weit ausgreifende Verkündigung ‚das Evangelium von Christus erfüllt (πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ)‘ [Röm. 15,19]. Das war seine Aufgabe“ (Riesner 1994, 219).

²⁷⁷ Keesmaat fällt ein deutliches Urteil, indem sie den Gebrauch des Psalters bei Paulus (speziell für Römer- und Galaterbrief) mit „truly radical“ und „truly life-giving“ bezeichnet (2004, 161). „Paul tells a

unter νόμος – in Röm 3:19 deutlich. „In a different context, the assumed Davidic origin of Biblical psalms is used as a vantage-point for putting them in the mouth of Christ as the ‘Son of David’; see Rom 15:3, 9-12“ (Haacker 2003a, 101)²⁷⁸.

Der Psalter ist für die atl. Messias-Erwartung zweifach ausgezeichnet; einmal gilt: „Der Psalter ist eine der wichtigsten alttestamentlichen Quellen für ‘maschiach’“ (Rösel 1999, 96) und zum zweiten ist der Gesalbte mit dem Jerusalemer Königshaus Davids verbunden (Hossfeld 2004, 307). Beides trifft auch für Paulus auf die Person Jesus Christus zu²⁷⁹, was die häufige Präsenz des Psalters in der Formulierung des Römerbriefes erklärt²⁸⁰.

Die Feststellung, dass Paulus den ersten thematischen Schwerpunkt seines Briefes in Röm 3:21-4:25, die Rechtfertigung allein durch Glauben, überwiegend mit dem Psalter und der Abraham-Tradition begründet, ruft die Frage nach der Bedeutung dieser Schriften im zeitgenössischen Judentum hervor. Wie wurde der Psalter im Judentum verwendet? Welche Bedeutung wurde dieser Schrift im Frühjudentum eingeräumt? Ist demnach die Zuordnung vom Psalter zur paulinischen Rechtfertigungslehre durch den Apostel zufällig geschehen oder erfüllte er dadurch bestimmte Kriterien der zeitgenössischen Auslegung, die eine solche Zuweisung von Thema und Schrift rechtfertigen würden?

Das biblische Zeugnis von der Gerechtigkeit aus Glauben entfaltet Paulus in einem lebendig geführten Dialog. Er formuliert Einwände und weist diese zurück – „wie es der Vortragsweise der Diatribe entspricht“ (Lohse 2003a, 146). Für Paulus, wie für seine Gegner gleichermaßen, ist die Schrift als göttliches Wort Maßstab und Norm.

Sie wird entsprechend den Regeln ausgelegt, wie sie üblicherweise schriftgelehrte Debatten bestimmen. Zum Zitat aus der Thora (Gen 15,6) wird daher ein passendes Psalmwort aus Ps 32,1f. hinzugesetzt, um darzutun, wie die ganze Schrift in ihrem vollen Umfang belegt, daß die Rechtfertigung durch keinerlei Aufweis von Werken gewonnen, sondern allein im Glauben empfangen werden kann. (Lohse 2003a, 146)

Durch die verbundenen Genesis- und Psalm-Zitate²⁸¹ gelingt es Paulus demnach für seine Argumentation, den „vollen Umfang“ der Schrift heranzuziehen, dass der Mensch nur durch den Glauben gerechtfertigt wird. Damit argumentiert Paulus im Einklang mit der

story that results not in acting like the conqueror, but instead in groaning with a suffering world. Here Paul’s echoes continue the story, and undermine it with the story of Jesus“ (ebd.).

²⁷⁸ Vgl. hierzu auch Hays 1993, 122-136.

²⁷⁹ Vgl. hierzu die Erwähnung der davidischen Herkunft Jesu Christi in Röm 1:3.

²⁸⁰ Innerhalb des fünfteiligen Psalter-Buches fällt auf, dass Paulus auf die ersten drei Abschnitte (Ps 1-89) verstärkt zurückgreift. An elf der 14 Vorkommen im Römerbrief zitiert der Apostel aus einem dieser drei Abschnitte. Diese Verwendung stimmt mit dem Gebrauch in Qumran überein (vgl. Brooke 2004, 23f.).

²⁸¹ Die Charakterisierung, die der Apostel dem wörtlichen Zitat aus der LXX (Ps 31:1f. in Röm 4:7f.) voranstellt, ist aus der Verkündigung mit der Rechtfertigung Abrahams hergeleitet. David spricht hier (Röm 4:6) den Menschen selig, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Zutun der Werke. Beide Stellen (Röm 4:3 = Gen 15:6 und Röm 4:7f. = Ps 31:1f.) werden durch das Wort λογίζομαι verbunden. In der rabbinischen Exegese genügt eine solche Verbindung, „um einen Abschnitt anhand der anderen zu interpretieren, nach dem Prinzip *gezerah shawah* (gleiche Kategorie)“ (Bruce 1986, 117).

frühjüdischen Exegese²⁸² und verweist durch diese beiden Stellen auf die einheitliche Aussage der gesamten Schrift. Zusammenfassend schreibt Hofius: „Dem gottlosen Heiden Abraham stellt Paulus in 4,6-8 den gottlosen Juden *David* an die Seite – als einen, der wie Abraham *sola gratia* „gerechtfertigt“ wurde“ (Hofius 2002, 56).

Dass Paulus in den Kapiteln 3 und 4 oft auf den Psalter zurückgreift, erklärt sich durch die Briefstruktur und die paulinische Argumentationsweise innerhalb dieser Textabschnitte. Die generelle Behandlung der Beweisführung *probatio* (1:18-8:39) teilt sich zunächst in die *refutatio* von 1:18-3:20 und die folgende *confirmatio* (3:21-8:39). Die *confirmatio* betrachtet zunächst den christologischen Aspekt. Die christologische Interpretation von Röm 3:21-31 erhält durch den Schriftbeweis von Kapitel 4, aber auch durch die Hinführung auf diesen christologischen Aspekt (3:1-8, 9-20), eine von Paulus beabsichtigte intertextuelle²⁸³ Unterstreichung durch das AT. „Als die relevanteste alttestamentliche Schrift für die Rede von Tod und Auferstehung Jesu Christi darf der Psalter angesehen werden, in welchem dem Geschick des leidenden Gerechten Ausdruck verliehen wird, der von Gott schließlich gerechtfertigt und erhöht wird“ (Hays 2004, 60). Das Bild des „Leidenden“ und göttlich „Rehabilitierten“ in den David zugeschriebenen Psalmen stellt für den Apostel einen entscheidenden Schlüssel für sein Verständnis vom Evangelium des gekreuzigten und erhöhten, gegenwärtigen Messias dar²⁸⁴ – wohl in Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Judentum, das speziell den Psalter als eine Gebetssammlung des gerechten Davids ansah, allerdings mit der Option der persönlichen Inanspruchnahme für spätere jüdische Beter²⁸⁵.

²⁸² Vgl. hierzu die zeitgenössische Schriftexegese unter Punkt 5.2; weiter Stemberger 1992, 27-30, der die sieben Middot Hillels aufzeigt, mit denen die Übereinstimmung zwischen Paulus und der frühjüdischen Exegese nachgewiesen werden kann.

²⁸³ Der Begriff „intertextuell“ wurde in diesem Zusammenhang stark durch R. B. Hays geprägt, der die alttestamentlichen „Echos“ in den Briefen des Paulus mit Hilfe dieser aus der Literaturwissenschaft stammenden Methode untersuchte (vgl. Hays 1989). „Mit dem Begriff der Intertextualität behandelt die Literaturwissenschaft das Phänomen konkreter Beziehungen zwischen Texten oder Textgattungen. Da das Neue Testament sehr reich an intertextuellen Verweisen ist . . ., ist dieser Aspekt wichtig für die Kompetenzerwartung der neutestamentlichen Texte. Grundsätzlich bewirken intertextuelle Verweise oftmals einen ‚Sinnüberschuss‘, weil der ursprüngliche Kontext in das neue Bezugsfeld hineinreichen kann“ (Mayordomo 2000, 45). Als „intertextueller Theologe“ setzt Paulus die Geschichte Israels und in diesem konkreten Fall die Abraham-Erzählung als historische Grundlage für das Evangelium Gottes in Christus voraus und deshalb kann, ja muss er sogar darauf zurückgreifen.

²⁸⁴ Vgl. hierzu Hays 2004, 62: „Die Psalmen nehmen in ihrer poetischen Sprache das Schicksal des gekreuzigten und gerechtfertigten Messias vorweg.“

²⁸⁵ Vgl. hierzu Dohmen und Stemberger 1996, 147-154. Der Psalter als Gebetsbuch in Anfangsstellung der Ketubim, als dem dritten Teil der hebräischen Bibel, wird durch die veränderte Anordnung des Alten Testaments in die Mittelposition gerückt; aus TaNaK wird TaKaN. Diese nach geschichtlichen Aspekten neu geordnete Struktur spiegelt das Schema Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft wieder (Dohmen und Stemberger 1996, 150). Für die jüdische Auslegung besaßen die Lehr- und Weisheitsbücher durchaus Relevanz für die Gegenwart, besonders der Psalter und die Sprüche.

3.6 Zusammenfassung der Statistik der Zitatverwendung

Der Römerbrief weist mit 49 Schriftziten den intensivsten Schriftgebrauch aller ntl. Briefe auf. 43 explizit durch Einleitungsformulierungen gekennzeichnete Zitate und 6 anderweitig markierte Zitate bilden die Schriftverwendung des Paulus im Römerbrief. Diese Zitate finden sich im Römerbrief in folgender, *wechselhaften Dichte* angeordnet:

| Kapitel des Römerbriefes | Anzahl der Zitate (insgesamt 49) |
|--------------------------|----------------------------------|
| 1-4 ²⁸⁶ | 10 |
| 5-8 | 2 |
| 9-11 | 26 |
| 12-15 | 11 |
| 16 | - |
| | = 49 Zitate |

Interessanterweise steht die unterschiedliche Dichte in Verbindung mit den *theologischen Hauptthemen* des Briefes:

| Kapitel | Anzahl der Zitate | Theologische Hauptthemen |
|---------|-------------------|---|
| 1-4 | 10 | <i>Rechtfertigung</i> allein durch Glauben |
| 5-8 | 2 | |
| 9-11 | 26 | <i>Reflektion über Israel</i> und Israels Beziehung zu den Nationen |
| 12-15 | 11 | Hauptsächlich in der Zitatkatene in Röm 15:9-12 als zusammenfassender Abschluss des Briefhauptteils |

Der Schwerpunkt der Schriftargumentation ist im Römerbrief demnach zweifelsfrei mit den theologischen Hauptthemen des Briefes verwoben. Paulus verwendet die Schrift zur theologischen Argumentation.

Betrachtet man dazu die *Verteilung der Zitate auf die einzelnen Bücher* der Schrift ergibt sich folgende Darstellung:

²⁸⁶ Die an dieser Stelle stark vereinfachte Gliederung des Römerbriefes lehnt sich an die ausführlich dargestellte Gliederung in Fußnote 217 an. Mit Kapitel 1-4 werden die Gliederungspunkte „Widerlegung der gegnerischen Argumente“ in 1:18-3:20 und die anschließende „positive Beweisführung“ in Form des christologischen Aspektes (3:21-31) und des Schriftbeweises (4:1-25) zusammengefasst. Der nachfolgende soteriologische Aspekt (Kap 5-8) der paulinischen Beweisführung kommt beinahe ohne Schriftverweise aus und findet in dieser vereinfachten Gliederung separate Beachtung.

| Alttestamentliches Buch | Anzahl der atl. Bezugnahmen im Römerbrief |
|---------------------------|--|
| Jesaja | 18 |
| Psalmen | 14 |
| Pentateuch | 18 (7x Gen und Dtn, 3x Ex, 2x Lev) |
| Dodekapropheten | 5 |
| 1 Könige | 2 |
| Hiob / Sprüche / Prediger | jeweils 1 |
| | = 60 Bezugnahmen |

Die häufige Bezugnahme auf einzelne atl. Bücher bei Paulus im Römerbrief ist repräsentativ für alle heute noch vorliegenden Paulusbriefe und darüber hinaus für die urchristliche Verwendung des AT im gesamten NT und für die zeitgenössisch jüdische Zitier- und Auslegungspraxis.

Durch die *Gegenüberstellung* von Zitatdichte, theologischen Hauptthemen und den dabei verwendeten, atl. Büchern als Schriftbeweis erweitert sich die Tabelle wie folgt:

| Kapitel | Anzahl Zitate | Theologische Hauptthemen | Schriftbeweis erfolgt mehrheitlich durch folgendes atl. Buch |
|---------|---------------|--------------------------|--|
| 1-4 | 10 | Rechtfertigung | <i>Psalter</i> (7 der insgesamt 14 Psalmzitate) und <i>Abrahamtradition</i> (5 Zitate in Kap. 4) |
| 5-8 | 2 | | |
| 9-11 | 26 | Reflektion über Israel | <i>Jesaja</i> (13 der insgesamt 18 Jesajazitate) |
| 12-15 | 11 | | |

Paulus führt den Schriftbeweis für die *Rechtfertigung* im Einklang mit der frühjüdischen Exegese und verweist durch die Verwendung der Abrahamtradition in Verbindung mit dem Psalter auf die Aussage der gesamten Schrift. Für die Argumentation, dass der Mensch nur durch Glauben gerechtfertigt wird, zieht Paulus somit den vollen Umfang der Schrift im frühjüdischen Sinn heran.

Der Schriftbeweis für die *Reflektion über Israel* wird mehrheitlich durch den Propheten Jesaja geführt, da seine Worte die „eschatologische Mission zu den Heiden“ (Hays 2004, 62) vorwegnahmen und somit das umstrittene, übertrittsfreie Evangelium des Apostels unterlegen konnten.

4. Die Untersuchung der Textgrundlage

„Über den literarischen Entstehungsprozess des Röm lassen sich nur Mutmaßungen anstellen . . . ²⁸⁷. Doch wäre es gewiss naiv zu meinen, die vielen Schriftzitate seien Paulus beim Diktat seines Briefes (vgl. 16,22) assoziativ gekommen und er habe sie alle aus dem Gedächtnis geschöpft. Vielmehr dürften sie zum Teil aus eigener Schriftlektüre stammen“ (Theobald 2000, 85)²⁸⁸. F. Wilk fasst dies treffend zusammen: „Literarischer Höhepunkt der Jesajarezeption des Apostels aber ist der Römerbrief“ (Wilk 1998, 352). Die Abfassung eines so (schrift-)gelehrten Briefes, wie es der Römerbrief zweifellos ist, lässt vermuten, dass Paulus entsprechende Hilfen zur Verfügung hatte²⁸⁹. Die korinthische Gemeinde, die in ihren Reihen einen ehemaligen Synagogenvorsteher hatte (vgl. Apg 18:17 und 1 Kor 1:1), könnte dem Apostel bei der Beschaffung der nötigen Schriftrollen bzw. den Vorarbeiten behilflich gewesen sein (vgl. Theobald 2000, 85). Somit war es durchaus möglich, dass den einzelnen Schriftzitate eine entsprechende schriftliche Textvorlage zugrunde lag.

4.1 Die Textgestalt der Schrift

Um den Umgang des Paulus mit der Schrift angemessen beurteilen zu können, und um die Legitimität dieser Vorgehensweise zu prüfen, ist die Frage zu klären, in welcher textlichen Gestalt ihm die „Schrift“ vorlag²⁹⁰. Griff der Apostel bei den Zitaten überhaupt auf eine Vorlage zurück, oder zitierte er vielmehr aus dem Gedächtnis? Dafür spricht sicherlich das oft freie Verhältnis des Paulus zum Wortlaut der zitierten Schriftworte. Für Röpe, Michel und

²⁸⁷ Zum literarischen Entstehungsprozess des Römerbriefes steht fest, dass Paulus sich bei der Abfassung des Briefes eines „Sekretärs“ mit Namen Tertius bedient hat (vgl. Röm 16:22). Ob dieser ein gelernter „Schnellschreiber“ war, wissen wir nicht (Richards 1991, 170-172 hält dies durchaus für möglich). Das Diktat des Paulus geschah sicherlich nicht aus dem Stehgreif, sondern setzt eine erhebliche Vorarbeit hinsichtlich der Textauswahl, Anordnung und Textumgestaltung voraus (vgl. Koch 1986, 183f.). Die umfangreichen Zitatketten, wie wir sie in Röm 3:10-18; 9:25-29; 10:18-21 und 15:9-12 vorliegen haben, aber auch das hermeneutisch klug disponierte Abraham-Kapitel in Röm 4 setzt ein gründliches Schriftstudium zur biblischen Untermauerung voraus.

Seit dem Kommentar von Dodd aus dem Jahre 1959 vermutet man für die Kapitel 9-11 des Römerbriefes, „dass sie sich einem eigenen Entstehungsprozess verdanken“ (vgl. hierzu Theobald 2000, 113). Ferner kann man fragen, ob Paulus eine Kopie des Galaterbriefes zur Hand hatte, als er den Brief an die Römer schrieb. In manchem ist der Römerbrief eine Wiederaufnahme jener „Kampfepistel“ unter neuen Bedingungen. Somit erweist sich der Röm als „eine retractatio des Paulus zu seiner Rechtfertigungslehre. . . . Der Römerbrief ist nicht das Resultat einiger Tage, sondern die Frucht langen Nachdenkens . . . , die Paulus in Korinth während der Wintermonate der Jahre 55/56 geschenkt waren“ (ebd. 114).

²⁸⁸ In dem Sinne, dass Paulus die Schrift selbst bei schwierigen Fragen durchgesehen hat, um darin tragfähige Antworten zu finden (vgl. Theobald 2000, 85).

²⁸⁹ Der Philipperbrief des Paulus, den er bekanntlich aus dem Gefängnis geschrieben hat, kommt ganz ohne explizite Schriftbezüge aus (bzw. musste ohne Schriftzitate auskommen).

²⁹⁰ Dass Teile der Schrift in persönlichem Besitz vorhanden waren, zeigt 2 Tim 4:13. Der Verweis auf die dort genannten „Bücher, besonders die Pergamente“ könnte ein Hinweis auf Bibelhandschriften darstellen.

Ellis waren Variationen im Wortlaut der Zitate das Resultat der Zitierung aus dem Gedächtnis. „Doch hält dieser Eindruck einer näheren Prüfung nicht stand“ (Koch 1986, 93). Koch prüft die Zitate bei Paulus unter dieser Fragestellung und stellt fest, dass das Zitieren aus dem Gedächtnis keineswegs dem Regelfall entspricht: „Es ergibt sich also, daß nicht durch globale Erwägungen, sondern nur durch eine Sichtung der einzelnen Zitate geklärt werden kann, ob Paulus aus dem Gedächtnis oder unter direkter Benutzung eines schriftlichen Textes die Zitate in seinen Briefen anführt – wobei nicht vorausgesetzt werden kann, daß für sämtliche Zitate jeweils die gleiche Zitierweise anzunehmen ist“ (ebd. 95). Bei einigen bekannten Texten, wie dem Text des Dekalogs, kann angenommen werden, dass sie Paulus geläufig waren. „Dies gilt nicht nur für Dtn 5,17-21 (Röm 13,9a), sondern auch für Lev 19,18 (Röm 13,9c; . . .) . . . und Dtn 32,35 (Röm 12,19)“ (ebd.). Schnabel spricht über die Zitierung aus dem Gedächtnis:

Man verweist auf die praktischen Schwierigkeiten, eine Bibelstelle in der Vielzahl von Schriftrollen nachzusehen, auf die fundamentale Rolle des Auswendiglernens im antiken Bildungswesen oder auf die Sprache der Zitate, nach der Abweichungen vom exakten Wortlaut des biblischen Textes eher die Regel sind²⁹¹. Gegen diese Lösung spricht vor allem die Tatsache, dass auch gut bekannte alttestamentliche Stellen oft 'ungenau' zitiert werden, während 'obskure' Stellen manchmal fast verbatim zitiert werden. (Schnabel 2000b, 220)

Zunächst sollte mit Stanley festgehalten werden, dass es unmöglich erscheint, der Autor habe eine Abweichung vom Wortlaut der Textvorlage nicht bemerkt, weil er beispielsweise aus dem Gedächtnis zitiert hat.

Neither the close and repeated links between the revised wording of a citation and its later context nor the sophisticated literary artistry seen in certain 'combined citations' can be explained by a theory of arbitrary lapses in memory. . . . it would be equally inappropriate to think of the New Testament authors as consciously manipulating the wording of the biblical text to create artificial prooftexts to support their own tendentious arguments. (Stanley 1992, 359)

Da die Schriftargumentation des Apostels darauf zielt sein Evangelium mit der Schrift zu bekräftigen und begründen und demnach als schriftgemäß zu erweisen, wäre das Zitieren aus dem Gedächtnis nur dort wirklich zulässig, wo Paulus sich sicher war, dass er den Wortlaut des Textes exakt wiedergab. Bei einer diesbezüglichen Unsicherheit wäre ein Zitieren aus dem Gedächtnis gewagt. Die Annahme, überall dort, wo der Wortlaut des

²⁹¹ Oder auf die kostspielige Anschaffung der Schriftrollen (vgl. Harnack 1928, 137). Michel schließt den Besitz einer beschränkten Anzahl von Rollen nicht aus: „Ein paar Buchrollen – etwa Jesaja und der Psalter – waren vielleicht persönliches Eigentum des Apostels, das er auf seinen Reisen mitführte (2. Tim. 4,13), im übrigen war er darauf angewiesen, daß sein Gedächtnis ihn nicht im Stich ließ, daß der Besuch der nächsten Synagoge, vielleicht auch wichtiger christlicher Gemeinden, seine Kenntnis der heiligen Schrift verbesserte und erweiterte“ (Michel 1972, 8). Angesichts der gespannten Verhältnisse zu den jeweiligen Synagogengemeinden während seiner aktiven Missionszeit ist jedoch die Synagoge selbst als Ort der Ruhe, um die Schrift zu studieren, auszuschließen (vgl. Koch 1986, 99). An dieser Stelle wird der eingangs erwähnte ehemalige Vorsteher der Synagoge, Sosthenes, interessant, der möglicherweise durch seine Kontakte Paulus bei der Beschaffung der benötigten Schriftrollen behilflich war.

Zitates von der Textvorlage abweicht ein Zitieren aus dem Gedächtnis vorzufinden, ist nach Schnabels Beurteilung abzulehnen.

Von enormer Bedeutung ist die Frage, welcher konkreten Textvorlage der Apostel in seinen Zitaten folgte. Die Forschung ist sich seit geraumer Zeit darüber einig, dass Paulus die Septuaginta²⁹² als Vorlage seiner Schriftzitate gebraucht hat²⁹³, was bei einer Abfassung seines Briefes in griechischer Sprache nicht weiter verwundert²⁹⁴. Dieser Hinweis, der sich in zahlreichen Einzelbeobachtungen verifizieren lässt und gewöhnlich als Regelfall angesehen wird²⁹⁵, ist aber „eher Problemanzeige als Antwort“ (Häfner 2000, 63), denn die Frage nach dem konkreten Wortlaut vorliegender alttestamentlicher Schriften bleibt. Weiter ist zu fragen, wie sich der von Paulus verwandte LXX-Text in die Textgeschichte der LXX einordnen lässt²⁹⁶.

4.2 Die Textgeschichte der LXX

Im Blick auf die Textgeschichte der LXX gilt es folgende Punkte festzuhalten: (1) Zur Zeit der Entstehung der NT-Schriften war der hebräische Text des AT noch nicht fixiert²⁹⁷. (2) Dennoch waren die möglichen Textvarianten nicht grenzenlos. „Dies äußert sich in der Eruiierung einer nur begrenzten Anzahl von Texttypen, deren genaue Festlegung freilich umstritten ist“²⁹⁸ (Häfner 2000, 66). (3) Unter diesen Texttypen nimmt auch im Blick auf die

²⁹² Die Bezeichnung Septuaginta beinhaltet im Folgenden „die im Kanon der griechischen Bibel gesammelten Schriften“ (Häfner 2000, 64) und schließt neben den ursprünglichen Übersetzungen auch deren spätere Überarbeitungen mit ein. „Die LXX ist die griechische Übersetzung eines hebräischen Textes, der schon recht früh im Sinne der Masoreten fixiert war. Ihr Wortlaut ist zu rekonstruieren durch den Vergleich der drei großen Majuskeln aus dem 4. und 5. Jhdt. n. Chr. (B, A, \aleph)“ (ebd. 64f.). Zum mehrdeutigen Begriff „Septuaginta“ vgl. u.a. E. Tov 1997a, 161.

²⁹³ Vgl. hierzu Koch: „Paulus setzt in seinen Schriftziten grundsätzlich den Text der LXX voraus“ (Koch 1986, 48). Dies wurde bereits schon durch E. Kautzsch im Jahre 1869 überzeugend nachgewiesen. So auch Jobes und Silva: „When Christianity spread outside the borders of Palestine, it was apparently the Greek version of the Jewish Scriptures from which the apostles, especially Paul, preached Christ“ (2000, 38). D.h., dass Paulus grundsätzlich nicht selbst aus dem HT übersetzte, sondern auf bestehende Übersetzungen zurückgriff; obwohl dies aufgrund seiner Vorprägung wahrscheinlich möglich gewesen wäre – vgl. *Exkurs II*.

²⁹⁴ Besonders aufgrund seines eigenen Diasporahintergrundes sowie der Tatsache, dass Paulus in sämtlichen seiner noch erhaltenen Briefe an Gemeinden in der Diaspora schreibt.

²⁹⁵ Vgl. hierzu R. Hanhart 1984, 395f.; M. Hengel 1994, 186 u. 266f.; J. Becker 1998, 38 u. 55; u.a.

²⁹⁶ Mit dieser Frage hat sich bereits Vollmer 1895, 13-21 beschäftigt, kam allerdings nur bei Jes zu einem klaren Ergebnis. Diese Resultate wurden von Michel 1972, 61-63 und Ellis 1981, 13f. übernommen. Vgl. zur (Text-) Geschichte der Septuaginta Jobes und Silva 2000, 27-68; weiter Häfner 2000, 63-73.

²⁹⁷ Diese Sichtweise ist zumindest umstritten; vgl. R. Beckwith (1985). Vgl. zur Diskussion um die Textgeschichte der hebräischen Bibel die Darstellung von S. Olofsson 1990, 51-56 und E. Tov 1997b, 129-161. Zu den unterschiedlichen Textformen innerhalb der Qumran-Gemeinschaft vgl. Barthélemy 1978, 344.

²⁹⁸ Vgl. Stanley 1992, 48 („‘limited diversity’ of the biblical text“). Vielfach wird von drei unterscheidbaren Textformen ausgegangen (MT, Samaritanischer Pentateuch, Vorlage der LXX; vgl. E. Würthwein 1988, 18; Stanley 1992, 40f.). Dagegen werden auch solche Stimmen laut, die eine generelle Beschränkung für nicht vereinbar mit den Funden von Qumran halten und nicht von *einem* Texttyp der LXX sprechen (vgl. hierzu Tov 1997b, 185).

LXX der Vorläufer des MT eine Sonderstellung ein, da für diesen protomasoretischen Text eine relativ stabile Textüberlieferung nachweisbar ist²⁹⁹. Dieser Text wurde zur Grundlage des MT und ist somit für die Geschichte der LXX von Bedeutung gewesen. Für die Textgeschichte der Septuaginta waren die Funde von Nahal Hever von großer Bedeutung, besonders die Fragmente einer griechischen Zwölfprophetenbuchrolle (8HevXIgr)³⁰⁰. Barthélemy zufolge ist der Text dieser Handschrift eine Revision der LXX, durchgeführt nach dem Vorbild des hebräischen, protomasoretischen Textes (1963, 196ff.). Diese Einschätzung wird heute allgemein geteilt³⁰¹. „Zur Datierung von 8HevXIgr gibt es unterschiedliche Vorschläge, doch geht man heute kaum weiter als 50 n. Chr.“ (Häfner 2000, 67); manche Ausleger halten sogar eine vorchristliche Abfassung für möglich bzw. wahrscheinlich³⁰². Diese nachgewiesene Existenz von hebraisierenden LXX-Revisionen zu dieser frühen Zeit stellte für die Septuaginta-Forschung eine Sensation dar (vgl. Müller 1996, 41), wusste man doch bislang von Revisionen oder Neuübersetzungen erst aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Aquila, Symmachus, Theodotion). Dieses Fragment zeigt, dass die Überarbeitung der LXX anhand des hebräischen Originals innerhalb des Judentums nicht erst durch die Auseinandersetzung mit den Christen hervorgerufen wurde, sondern offensichtlich zur Textgeschichte der LXX selbst gehörte³⁰³.

Die Annahme eines (teilweise) revidierten Textes wird zudem noch durch folgende Tatsachen gestützt:

1. In der rabbinischen Literatur finden wir mehrere Hinweise auf die Revision von Texten in Jerusalem: *m. Mo'ed Qatam* 3:4; *t. Yoma* 4:18-19, *y. Sheqalim* 4:2, 48a³⁰⁴; *b. Yoma* 70a; *b. Ketubbot* 106a (vgl. Schnabel 2000b, 218).
2. Safrai nimmt an, dass Wallfahrer ihre eigene Schriftrollen mit nach Jerusalem gebracht haben, „um sie im Tempel anhand des ‚Buchs vom Vorhof‘, das sich in der Obhut der Tempelschreiber befand, korrigieren zu lassen“ (Safrai 1981, 262).
3. Festpilger hatten die Möglichkeit, in Jerusalem Schriftrollen zu kaufen, wofür Apg 8:27-28 ein interessanter Hinweis ist. Da der äthiopische Finanzbeamte kaum Hebräisch gesprochen haben dürfte, kann man also annehmen, dass die von ihm

²⁹⁹ Häfner schreibt dazu: „Auch scheinen bestimmte Textformen recht genau, mit relativ wenig Änderungen überliefert worden zu sein: Dazu zählt der Vorläufer des MT, auch die zumindest in Teilen ähnliche Vorlage der LXX“ (Häfner 2000, 66); vgl. hierzu weiter Tov 1997b, 182, 185.

³⁰⁰ Publiziert von D. Barthélemy 1963, 170-178.

³⁰¹ Vgl. Olofsson 1990, 61.

³⁰² P. J. Parsons nennt für die Datierung der Rolle 8HevXIgr die Einschätzung von C. H. Roberts (50 v. Chr. bis 50 n. Chr.) und T. C. Skeat (1. Jh. v. Chr.) (1995, 26).

³⁰³ Einen Überblick zur Textgeschichte der LXX findet sich bei Müller 1996, 41-45.

³⁰⁴ „R. Acha, R. Tanchum b. Chiyya in the name of R. Simlai: Those who examine and correct the scroll [of the Torah belonging to the Tempel] court receive their salary from the heave offering of the Chamber“ (*y. Sheq.* 4:2, 48a zitiert aus Hezser 2001, 161).

gelesene Schriftrolle auf Griechisch geschrieben war³⁰⁵. „Die zitierten Verse aus Jes 53 in [Apg] V.32f entsprechen wörtlich der LXX-Fassung, die an dieser Stelle markant vom masoretischen Text abweicht“ (Hengel 1994, 250).

Die konsequente Aneignung der griechischen Bibel durch die ersten Christen führte zu einer jüdischen Gegenreaktion³⁰⁶, die sich mit der Zunahme des pharisäisch-palästinischen Einflusses seit dem 1. Jh. v. Chr. verband. Textformen, die sich in Palästina durchgesetzt hatten, sollten sich auch in der griechisch-sprechenden Diaspora durchsetzen (vgl. Hengel 1994, 205). Durch das verstärkte Interesse kam es zu Textrevisionen, die ältere, freiere Übersetzungen (z.B. bei den Prophetenbüchern) korrigieren sollten, sowie zu Neuübersetzungen. „Diese Tendenz verstärkte sich nach dem Jahr 70 und vor allem im 2. Jh., jetzt unter gegen-christlichem Vorzeichen“ (Schnabel 2000b, 218).

So zeigt sich heute, was den LXX-Text in neutestamentlicher Zeit betrifft, „ein Bild relativer Vielfalt“ (Häfner 2000, 68). Diese Vielfalt erklärt sich aus dem zeitlich früh (bisweilen unmittelbar nach dem Erstellen der Übersetzung eines Buches) einsetzenden rezeptionellen Bemühen, die Übersetzung an das hebräische Original anzugleichen³⁰⁷. Da der Text des Originals selbst noch nicht vollständig festgelegt war³⁰⁸, entstand nicht nur die Differenz zwischen ursprünglicher Übersetzung und Rezension, sondern auch zwischen verschiedenen Rezensionen³⁰⁹. Das Bild der Vielfalt wird durch Zweierlei etwas relativiert: 1. Die Fouad-Papyri weisen eine relativ hohe Stabilität des Septuagintatextes bereits in vorchristlicher Zeit auf, zumindest was den Pentateuch und die späteren Propheten betrifft³¹⁰; 2. In neutestamentlicher Zeit dürfte die Bewegung hin zu einem (protomasoretischen) Standardtext in vollem Gange gewesen sein³¹¹. Neben diesen hebraisierenden Revisionen gab es eine Reihe von Überarbeitungen, die sich an der griechischen Sprache orientiert haben als innergriechische Textvariante³¹². E. Tov stellt summarisch fest, dass die Absicht mancher Revisionen die Klärung und stilistische Verbesserung des Wortlauts der ursprünglichen Übersetzung gewesen sei ohne jede

³⁰⁵ So Schnabel 2000b, 218.

³⁰⁶ Aus dieser gleichen Textgrundlage für Juden und Christen wurden dennoch unterschiedliche Verständnisse und Interpretationen abgeleitet, was wiederum zu einer jüdischen Rezension der Septuaginta bzw. zu einer neuen Übersetzung des Hebräischen Textes ins Griechische führte.

³⁰⁷ Vgl. hierzu N. Fernández Marcos 1994, 22.

³⁰⁸ Dies gilt sicherlich nicht allen Teilen des hebräischen Textes gleichermaßen. Für den Teil der „Schriften“ bzw. „Ketubim“ ist dies mit größerer Wahrscheinlichkeit anzunehmen als für den Teil der „Tora“ bzw. der „Propheten“.

³⁰⁹ F. M. Cross 1978, 179: „We see, then, a series of attempts to bring the Greek Bible into conformity with a changing Hebrew textual tradition.“

³¹⁰ So Marcos 1994, 17-22.

³¹¹ So Brock 1980, 165, der davon ausgeht, dass der Standardisierungsprozess der hebräischen Bibel ungefähr gleichzeitig mit der „Kaige-Rezension“ entstanden sein muss.

³¹² So finden wir in „4QLXXNum die Tendenz zu einem besseren Griechisch als dem der LXX im Buch Num“ (Häfner 2000, 69).

Verbindung zur hebräischen Vorlage (1997a, 181); freilich ohne ein völlig neues Element in die Überlieferung der LXX einzubringen.

Aus den Rezensionen innerhalb der Textgeschichte der LXX können also zwei Tendenzen festgehalten werden, die zur Überarbeitung geführt haben: die Angleichung an den hebräischen Text und die Verbesserung des griechischen Stils. Als wichtigste Konsequenz aus dieser kurzen Textgeschichte der LXX ergibt sich eine grundlegende Unsicherheit: „Wir können nicht davon ausgehen, in der uns zugänglichen Überlieferung des griechischen AT den Wortlaut anzutreffen, der einem ntl Autor vorgelegen hat“ (Häfner 2000, 70). Das Vorhandensein dieser verschiedenen Rezensionen muss somit immer bei der Frage nach möglichen Abweichungen in den Zitaten des Paulus mitbedacht werden.

4.3 Folgerungen

In jüngster Vergangenheit wurden genaue Prüfungen angestellt, um die Unterschiede zwischen den Zitaten und dem Text der LXX³¹³ zu erklären, entweder als absichtliche Anpassung des Paulus an den Kontext oder als Benutzung einer rezensierten Vorlage durch den Apostel. Die Septuaginta-Textfassung von A. Rahlfs liegt dieser Arbeit zugrunde³¹⁴, da sein Vorhaben einer möglichst ursprünglichen Rekonstruktion des LXX-Textes³¹⁵ gegenüber seinen Vorgängern eine völlig andere Vorgehensweise darstellte, die nicht nur „den Text einer einzelnen Handschrift“ (Brock 1980, 6:168) zu reproduzieren suchte. In seiner Handausgabe aus dem Jahre 1935 versuchte er „den ursprünglichen LXX-Text wieder herzustellen“ (ebd.), indem er auf die „drei ältesten griechischen Zeugen³¹⁶“ (LXX^{Rahlfs}, Vorwort) zurückgriff.

Haacker bezeichnet diese Prüfung der Unterschiede zwischen dem jeweiligen Zitat und zugrunde liegenden Vorlagentext als ein Feld für Spezialisten (2003a, 102). Für Nichtspezialisten gilt, dass die Annahme einer vorsätzlichen, bewussten Abänderung der Textvorlage durch Paulus in letzter Zeit schwächer geworden ist. „Apart from choices within the range of possible readings, Paul and his contemporaries seem to have stuck closer to the accepted text of their Bible than former generations of scholars used to assume“ (ebd.).

³¹³ Will man den Wortlaut der LXX rekonstruieren, so ist dies durch einen Vergleich der drei großen Majuskeln des 4. und 5. Jhdt. n. Chr. (B, A, Ⓢ) möglich (vgl. Häfner 2000, 65).

³¹⁴ Soweit nichts anderes vermerkt wird.

Dabei ist durchaus bekannt, dass diese Textversion keineswegs als unumstritten gilt; vgl. hierzu die Textfassungen zu einzelnen Büchern der Schrift von J. Ziegler (1939 und 1943), der an einigen Stellen von Rahlfs abweicht, da Ziegler für seine speziellen Untersuchungen zu einzelnen Büchern der Schrift auf weitere Handschriften zurückgreift als dies Rahlfs in seiner Handausgabe getan hat.

³¹⁵ Vgl. hierzu die Anmerkungen Rahlfs in seinem Vorwort zur Septuaginta-Ausgabe von 1935.

³¹⁶ Diese drei wichtigsten Handschriften B S A werden nur gelegentlich ergänzt, „wo es wünschenswert erscheint“ (LXX^{Rahlfs}, Vorwort). Zweck dieser Ausgabe war es, „vor allem den Studenten und Pfarrern die Septuaginta in zuverlässiger Bearbeitung zu erschwinglichem Preis zugänglich zu machen und . . . so ein wichtiges Hilfsmittel“ (ebd.) für ihre Arbeit zu sein.

In diese Richtung geht auch Stanley, der als methodische Vorgehensweise nach der Identifizierung der Zitate die genaue Bestimmung des Zitattextes nennt. Dabei unterscheidet er Zitate vom griechischen und hebräischen Text. Beim griechischen Text müssen zunächst die verschiedenen Varianten der gedruckten LXX-Ausgaben geprüft werden sowie die Möglichkeit bedacht werden, dass die Vorlage des Paulus auf eine heute nicht mehr vorhandene frühjüdische Rezension zurückgeht. Beim hebräischen Text müssen die gedruckten MT-Texte herangezogen werden, die Schriften aus Qumran, der Samaritanische Pentateuch sowie LXX-Traditionen konsultiert werden. „Erst wenn die Möglichkeit ausgeschlossen ist, dass sich die Lesart von Paulus auf ein griechisches oder hebräisches Manuskript stützt, kann man von einer Abweichung vom alttestamentlichen Text im Sinne einer Adaption durch den Autor ausgehen“ (Schnabel 2000b, 221³¹⁷).

Durch die Tendenzen, die bei den Rezensionen des LXX-Textes leitend waren, eröffnen sich jedoch Möglichkeiten auf eine methodisch kontrollierbare Feststellung von bewussten Änderungen des Wortlauts durch Paulus. Häfner nennt fünf Kriterien, die eine solche „Autor-Intention“ wahrscheinlich machen:

1. Es muss zunächst ausgeschlossen werden, dass der veränderte Wortlaut auf *urchristliche Überlieferungen* zurückgeht³¹⁸, vor allem dann, wenn eine Schriftstelle häufiger in der neutestamentlichen Tradition erscheint. Gleiches gilt sicherlich für den *jüdisch-synagogalen Gebrauch* von Schrifttexten.
2. Von einer absichtlichen Änderung kann dann gesprochen werden, wenn die neue Fassung *unvereinbar* mit dem ursprünglichen Kontext ist.
3. Dasselbe gilt für die Fälle, in denen Differenzen zu *sprachtypischen Besonderheiten* bestehen: „so typisch allein für den ntl. Autors . . . oder so typisch für die angenommene Vorlage . . . , daß ein klares Urteil über die Herkunft der Differenz gefällt werden kann“ (Häfner 2000, 71)³¹⁹.
4. Wenn das Zitat nicht auf die Rezensionstendenzen zurückzuführen ist, und *nur in der gebotenen Form brauchbar* ist im neuen Kontext. Hier wäre das *Motiv* des Autors das Kennzeichen der Abänderung³²⁰.
5. Schließlich ist die sonstige Zitierpraxis des Autors zu berücksichtigen.³²¹

³¹⁷ Schnabel orientiert sich in seinem Aufsatz an Stanley 1992, 31-61.

³¹⁸ Das würde in diesem Falle heißen, Paulus hätte auf eine von anderen Christen veränderte Vorlage zurückgegriffen.

³¹⁹ Die Kriterien dieses 2. und 3. Punktes erkennt Stanley allein als wirklich sichere Anhaltspunkte an (1992, 59f.). Der dritte Punkt kann nur Anwendung finden, wenn auf ntl. Seite genügend Textmenge eines Autor vorhanden ist, im Blick auf die LXX kann im Normalfall „nur das jeweilige Buch, aus dem das Zitat entnommen ist, als Vergleichsgrundlage herangezogen werden“ (Häfner 2000, 71).

³²⁰ Dieses Kriterium setzt Koch 1986, 102-190 sehr stark ein und wird deshalb von Stanley als das „Lieblingskriterium“ Kochs genannt (1992, 55).

³²¹ Vgl. Häfner 2000, 70-71: Die Folgerungen innerhalb der Methodenfragen zur Textgrundlage der Zitate und Anspielungen.

Haacker diskutiert die Fälle, in denen ein Zitat von seiner Vorlage abweicht, generell. Seine Diskussion dient als Zusammenfassung: 1. Abweichungen entstehen durch flüchtige Fehler beim Zitieren aus dem Gedächtnis³²². 2. Wenn Paulus eine absichtliche Applikation in seinem Kontext vornimmt bzw. das Argument durch Hervorhebung bzw. Verkürzung des gesamten Zitates effektiver machen will³²³. 3. Wenn Paulus einen Wortlaut verwendet, der bewusst dem Hebräischen Text angenähert wurde³²⁴, weil er diesen Text kennt und ihn selbst übersetzt, also die Rezension selbst vornimmt³²⁵; oder weil Paulus auf eine rezensierte Textfassung der LXX zurückgreifen kann³²⁶ (vgl. Haacker 2003a, 101f.). Zusätzlich dazu kennt Paulus – nach Theobald – noch „einzelne Zitate offensichtlich (auch) aus frühchristlichen (mündlichen) Zitattraditionen (vgl. z.B. Röm 9,32f. mit 1 Petr 2,6.8 . . .)“ (2000, 86)³²⁷.

4.4 Der Wortlaut der Zitatvorlage im Römerbrief

Da die Einheitlichkeit der Septuaginta-Übersetzung im ersten nachchristlichen Jahrhundert nur schwer nachgewiesen werden kann³²⁸, trotz der relativ hohen Stabilität des LXX-Textes

³²² Gegen diesen Ansatz vgl. Punkt 4.1 Die Textgestalt der Schrift.

³²³ Schnabel teilt die Anpassung des Wortlauts an die argumentativen Absichten in drei Bereiche auf: 1. Theologische Erklärungen: Paulus ändert durch den Heiligen Geist geleitet den Text ab, damit er die „wahre ´christliche´ Bedeutung der zitierten Stelle“ aufschließen kann (Schnabel 2000b, 220; vgl. auch die „charismatische Exegese“ von Michel 1972), vielleicht erhält Paulus auch eine neue Sicht durch seine Bekehrung und interpretiert somit die Schrift als Zeuge des Evangeliums von Jesus Christus (vgl. Koch 1986), oder Paulus verändert den Wortlaut aufgrund der urchristlichen Überzeugung, im Eschaton zu leben (vgl. Ellis 1981 und K. Stendahl); 2. Soziologische Erklärung: Paulus verfährt mit seiner Textvorlage entsprechend der zeitgenössischen Praxis von Literatur, Targumim und der in Qumran praktizierten Pescher-Methode; 3. Literarische Erklärung: Es ging in der Antike nicht um verbale Genauigkeit, sondern um die wahrheitsgemäße Wiedergabe (vgl. Stanley 1992, 17-28).

³²⁴ Besonders die zahlreichen Jesaja-Zitate (vgl. Röm 9:27b-28; 9:33 2x; 10:15; 10:20; 11:26c-27a.b; vgl. Wilk 1998, 19-40 und Koch 1986, 57-71, der allerdings nur Röm 9:33 und 10:15 als rezensierte Textvorlage betrachtet) erlauben den Nachweis, dass Paulus „eine (jüdische) Septuaginta-Rezension hebraisierenden Charakters benutzt hat, die im Falle der Jesaja-Rolle dem älteren alexandrinischen Texttyp nahe stand; dessen teilweise freier Wortlaut ist aber in ihr nachträglich dem hebräischen Text angenähert worden“ (Theobald 2000, 85).

³²⁵ Wobei grundsätzlich davon auszugehen ist, dass Paulus auf eine griechische Übersetzung des hebräischen Textes zurückgegriffen hat. M. Hengel weist darauf hin, dass Paulus möglicherweise „selbst rezensierende Abänderungen am Text vornahm“ (Hengel 1994, 249). Zur Diskussion über die Möglichkeit einer solchen Rezension durch den Apostel vgl. die Schriftkenntnis des vorchristlichen Apostels vgl. *Exkurs II*.

³²⁶ In Qumran wurden solche Rezensionen für das Zwölfprophetenbuch entdeckt mit dem Ziel, den griechischen Text dem Hebräischen näher zu bringen. „Fragmente einer solchen Rezension (des Dodekapropheten), die spätestens aus der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. stammen . . . , sind in den Höhlen am Toten Meer gefunden worden (8Hev XII[gr.], . . .). Ebenso kann neuerdings auf 4QLXXNum verwiesen werden“ (Plümacher 1980, 6:14).

³²⁷ Vgl. auch Koch 1980, 174-191 und 247-255, zu vorpaulinischen Anthologien und Florilegien von Schrifttexten in der frühchristlichen Gemeinde. Dieses Thema soll hier nur der Vollständigkeit halber genannt werden. Ein eventuell anfallender Textvergleich zwischen Paulus und anderen NT-Schreibern soll unter Punkt 5.2 erfolgen.

³²⁸ So Marcos 1994, 17-22.

bereits in vorchristlicher Zeit³²⁹, muss die Frage nach dem Wortlaut der Zitat-Vorlage im Römerbrief gesondert zu jedem Buch der Septuaginta einzeln gestellt werden³³⁰. D.-A. Koch fasst als Ergebnis der wohl schon vorpaulinisch rezensierten LXX-Zitate, die den Römerbrief betreffen, zusammen: Sowohl für Jes³³¹ als auch für Hiob wird deutlich, „dass der von Paulus vorausgesetzte LXX-Text bereits eine hebraisierende Überarbeitung erfahren hat“ (Koch 1986, 78). M. Hengel weist darauf hin, dass Paulus wahrscheinlich „für Jesaja, Hiob und die Königsbücher – d.h. für relativ frei übersetzte Texte des AT – einen revidierten Text benützt“, und dass er möglicherweise „selbst rezensierende Abänderungen am Text vornahm, da er als Pharisäer und Schriftgelehrter der in Jerusalem studiert hatte³³², den Urtext kannte³³³“ (Hengel 1994, 249).

Für die Rezension³³⁴ des Jesaja-Textes ist festzustellen, dass sie besonders in Texten begegnet, „in denen die LXX sich nicht nur in der Wiedergabe einzelner Wörter gegenüber dem HT frei verhält, sondern auch die zugrunde liegende syntaktische Struktur umgestaltet hat“ (ebd.).

³²⁹ So Häfner 2000, 69 unter Bezugnahme auf D.-A. Koch, R. Hanhart und W. Wevers.

³³⁰ Vgl. hierzu Koch, der die einzelnen Textgruppen der jeweiligen Bücher auf Übereinstimmung mit der Textfassung des Paulus untersucht; in: Jes (Koch 1986, 48-51), dem Pentateuch (ebd. 51-54), den XII (ebd. 54f.), den Psalmen (ebd. 55f.) und den übrigen zitierten Büchern (ebd. 56f.).

³³¹ Vgl. die gründliche Auflistung der unterschiedlichen Textgruppen des Jesaja-Buches bei Koch 1986, 48-51. Er schließt: „Die Zugehörigkeit des von Paulus vorausgesetzten Jes-Textes zur frühen alexandrinischen Textform ist damit eindeutig“ (Koch 1986, 50). Dies hatte bereits Vollmer 1895, 20 festgestellt. „Die zahlreichen hexaplarischen Angleichungen an den hebräischen Text, die auch innerhalb der paulinischen Textausschnitte vorliegen, fehlen (fast) völlig, obwohl der Jes-Text des Paulus zugleich deutliche Spuren einer hebraisierenden Überarbeitung aufweist“ (ebd.). Plümacher schreibt über die Textform bei Paulus ähnlich: „Auch ihm lag Jesaja ´in einer dem cod. A verwandten Rezension´ vor . . . , daneben hat er aber noch eine Reihe weiterer Textformen gekannt: eine, die eher mit LXX^B, dem *Vaticanus*, geht . . . [vgl. u.a. Röm 9:26; 13:9A], eine, die LXX^F (*Codex Ambrosianus*) nahekommt . . . , und solche, die mehr mit späteren jüdischen Übersetzern wie Theodotion übereinstimmen“ (Plümacher 1980, 6:13); ausführlich dazu Koch 1986, 48-88.

³³² Vgl. hierzu *Exkurs II*.

³³³ Diese paulinische Bearbeitung der LXX-Text lehnt Koch ab und verweist darauf, dass für die Jes, Hiob und III Reg-Zitate jeweils jüdische Rezensionen voraussetzen seien. Als Begründung nennt Koch die z.T. deutliche Übereinstimmung mit den (späteren!) Übersetzungen von A, Σ und Θ (Koch 1986, 57). Die paulinischen Rezensionen wurden sicher nicht für die späteren Übersetzungen verwendet. Die Diskussion an diesem Punkt kann nicht mit letzter Sicherheit aufgelöst werden. Für Paulus wäre ein selbstständig rezensierender Eingriff in den Hebräischen Text möglich gewesen; inwieweit er davon Gebrauch macht, bleibt Spekulation.

³³⁴ Einen Überblick über die alternativen Anordnungen der Septuaginta-Rezensionen liefert Jobes und Silva 2000, 46ff. Sie stellen die Frage nach der ursprünglichen Grundlage der späteren griechischen Übersetzungen der LXX. Als mögliche Alternativen nennen sie zunächst den HT aus dem die Übersetzungen der älteren LXX-Version entstanden sind und zusätzlich noch die Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion, auf gleicher Ebene wie die ältere Übersetzung der LXX beide auf der Grundlage des HT. Als zweite Möglichkeit nennen sie die ältere Übersetzung der LXX als Grundlage für die jüdischen Rezensionen (A, Σ und Θ) und die christlichen Rezensionen (Origenes mit seiner Hexapla, eventuell Hesychius und Lucian von Antiochien). Die Kaige-Rezension der LXX, beeinflusst durch eine hebräische Kopie des Autographen, prägte in erheblichem Maße die jüdischen Rezensionen und diente u.a. Theodotion als Vorlage (vgl. zur „Kaige-Rezension“ Jobes und Silva 2000, 55f., 326; Brock 1980, 6:164f.).

Anders dagegen verhält es sich bei den hebraisierenden Hiob-Rezensionen: Hier führten nicht syntaktische Abweichungen gegenüber dem HT zur Überarbeitung, sondern die Korrektur betrifft jeweils die einzelne Wortwahl bzw. einzelne Wortformen, um den Abstand zwischen LXX und HT zu beseitigen³³⁵.

Für die Überarbeitung der beiden Zitate aus III Reg (= 1 Könige) ist eine doppelte Zielrichtung zu erkennen: zum einen sollen Abweichungen vom HT richtiggestellt, zum anderen das ungelene Übersetzungsgriechisch der Septuaginta geglättet werden. „Es liegt also eher eine ‚gräzisierung‘ Überarbeitung vor, die jedoch unter gleichzeitigem Rückgriff auf den HT erfolgte“ (ebd. 79).

In den übrigen von Paulus gebrauchten Schriften ist keine planmäßige Rezensionsarbeit feststellbar³³⁶. Das fügt sich zu dem, was wir auch sonst über die jüdische Textgeschichte der Septuaginta wissen³³⁷. Diese begrenzten Revisionsversuche haben kaum weitere Spuren in der Textgeschichte hinterlassen und wurden durch die wesentlich konsequenteren Rezensionen von A, Σ und Θ abgelöst. Der Beweis für eine paulinische Rezension der LXX, die nachweislich Einfluss auf die Textgeschichte der LXX ausgeübt hat, kann nicht erbracht werden³³⁸. Dass Paulus mehrere Vorlagen nebeneinander benutzt hat und diese kritisch-abwägend herangezogen hat ist möglich, doch nicht wie beispielsweise für Origenes und Eusebius nachweisbar³³⁹.

Grundsätzlich kann Haacker zugestimmt werden, wenn er schreibt: „The actual wording of Paul’s quotations from Scripture usually is in conformity with the majority text of the Septuagint“ (Haacker 2003a, 101). Im Vergleich der atl. Zitate im Römerbrief mit der Septuaginta-Textausgabe von A. Rahlfs (1935), der auf die „drei ältesten griechischen Zeugen“ (LXX^{Rahlfs}, Vorwort) B, S und A zurückgegriffen hat, ergeben sich dabei erstaunliche Parallelen: An 24 Stellen im Römerbrief (von insgesamt 60 zitierten AT-Texten; das entspricht 40%) gibt Paulus den Text der LXX übereinstimmend mit der Edition von Rahlfs

³³⁵ Da Paulus lediglich an zwei Stellen aus Hiob zitiert, scheint dies zunächst eine sehr schmale Grundlage für eine solche Schlussfolgerung. Der Apostel zitiert aus zwei unterschiedlichen Teilen des Buches (Hiob 5:13 und 41:3), außerdem ist unabhängig von Paulus eine hebraisierende Revision des Hiob-Buches festzustellen, was auf eine weitergreifende Rezension des gesamten Hiob-Textes schließen lässt (vgl. Koch 1986, 71ff., 79).

³³⁶ H. Vollmer wies darüber hinaus nach, dass Paulus neben der LXX noch andere verwandte Versionen voraussetzte, z.B. die mögliche Vorlage von A, Σ und Θ (Vollmer 1895, 35). Diese Erkenntnis führte ihn im Vergleich mit anderen christlichen Autoren und deren Schriftgebrauch dazu, dass er Paulus für die von der LXX abweichenden Zitate eine gemeinsame Quelle, nämlich ein vorpaulinisches Florilegium, zuschrieb (ebd. 35-48). Diese Theorie wurde von Dodd 1952 und Ellis 1981 übernommen und weiterentwickelt. Mit letzter Sicherheit kann eine solche Florilegienhypothese nicht begründet werden, auch wenn unter den Schriften von Qumran – diese These unterstützende – Texte gefunden wurde (vgl. 4QTest und 4QFlor; weiter Koch 1986, 247-255).

³³⁷ Vgl. hierzu R. Hanhart 1984, 395-416.

³³⁸ Vgl. hierzu F. Wilk (1998, 10), der im Blick auf Röm 3:10-18 davon spricht, dass sich in keiner LXX-Handschrift Angleichungen an das NT durchgesetzt haben.

³³⁹ Koch nennt eine solche exegetische Arbeit der kritischen Abwägung der Texte für Paulus schlichtweg „anachronistisch“ (Koch 1986, 81). Für ihn setzt eine solche textkritische Arbeit erst zur Zeit des Origenes ein.

wieder³⁴⁰. Davon stammen 6 Stellen aus dem Genesis-Buch – einzige Ausnahmen: Röm 4:3 (Gen 15:6) und Röm 9:9 mit dem Zitat aus Gen 18:10 und 14. Insgesamt 6 der 14 Psalmstellen, auf die Paulus zurückgreift, entsprechen Wort für Wort der Rahlfs-Ausgabe; verstärkt ist dies entsprechend des häufigen Vorkommens im 3. und 4. Kapitel zu beobachten. Bei Jesaja entsprechen 5 Stellen dieser Ausgabe, wobei hier – trotz häufiger Verwendung bei Paulus – deutlich die geringe Zahl der Übereinstimmungen auffällt. Dtn ist wörtlich in den Texten aus dem Dekalog zitiert worden, insgesamt 3x, und Ex und Lev stimmen jeweils einmal mit der Vorlage überein. Aus dem Zwölfprophetenbuch sind je ein Zitat aus Hos und Joel wörtlich entsprechend der Vorlage bei Paulus zu finden. In Röm 4-7 finden wir an nur einer Stelle sehr geringe Abweichung von der Textvorlage.

Zunächst möchte ich die für den weiteren Verlauf wichtige Frage nach der Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus beantworten.

Exkurs II: Die Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus³⁴¹

Für die Betrachtung der Zitiertechnik und Argumentationsweise³⁴² des Paulus innerhalb des Römerbriefes ist es wichtig, sich die Schriftkenntnis genauer anzusehen, die er während seiner Erziehung und späteren Ausbildung erworben hat. Es geht dabei nicht um die neu gewonnenen Erkenntnisse durch das Damaskuserlebnis und die damit bedingte Veränderung seiner Schriftinterpretation, auch nicht um das persönliche Studium als Apostel oder um das mögliche Erlernen der christlichen Hermeneutik durch Barnabas oder anderen Mitgliedern der Jerusalemer Gemeinde³⁴³, sondern um die Zeit vor seiner Berufung. Welche Schriftkenntnisse hatte Paulus? Welche theologische Richtung lag diesen Schriftkenntnissen zugrunde?

Einige ntl. Texte schildern uns in biographischer bzw. autobiographischer Form das Leben des Paulus.³⁴⁴ Sein Geburtsjahr bleibt trotz zahlreicher Informationen unbekannt, dürfte aber um die Zeitenwende anzusetzen sein. Schnelle spricht von der „Mitte des ersten Jahrzehnts n. Chr.“ (2003, 41). Durch Lukas erfahren wir, dass Paulus aus Tarsus, der Hauptstadt Kilikiens³⁴⁵, stammte und von Geburt an (Apg 22:28) das tarsische sowie das

³⁴⁰ Wörtlich folgt Paulus der Rahlfs-Ausgabe in Röm: 3:13a (aus Ps 5:10 [LXX]); 3:13b (Ps 139:4); 3:16 (Jes 59:7d); 4:7, 8 (Ps 31:1, 2); 4:17 (Gen 17:5); 4:18 (Gen 15:5); 4:22, 23 (Gen 15:6); 7:7 (Dtn 5:21); 9:7 (Gen 21:12); 9:12 (Gen 25:23); 9:15 (Ex 33:19); 9:26 (Hos 2:1); 9:29 (Jes 1:9); 10:13 (Joel 3:5); 10:16 (Jes 53:1); 10:18 (Ps 18:5); 11:10 (Ps 68:24); 11:27a (Jes 59:21); 13:9A (Dtn 5:17-19, 21a); 13:9B (Lev 19:18); 15:3 (Ps 68:10); 15:10 (Dtn 32:43); 15:21 (Jes 52:15).

³⁴¹ Vgl. hierzu Riesner 1994; Murphy-O'Connor 1996, 32-70; weiter Becker 1998, 34-59; B. Witherington 1998, 52-88; Hengel 2002, 68-192; Schnelle (2003); Haacker (1997); 2003b, 9-33; McRay 2003, 21-45; Gorman 2004, 1-39; Vahrenhorst 2005, 49-67.

³⁴² Vgl. hierzu besonders Punkt 5.2.

³⁴³ Vgl. hierzu Apg. 9:27 und Gal 1:18f.

³⁴⁴ Die biographischen Informationen liefert uns Paulus in seinen Briefen. An Stellen, die wichtiges autobiographisches Material enthalten, haben wir u.a.: Röm 11:1; 2 Kor 11:22; Gal 1:13f.; Phil 3:5f. Die autobiographischen Angaben der Apostelgeschichte bezüglich seiner Prägung finden sich hauptsächlich im Rahmen der Paulusreden; dabei ist die historische Zuverlässigkeit der Reden der Apostelgeschichte sehr umstritten. So beginnt Paulus (21:39-22:21) seine Verteidigungsrede vor dem Volk; wichtig hierbei ist Apg 22:3. In Apg 22:27f., im Rahmen des Gespräches mit dem römischen Oberst, und später vor dem Hohen Rat in Apg 23:6 erfahren wir mehr über seine Vergangenheit und Prägung. Paulus spricht in Apg 23:34 mit dem Statthalter Felix in Cäsarea und Apg 26:4f. mit König Agrippa. Dazu berichtet Lukas von seiner familiären Situation (Apg 23:16).

³⁴⁵ Für eine ausführliche Darstellung zu Tarsus vgl. O. Kuss 1971, 37-40; weiter M. Hengel, „Tarsus als geistige Metropole“ und „Die politischen Verhältnisse von Tarsus und das städtische Bürgerrecht“

römisches Bürgerrecht besaß³⁴⁶. Von seinem Elternhaus her gehörte Paulus demnach als ein Mitglied der jüdischen Diaspora³⁴⁷ zur Synagoge des kilikischen Tarsus³⁴⁸. „So liegt es nahe, daß er von Kind auf die griechische Umgangssprache der Diasporajuden als *lingua franca* zu sprechen gewohnt war“ (Becker 1998, 35). Im paulinischen Selbstzeugnis der NT-Briefe würdigt der Apostel diesen Teil seiner Vergangenheit keines Wortes mehr, für ihn scheint sie ferner zu sein als die pharisäisch-palästinische Prägung.

Der soziale Status des Paulus wurde wesentlich durch seinen Bildungsgang und dem von ihm ausgeübten Beruf bestimmt. Die Selbstzeugnisse über seine Handarbeit kennzeichnen Paulus nicht bereits als einfachen Arbeiter. Das Handwerk als *σκηνόποιος* (Apg 18:3)³⁴⁹ allein spricht nicht schon für Armut, wenngleich der Zeltmacher zur (unteren) Mittelschicht zählte³⁵⁰. Tarsus war besonders bekannt für die Leinenherstellung und für seine Weiterverarbeitung. Nach J. Becker darf man die Berufsbezeichnung nicht zu eng fassen, was ganz allgemein im Altertum galt, dennoch ist das leinenverarbeitende Gewerbe anzunehmen (vgl.

(Hengel 2002, 71-79 und 79-84).

³⁴⁶ Nur Lukas stellt Paulus als einen, durch seine Herkunft privilegierten Diasporajuden dar, der römisches und tarsisches Bürgerrecht genoss. Eigenartig ist, dass trotz der Tendenz der Forschung bei Lukas alles in Frage zu stellen, diese Nachricht kaum bezweifelt wurde, obwohl der Apostel selbst nie über seine Heimatstadt spricht und man aufgrund der Briefe eher einen Ursprungsort in Palästina annehmen müsste. Man war bereit, Lukas zu glauben, denn die Herkunft aus Tarsus gab die Möglichkeit, Paulus schon von frühester Jugend an mit der hellenistischen Kultur in Verbindung zu bringen. Vgl. an dieser Stelle Hengel 2002, 84-99, der einige Gründe aufzählt, die für die Realität des römischen Bürgerrechtes bei Paulus sprechen. Die differierenden Meinungen darüber sind bei Schnelle 2003, 45f. dargestellt. Ausschließlich mit diesem Thema der Bürgerschaft beschäftigt sich M. Reasoner 1993, 139-141.

³⁴⁷ Über die Schriftauslegung der Diaspora schreibt Koch, dass die allegorische Interpretation vorgegebener Texte (Allegorese) seit Aristobul und dem Aristeasbrief im hellenistischen Diasporajudentum verwendet wurde und in den Schriften des Philo von Alexandria ihre höchste Form erreicht hatte (1986, 202). „Für die Diaspora konstitutiv war die (räumliche) Trennung vom Tempelkult in Jerusalem und damit die dominierende Rolle der Synagoge und ihres Gebets- und Predigtgottesdienstes. Die Notwendigkeiten der synagogalen Predigt führten zur Übersetzung der Tora, später auch der übrigen Teile der ‚Schrift‘, in die griechische Sprache“ (ebd. 199). Diese kontinuierliche Schriftverwendung in der Synagoge hat die Rolle der Schrift im Diasporajudentum erheblich verstärkt. Als weiteren wichtigen Aspekt der Diasporasituation nennt Koch die Auseinandersetzung mit der Umwelt bzw. „die Notwendigkeit der Identitätssicherung einer religiösen Minderheit durch Öffnung und gleichzeitige kritische Abgrenzung gegenüber der sie umgebenden Mehrheit“ (ebd.). In dieser Auseinandersetzung wurde primär apologetische Schriftinterpretation betrieben. „Zudem ist für den syrisch-kleinasiatischen Bereich neben alexandrinischen Einflüssen mit Einwirkungen aus dem palästinischen Raum zu rechnen“ (ebd. 200). Die Quellenlage für die kleinasiatische Diaspora ist begrenzt. Zur Verfügung steht neben den Nachrichten bei Josephus und gelegentlichen Erwähnungen bei nichtjüdischen Autoren nur archäologisches und epigraphisches Material; vgl. Stern 1974, 143-155. Über die Schriftkenntnis der Diaspora Kleinasiens sind also nur indirekte Hinweise vorhanden (vgl. Koch 1986, 202).

³⁴⁸ Hieronymus berichtet davon, dass die Familie des Paulus ursprünglich aus dem galiläischen Gischala ausgewandert sei (Hieronymus, *De viris illustribus* 5).

³⁴⁹ Paulus selbst bestätigt diesen Beruf in seinen Briefen nicht unmittelbar, liefert allerdings deutliche Indizien, die der Apg diesbezüglich beipflichten (vgl. 1 Thess 2:9; 1 Kor 9:15, 18; 2 Kor 11:9).

³⁵⁰ Vgl. zur Diskussion über den sozialen Status des Paulus Ramsay 1895, 34. Ramsay behauptete zunächst, dass die Familie des Paulus sehr reich gewesen war. E. Meyer 1923, 308, sprach sogar davon, dass der Vater des Apostels eine Fabrik hatte. Dagegen gehört für Lampe (1987, 259) Paulus eher zur sozialen Unterschicht. Gegen die Einstufung in eine der untersten Gesellschaftsschichten spricht seine griechisch-jüdische Bildung, die eine gewisse materielle Grundlage voraussetzt. Sanders schreibt über den sozialen Status des Paulus, „daß er eine Mittelschicht-erziehung genoß, wie wir es heute nennen würden. Die antiken Statuskategorien waren nicht identisch mit den unseren, der Begriff ‚Mittelschicht‘ aber ist in vieler Hinsicht angemessen“ (1995, 17).

1998, 38)³⁵¹. Ob Paulus diese Arbeit in Tarsus gelernt hat oder nicht muss offen bleiben. Ebenso unklar ist die Frage, ob Paulus im Zusammenhang mit seinem Studium als jüdischer Gelehrtenschüler oder sogar erst als Christ diese Arbeit aufgenommen hat³⁵², um in seiner Missionsarbeit unabhängig zu sein³⁵³. Die Rabbinen forderten im 2. Jh. n. Chr., dass man seinen Sohn ein Handwerk lehren solle³⁵⁴. Diese Sitte scheint auch die pharisäischen Schriftgelehrten vor 70 n. Chr. betroffen zu haben³⁵⁵. „Außerdem war für die zu großen Teilen aus der Mittelschicht stammenden Pharisäer Berufsarbeit eine pure Notwendigkeit, wenn sie ihren Unterhalt als Gelehrtenschüler selbst erwerben mussten. Es ist auch durchaus möglich, daß in einzelnen Lehrhäusern im 1. Jh. n. Chr. noch Entgelt bezahlt werden mußte“ (Riesner 1994, 137).

Im Blick auf die Erziehung und Ausbildungszeit des Paulus gehen die Meinungen auseinander: Auf der einen Seite wird (1) Tarsus, auf der anderen (2) Jerusalem genannt³⁵⁶. Wir stoßen damit auf das zentrale Problem seiner geistigen Heimat, „auf das Problem des jüdischen Theologen“ (Hengel 2002, 103). Lukas vermittelt uns ein Bild von Paulus, das ihn als einen Gott gehorsamen Juden darstellt (vgl. Apg 22:3; 23:6; 26:4f). Paulus selbst betont an manchen Stellen die Distanz zu seiner Vergangenheit, da er einen entgegengesetzten Zweck verfolgt (vgl. Gal 1:13f; Phil 3:4-6). Inhaltlich sind sich beide Zeugnisse jedoch nahe. Die Diskussion der Literatur verläuft nun von hieraus in zwei konträre Richtungen: Auf der einen Seite (1) wird die auf Apg 22:3 beruhende Aussage, dass Paulus in Jerusalem aufgewachsen und dort mit aller Sorgfalt im Gesetz der Väter zu den Füßen Gamaliels unterwiesen worden sei, als reine Vermutung abgetan, die lediglich vom Interesse des Autors der Apg bestimmt ist³⁵⁷. Alles, was an Paulus auf Jerusalem als Ort der Erziehung bzw. Ort seines Aufwachsens hinweist, wird somit Lukas zugeschrieben, der dies aufgrund seiner theologischen Aussageabsichten verändert bzw. eingefügt hat. Auf der anderen Seite (2) wird die Apostelgeschichte mit ihren Aussagen über den Apostel ernst genommen³⁵⁸ und ihm eine Erziehung und Ausbildung in Jerusalem zuerkannt. „Wie auch immer man diese Notizen in historischer Hinsicht auswerten mag, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass der lukanische Paulus nicht nur biographisch, sondern auch inhaltlich in einem durch Kontinuität geprägten Verhältnis zum pharisäischen Judentum steht“ (Vahrenhorst 2005, 57).

³⁵¹ B. Witherington diskutiert den Berufsstand des Paulus bzw. seiner Familie in Kombination mit der römischen Staatsbürgerschaft wie folgt: „It may be that Paul’s family provided a great service to the Romans, perhaps by making tents for the Roman army (Antony’s?), and as a result were granted citizenship“ (1998, 71).

³⁵² Riesner merkt dazu an: „Es ist auch keineswegs sicher, daß Paulus seine Berufsausbildung schon in seiner vorchristlichen Zeit erhielt“ (1994, 131).

³⁵³ „Some have suggested that his father was an artisan who taught Paul his tentmaking craft, but it is also possible that Paul chose to learn the craft later in life, even after his call/conversion“ (Gorman 2004, 51).

³⁵⁴ Vgl. R. Meyer 1989, 11-20. Das Handwerk wurde dabei eher als eine Ehre verstanden.

³⁵⁵ Vgl. die wohl zurecht auf Schemaja und Abtaljon (ca. 47-20 v. Chr.) zurückgeführte Tradition: „Liebe die Arbeit, hasse das Herrsein!“ (*m. Abot* 1:10 zitiert aus Riesner 1994, 137).

³⁵⁶ Vgl. hierzu W. C. van Unnik, „Tarsus or Jerusalem: The City of Paul’s Youth“ (1973, 259-320); weiter Haacker 1997, 50-53.

³⁵⁷ So z.B. D.-A. Koch 1986, 92f., der ihm „eine gewisse in der hellenistischen Synagoge vermittelte Schriftkenntnis“ zuspricht; und ähnlich auch G. Bornkamm 1969, 27-36. Nach E. Haenchen wird diese Vermutung aus dem Paulusbild des Lukas abgeleitet, der es noch lieber gehabt hätte, ihn als einen „Urjuden“ ausgeben zu können (1968, 553). Auch E. P. Sanders 1995, 14 zweifelt die Historizität von Apg 22:3 und dem Unterricht des Paulus bei Gamaliel I. an.

³⁵⁸ Vgl. hierzu u.a. Hengel 2002, 106ff.; Haacker 2003b, 21f.; Vahrenhorst 2005, 49.

Wird die Historizität von Apg 22:3 nicht angezweifelt, so muss eindeutig *Jerusalem* als Ort der Erziehung und Ausbildung genannt werden³⁵⁹. Dabei bleiben die philologischen Probleme von Apg 22:3 weiter offen. Im Wesentlichen sind dies folgende:

- a) das Verständnis von ἀνατεθραμμένος (von dem es abhängt, in welchem *Alter* Paulus nach Jerusalem gekommen sein soll);
- b) die syntaktische Zuordnung von παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ (von der es abhängt, welche Rolle Gamaliel im Leben des Paulus gespielt hat);
- c) das Verständnis von πεπαιδευμένος (von der es abhängt, welchen Grad theologischer Bildung Paulus erworben haben soll). (Haacker 1997, 51)

Van Unnik nennt im Blick auf die verschiedenen Lebensphasen von Paulus das *Grundschulalter* als spätestes Alter, in dem Paulus von Tarsus nach Jerusalem gekommen ist³⁶⁰. Haacker bezeichnet diese frühe Kindheit in Anlehnung an ἀνατεθραμμένος aus Apg 22:3 als „die *erste Phase der Sozialisation*, die in der Regel *im Elternhaus* oder jedenfalls im häuslichen Bereich stattfand. Es ist die klare Intention dieser Stelle, für nennenswerte Bildungseinflüsse aus Tarsus in der frühen Sozialisation des Paulus keinen Raum zu lassen“ (ebd. 52). Die Apostelgeschichte gibt uns diese Information über den Geburtsort des Paulus nicht ohne „diese Relativierung ihrer Relevanz“ (ebd. 53). Die entscheidende Stadt im Leben des jungen Paulus ist zunächst Jerusalem³⁶¹.

Paulus kam als Kind nach Jerusalem (so Haacker 2003b, 21), wurde dort erzogen und von Gamaliel unterrichtet, „as the one who was responsible for young Paul’s initial or later education (the name is placed between the participles anatethrammenos and pepaideuomenos)“ (ebd.). Die syntaktische Zuordnung ist entscheidend für die Rolle Gamaliels im Leben des Paulus³⁶². Über Gamaliel selbst lesen wir in Apg 5:34, dass er ein Gesetzeslehrer war, der vom ganzen Volk in Ehren gehalten wurde. „Leider wissen wir von

³⁵⁹ Ausführlich dargestellt in Hengel 2002, 108.

³⁶⁰ Vgl. Haacker 1997, 51. Er schreibt dazu: „As W. C. van Unnik has shown, the term ‘brought up’ (*anatethrammenos*) refers to *early childhood* and not to later education or formal training for a profession“ (2003b, 21; kursiv von mir). Riesner spricht sich im Blick auf die *Elementarschulzeit* für Jerusalem aus: „Paulus hatte nicht nur seine ‘akademische’ Ausbildung in der heiligen Stadt erhalten, sondern auch seine Elementarschulzeit in Jerusalem erlebt“ (Riesner 1994, 238).

Abweichend davon argumentiert Hengel, dass Paulus zunächst eine gute griechische Elementarschule besucht hat, „die ... eine jüdische Schule war“ (2002, 129). Im Alter von etwa 15 Jahren begann dann in Jerusalem seine *zweite Erziehungsstufe*. Dort wurde er zu den Füßen Gamaliels gemäß der Kenntnis des väterlichen Gesetzes unterwiesen. Da im 1. Jh. n. Chr. die Übergänge zwischen Hellenismus und Judentum recht fließend waren (vgl. Witherington 1998, 60), ist eine griechisch-römische Ausbildung in Jerusalem bzw. eine jüdische in Tarsus denkbar: „Moreover, Acts 26:4 can be interpreted to mean that Paul spent part of his educational years in both Tarsus and Jerusalem. It is also possible . . . , that Paul received some education in non-Jewish Hellenistic rhetoric and literature in a city like Jerusalem, which was itself quite hellenized“ (Gorman 2004, 52).

³⁶¹ Wann genau Paulus nach Jerusalem kam, ist nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten (McRay 2003, 44). „In Paul’s generation a network of elementary schools taught the Hebrew Bible, primarily the Pentateuch, to boys who began school at the age of *six or seven* (*y. Ketub. 32c, 4*)“ (Stegner 1993, 505; kursiv von mir). Alternativ dazu steht die bekannte Äußerung des ansonsten unbekanntes Jehuda b. Tema, der in Anlehnung an die griechischen Altersstufen in der Mischna zitiert wird: „Mit *fünf* (Jahren) zur Schrift, mit zehn zur Mischna, mit dreizehn zu den Geboten, mit fünfzehn zum Talmud und mit acht-zehn zum Brautgemach . . .“ (*m. ‘Abot 5,21*; kursiv von mir). McRay stellt stattdessen fest: „In his earliest years . . . , Paul would have learned to recite the Shema (Deut. 6:4-9). From the age of five, he would have begun memorizing at least parts of the Hallel (Ps. 113-18). This portion of the Psalms was used at the Feast of Passover. When he was about six, he would have been sent to synagogue to learn reading and writing. The only textbook in an orthodox synagogue school was the Scriptures, which the Jews believed contained everything one needed to know about the world, whether in the realm of science, art, religion, or law“ (2003, 34f.).

³⁶² Haacker ordnet das παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ dem Partizip ἀνατεθραμμένος zu, wenn er schreibt: „Paul must have been brought up in the house of Gamaliel or in a school under the supervision of Gamaliel“ (2003b, 21).

Gamaliel . . . herzlich wenig; daß er der Enkel des großen Hillels gewesen sei, ist zumindest fraglich, auch daß er der Schule Hillels angehörte, ist nicht ganz sicher“ (Hengel 2002, 114). Dennoch gilt Gamaliel I. als bekannter Pharisäer und Experte des Gesetzes (Haacker 2003a, 4).

Im Blick auf Apg 22:3 räumt Sanders ein, dass der Autor der Apostelgeschichte die Unterweisung des Paulus bei Gamaliel als alleinigen Schluss aus der Tatsache gezogen habe, „daß Paulus ein prominenter Pharisäer und Gamaliel der Führer dieser Gruppe war“ (1995, 14). Weiter fährt er fort, dass der Bericht im Brief an die Galater, Paulus sei den christlichen Gemeinden in Judäa von Angesicht an unbekannt gewesen (Gal 1:22), die Darstellung der Apostelgeschichte zweifelhaft erscheinen lässt (ebd. 15)³⁶³. Für Hengel werden diese Zweifel jedoch zu Unrecht vorgebracht. Jerusalem war zur Zeit des Paulus sicherlich kein kleines Dorf, wo jeder jeden kannte (Hengel 2002, 110)³⁶⁴. Selbst wenn Paulus eine mehrjährige Ausbildung durchlaufen hatte, musste er aufgrund der hohen Einwohnerzahl Jerusalems innerhalb der christlichen Gemeinden nicht bekannt gewesen sein. Auch die spätere Verfolgung der ersten Christen in Jerusalem durch Paulus steht mit der Stelle aus Gal 1:22 nicht in Konkurrenz³⁶⁵.

Geht man von der traditionellen Zuordnung von *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ* zu *παιδευμένος* aus, stellt sich die Frage nach dem Grad der theologischen Bildung, die Paulus zu den Füßen seines Lehrers erworben hat. W. R. Stegner gelingt es die Schriftgelehrsamkeit des Paulus ausführlich darzustellen. Seine Betrachtung der jüdischen Erziehung schließt er wie folgt ab: „If he [Paulus] was not trained by Gamaliel, then he was taught by some other Jewish master. In any case, it seems clear that Paul received a formal education in the Judaism of the time“ (1993, 506). Apg 22:3 und sein am palästinischen Judentum orientiertes Selbstzeugnis (vgl. Phil 3:5) legen die Annahme nahe, dass er bereits als Heranwachsender in Jerusalem eine „schriftgelehrten Ausbildung“ (Riesner 1994, 64) erhielt³⁶⁶. Die Stelle *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ* aus Phil 3:6 zeigt in Verbindung mit Gal 1:14, dass man bei Paulus also durchaus intensive Beschäftigung mit der Schriftgelehrsamkeit voraussetzen muss³⁶⁷. „Die starken Parallelen zur rabbinischen

³⁶³ Über Apg 22:3 und den Unterricht des Paulus bei Gamaliel, bei dem er „ohne Zweifel“ seine Schriftgelehrsamkeit erhalten habe, sagt Bultmann, dass „diese Angabe umstritten und zum mindesten (angesichts Gl [= Gal] 1,22) zweifelhaft“ (1965, 188) sei.

³⁶⁴ Vgl. die Angabe über die Einwohnerzahl von Jerusalem bei J. Wilkinson 1974, 33-51; und M. Broshi 1975, 5-14, die annehmen, dass die Einwohnerzahl von den späten Hasmonäern bis 66 n. Chr. von ca. 32 000 auf etwas 80 000 angewachsen sei. Mit etwa 20 000 rechnen R. Brändle und E. Stegemann 1996, 1-11 und an eine Zahl von 40 000 - 50 000 denkt J. J. Jeffers 1998, 129. Die Zahlen schwanken demnach zwischen 20 000 und max. 80 000.

³⁶⁵ Als kurze Erklärung dazu soll genügen, dass aufgrund gemeindeinternen Umstrukturierungen „von den ersten Anfängen der apostolischen Verkündigung an zwei Gemeindeguppen existieren, die aus sprachlichen Gründen verschiedene Gottesdienste abhielten: die große Majorität der aramäisch-sprechenden ‘Hebräer’ und die Minderheit der ‘Hellenisten’. Beide Gruppen spiegeln die sprachliche Spaltung der Jerusalemer Bevölkerung wider“ (Hengel 2002, 162). Stephanus diskutiert mit Vertretern der Synagoge, zu denen sicherlich Paulus gezählt wurde (vgl. Apg 6:9). Die Verfolgung konzentrierte sich bei Paulus auf die im griechischsprachigen Bereich der Synagoge liegenden Anknüpfungspunkte zur neuen Lehre des Christus, die nicht nur eine Konkurrenz zur üblichen Gesetzeslehre darstellte, sondern für den Apostel zugleich gotteslästerlich sein musste. Paulus konzentrierte sich in seinem Eifer auf den griechischsprachigen Teil der Bevölkerung. In diesem Zuge kam er auch auf Damaskus, die dem jüdischen Palästina am nächsten liegende Großstadt mit einer großen jüdischen Gemeinde. Damaskus war auf jeden Fall stärker mit dem Heiligen Land verbunden als Antiochien und Nordsyrien.

³⁶⁶ Für Haacker ist dabei der „Gedanke an eine Ausbildung zum Schriftgelehrten keineswegs naheliegend. Diese Auffassung widerspricht vielmehr der normalen Bedeutung von *παιδεύειν* und *παιδεία*, womit in aller Regel eine *höhere Allgemeinbildung* und keine spezielle Berufsausbildung gemeint ist“ (Haacker 1997, 55).

³⁶⁷ Auch wenn *γραμματεὺς* bzw. *νομοδιδάσκαλος*, wie Gamaliel in Apg 5:34 bezeichnet wird, in den (auto-)biographischen Angaben des Apostels nirgends von Paulus selbst gebraucht wird. Koch, der dieses Argument dafür benutzt, Paulus lediglich eine „in der hellenistischen Synagoge vermittelte

Auslegung, die in Methodik und Thematik sichtbar werden, beweisen, daß Paulus dieses Wissen und Können nicht erst als christlicher Missionar erworben haben kann“ (Riesner 1994, 136).

Festzuhalten ist an dieser Stelle – trotz Ungewissheit über die einzelnen Altersstufen und die damit zusammenhängenden Ausbildungsabschnitte –, dass sich Paulus selbst als Jude einordnete, der seinen Zeitgenossen in nichts nachstand (Phil 3:5f.). Durch seine Abstammung und seine Ausbildung zum Schriftgelehrten in Jerusalem stand er in Kontinuität zum pharisäischen Judentum. „Dies zeigt sich sowohl am Bekenntnis zur Auferstehung als auch an seinem Umgang mit der Schrift, zu deren genauer Auslegung er in Jerusalem erzogen wurde“ (Vahrenhorst 2005, 57).

Vermutlich weist auch das *κατὰ νόμον φαρισαῖος* in Phil 3:5 auf Jerusalem als Ausbildungsstätte hin³⁶⁸. Die Pharisäer³⁶⁹, zu denen sich Paulus selbst zählte, waren eine „palästinische Heiligungsbewegung“ (Hengel 2002, 117), denen in der Fremde nur rituelle Unreinheit und falsche Lehre drohte. Gegen die Annahme, dass Paulus allgemein zu den Diasporapharisäern gerechnet werden muss, schreibt Hengel, dass es um die Zeitenwende in der Diaspora – abgesehen von Alexandrien – nirgends einen jüdischen Schulbetrieb von vergleichbarer Intensität (ebd.) gegeben hat³⁷⁰. „Pharisees were centered or based in Jerusalem and certainly not in the Diaspora“ (Witherington 1998, 59).

Aus den antiken Zeugen, die als engagierte Beobachter das Pharisäertum entsprechend wahrgenommen haben, kann man folgende Elemente entnehmen, die charakteristisch für das pharisäische Judentum waren:³⁷¹

- a) die Pharisäer nehmen es mit der Tora sehr genau³⁷²;
- b) sie akzeptieren neben der geschriebenen Tora noch weitere außerbiblische Überlieferungen als verbindlich;

Schriftkenntnis“ (1986, 92) zuzugestehen, übersieht dabei jedoch, dass der gewöhnliche Leser damaliger Zeit *γραμματεὺς* im Sinne von Schreiber (vgl. Apg 19:35), Sekretär, kleiner Beamter missverstanden hätte (vgl. hierzu Hengel 2002, 127).

³⁶⁸ „Dieser Selbstaussage tritt die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte zur Seite, die gleich an drei Stellen die Zugehörigkeit des Paulus zum Judentum pharisäischer Prägung bezeugt (22,3; 23,6; 26,5)“ (Vahrenhorst 2005, 49). Die Auskünfte, die wir über die Pharisäer haben, genügen allesamt nicht dem Anspruch objektiver Berichterstattung: „Die Texte des Neuen Testaments erwähnen die Pharisäer immerhin über neunzig Mal, doch tun sie es in aller Regel mit einem polemischen Unterton“ (Vahrenhorst 2005, 50). Verklausuliert und ebenfalls polemisch – wenn überhaupt – sprechen die Schriften aus Qumran von dieser Bewegung und pharisäische Selbstzeugnisse – außer denen von Paulus und Josephus – liegen nicht vor. Fraglich bleibt, inwieweit rabbinische Quellen selbst Auskunft über die Pharisäer geben können (vgl. hierzu Deines 2000, 2:1459). Die gesamten antiken Texte über die Pharisäer stehen demnach unter einem gewissen Vorbehalt. So kann nur dargestellt werden, was „einzelnen Betrachtern als in besonderer Weise kennzeichnend“ (ebd. 1460) galt. Diese Betrachter waren dabei keineswegs neutrale Beobachter.

³⁶⁹ Über das Verständnis der Pharisäer schreibt Josephus, *Bell.* 1.5.2, dass sie eine jüdische Gruppe sind, „deren Angehörige für besonders fromm und gesetzeskundig gelten“, und weiter in: *Bell.* 2.8.14 über „die philosophischen Schulen der Judäer“: „Sie gelten für besonders kundige Erklärer des Gesetzes, ...“; vgl. auch Josephus, *Ant.* 18.1.2. G. Bornkamm 1969, 34: „Gegenüber dem veräußerlichten Traditionalismus der Jerusalemer Priesteraristokratie, aber auch gegenüber dem laxen Konformismus im Volk war der Pharisäismus eine um seiner strengen Frömmigkeit willen hoch geachtete Laienbewegung, die das alttestamentliche Heiligkeitsgesetz zur verbindlichen Richtschnur machte.“ O. Betz beschreibt die Pharisäer als „die von der profanen Welt 'Getrennten', die sich leiblich und geistig rein erhalten und auch im Alltag ein der Heiligkeit Gottes entsprechendes Leben führen“ (1998, 2:1562).

³⁷⁰ Die Frage von Murphy-O'Connor: „Where could Pharisees be found?“ (1996, 56) beantwortet er – vergleichbar mit Hengel – es habe keine pharisäische Bewegung in Galiläa, geschweige denn in der Diaspora, gegeben. „Their ambition to live the Law as perfectly as possible would have been frustrated by a Gentile environment“ (ebd. 58).

³⁷¹ Nachfolgende Auflistung vgl. Vahrenhorst 2005, 52-54.

³⁷² Wobei den Pharisäern neben der „Tora“ auch die „Propheten“ und „Schriften“ als verbindliche Offenbarung gelten.

- c) sie wenden kultische Vorschriften auf das Alltagsleben an;
- d) als theologisches Merkmal glauben sie an die Auferweckung der Toten;
- e) sie vertreten dabei eine Anthropologie, die menschliche Freiheit und göttliche Vorsehung nebeneinander bestehen lässt;
- f) in Apg 23:8 nennt Lukas noch den Glauben an Engel und Geister als pharisäisches Kennzeichen.

Durch diese Auflistung ist die pharisäische Bewegung sicherlich nicht vollständig beschrieben, sie liefert uns jedoch ein eindrückliches Bild. „Außerdem nahmen die Pharisäer zumindest zu bestimmten Zeiten am politischen Leben im Land Israel teil. All diese Aspekte treffen aber nachweislich auch auf andere Strömungen im antiken Judentum zu“ (Vahrenhorst 2005, 54f.).

Muß man die Nachricht des Paulus, er sei Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, d.h. Palästinajude³⁷³, und darüber hinaus Pharisäer und Gelehrtschüler gewesen, sehr ernst nehmen und mit van Unnik Lukas recht geben, wenn er Paulus von früher Jugend an mit Jerusalem verbindet, so sollte man auf der anderen Seite den Bogen nicht überspannen und aus dem späteren Apostel einen Palästinajuden reiner Prägung . . . machen. (Hengel 2002, 123f)

In Phil 3:5, „the term *Hebrew* . . . denotes a Jew who maintained the traditional Hebrew culture rather than succumbing to the temptations of Diaspora hellenization“ (McRay 2003, 29). Im Kontrast dazu stellte ein „jüdischer Hellenist“ einen Juden dar, der in der griechisch-römischen Kultur völlig verwurzelt war³⁷⁴. Philo gebraucht den Terminus „Hebräer“ um einen hebräisch (bzw. aramäisch) sprechenden Juden zu bezeichnen (Philo, *Abraham* 28). Die hebräische bzw. aramäische Sprachkenntnis, welche er in Jerusalem gelernt hat (vgl. Gorman 2004, 51), wird Paulus in der Apostelgeschichte zugestanden (Apg 21:40; 22:2). In Jerusalem lernt er zu seiner griechischen Muttersprache noch die hebräische bzw. aramäische Sprache³⁷⁵. Er bezeichnet sich selbst als Hebräer aus dem Stamm Benjamin und als Pharisäer und ein Sohn von Pharisäern³⁷⁶. „This means that one must not make too much of the connection with Tarsus. Judaism in general was Hellenized in Paul’s day, even

³⁷³ Im Sinne seiner Erziehung und Schulbildung, nicht im Sinne seines Geburtsortes. „Whatever the precise circumstances of his coming to Palestine, the Diaspora Jew (by birth) was becoming a Palestine Jew“ (Gorman 2004, 52). Haacker erklärt dies folgendermaßen: „If Paul had been brought up in Tarsus and significantly shaped by this cultural background, he could hardly have called himself ‘a Hebrew of Hebrews’ in Phil. 3:5“ (2003a, 4).

³⁷⁴ In Apg 6:1 stehen sich beide Worte (Ἑλληνιστῶν und Ἑβραίους) gegenüber; vgl. hierzu Haacker 2003a, 4; weiter McRay 2003, 29.

³⁷⁵ „Paul was a multilingual person, knowing at least Greek, Aramaic and Hebrew, and presumably, since he was a Roman citizen, at least a bit of Latin“ (Witherington 1998, 89).

³⁷⁶ Die Frage nach dem Ort der pharisäischen Bewegung wurde oben bereits mit Jerusalem beantwortet. Durch die Formulierung des Lukas in Apg 23:6 rückt der Fokus auf die Familie und Abstammung des Apostels. Das Wort „Sohn“ muss in diesem Zusammenhang nicht explizit das Vater-Sohn-Verhältnis bezeichnen, sondern kann durchaus auch im Sinne von „Ursprung“ und „Abstammung“ gebraucht werden (vgl. das hebr. Wort בן). Ein Erklärungsversuch für eine Abstammung des Paulus aus einer pharisäischen Familie soll im Folgenden dargestellt werden: Da Jerusalem der einzige Ort für den strengen Juden, besonders für den Pharisäer war, bedeutete in der Regel eine Flucht aus Jerusalem „eine religiöse Katastrophe“ (Hengel 2002, 122). Ob die Familie von Paulus aus Jerusalem fliehen musste, kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, fest steht jedoch, dass Paulus nahe Verwandte in Jerusalem hatte. Auch der Hinweis auf das römische Bürgerrecht, das Paulus durch Geburt inne hatte, könnte mit dieser Frage zu tun haben, da seine Eltern es beispielsweise als freigelassene Sklaven bzw. Kriegsgefangene erworben haben könnten (vgl. hierzu Schnelle 2003, 44). So sieht es auch Hengel, der schreibt: „So liegt es auch für die Vorfahren des Paulus am nächsten, daß sie über die Gefangenschaft und Freilassung durch einen römischen Bürger – unfreiwillig – den privilegierten Status der Civität erlangt haben. Hieronymus berichtet . . . , die Eltern des Paulus stammten aus der Gegend von Gischala und seien im Zusammenhang von Kriegswirren, die Judäa verwüsteten, nach Tarsus verschleppt worden“ (Hengel 2002, 97). Dies würde erklären, wie die pharisäische Familie – wenn es überhaupt eine war – nach Tarsus in die Diaspora gelangen konnte, warum Paulus in Jerusalem nahe Verwandte hatte und warum es ihn nach Jerusalem zog, den Ort, an dem er die Traditionen seiner Väter (bzw. seines Vaters) erlernen und fortsetzen konnte.

in Palestine. Paul could well have gotten the rudiments of a good Greco-Roman as well as Jewish education right in Jerusalem“ (Witherington 1998, 60).

Für seine Prägung bzw. seine Schriftkenntnis, aber auch im Blick auf seine Zitiertechnik und eventuell vorhandener rhetorischer Bildung, ist die Rekonstruktion des vorchristlichen Paulus von außerordentlicher Wichtigkeit. Aus seinen eigenen Angaben und denen von Lukas – die beide beim Versuch einer Harmonisierung weitgehend übereinstimmen, nur jeweils unterschiedliche Zwecke und Blickrichtungen verfolgen – hat die paulinische Theologie ihren Ursprung sowohl im hellenistischen Diasporajudentum³⁷⁷, als auch in seinem pharisäisch-jüdischen Hintergrund. Paulus studierte also auf der einen Seite die pharisäische Schriftgelehrsamkeit im Lehrhaus von Gamaliel. Im Bereich des pharisäischen Milieus lernte er im Lehrhaus am Tempelberg die Auslegung der Tora³⁷⁸ und verbesserte auf der anderen Seite seine hellenistische Bildung³⁷⁹. Seine geistige Heimat hatte Paulus „in einer der . . . griechisch-sprechenden Synagogen in Jerusalem.“³⁸⁰ . . . Darum erwarb er sich dort die Grundkenntnisse einer auf die Synagogenpredigt hin orientierten griechisch-jüdischen Rhetorik, die sich vom literarischen Stil der üblichen griechischen Schulen wesentlich unterschied“ (Hengel 2002, 156). Die Rhetorik des pharisäischen Lehrhauses war nicht prinzipiell immun gegen die Rhetorik der *paideia*, d.h. der hellenistisch-römischen Schulrhetorik (Wuellner 1995, 145), wenngleich es doch Unterschiede zwischen jüdischer und hellenistisch-römischer Rhetorik gab, zumeist bedingt durch kulturelle Eigenarten³⁸¹. „Zur διδαχὴ ἐντολῶν in griechischer Sprache, welche die Synagogenpredigt mit einschloß, gehörte . . . sprachliche Kompetenz, darum musste die höhere jüdisch-hellenistische Schule auch eine rhetorische Grundausbildung vermitteln, die freilich nicht der attizistischen Schulrhetorik der Zeit entsprach“³⁸² (Hengel 1990, 188). Aufgrund seiner im zunehmend hellenisierten Palästina³⁸³ erhaltenen Ausbildung zum Synagogenprediger war Paulus bereit

³⁷⁷ „Dafür, daß Tarsus nicht völlig verdrängt werden darf, wenngleich es im Werdegang des Paulus an Bedeutung hinter Jerusalem zurücktreten muß, könnte . . . die ausgezeichnete Beherrschung der griechischen Muttersprache ebenso wie sein souveräner Umgang mit der griechischen Bibel sprechen“ (Hengel 2002, 129f.).

³⁷⁸ „Clearly he became learned in the Hebrew Scriptures and, as he himself suggests, in the traditions of his ancestors“ (Witherington 1998, 96).

³⁷⁹ Vgl. Haacker: „His command of the Greek language and such knowledge of Greek culture as can be detected in his letters can be easily explained: (a) from educational facilities in Jerusalem itself; and (b) from later periods of his life, including a longer stay at Tarsus after his conversion (see Acts 9:30; 11:25)“ (2003a, 4).

³⁸⁰ Vgl. hierzu die überzeugend geführte Diskussion bei Hengel 2002, 147-156. Außerdem war es für Paulus mit seinen griechischen Sprachkenntnissen vermutlich ein Anliegen den griechisch-sprechenden Diasporajuden, die nach Jerusalem kamen (vgl. die Aufzählung in Apg 6:9) um dem hebräischen Gottesdienst nur in gewissem Maße folgen konnten, das wahre, d.h. pharisäische Gesetzesverständnis zu vermitteln.

³⁸¹ Im rhetorischen Arsenal des Apostels muss „die kulturelle Eigenart der jüdischen Rhetorik von der der hellenistischen und römischen Rhetorik unterschieden werden, und das um so mehr, je sicherer sich terminologische (und andere) Einflüsse nachweisen lassen“ (Wuellner 1995, 145). Da das Thoraverständnis die Denkweise des pharisäischen Lehrhauses maßgeblich prägte, ist der rhetorische Charakter eng mit der religiösen Sprache verwoben. „Damit rückt ins Zentrum unserer Betrachtungen über die Rolle der Rhetorik in der Bildung des vorchristlichen Paulus das prinzipielle Problem des Verhältnisses zwischen Rhetorik und Religion“ (ebd. 144). Dies stellt zugleich die Unterscheidung zwischen jüdischer und hellenistischer Rhetorik dar. Die Rhetorik des Judentums wurde „in der Predigt, wie im Schulbetrieb als Theorie der Auslegung und Verkündigung der Schrift, wie in der Rechtssprechung als Theorie der Auslegung und Applikation halakhischer Traditionen, wie auch in Liturgie und Gebet“ (ebd. 148) betont.

³⁸² Vgl. hierzu die beiden einzigen aus der Antike erhaltenen jüdisch-hellenistischen Synagogenpredigten „De Jona“ und „De Sampson.“ Obwohl es sich bei beiden um eine Textpredigt handelt, zeigen sie eine häufige Anwendung der Diatribe, welche die Predigten zu lebendigen Vorträgen machte.

³⁸³ Vgl. Hengel 2002, 147-156.

wie ein Septuaginta-Jude zu denken, der für Schriftstudien zunächst die LXX heranzog³⁸⁴. Durch seine griechischen Sprachkenntnisse hatte der Apostel außerdem Zugang zu den von der Rhetorik geprägten literarischen Werken; somit wird man ihm eine rhetorische Grundkenntnis nicht absprechen können (Classen 1991, 4)³⁸⁵. In seinen Briefen ist eine rhetorische Veranlagung ersichtlich³⁸⁶.

W. Wuellner sieht bei Paulus eine synagogale Bildung jüdischer Rhetorik³⁸⁷. Der jüdische Rhetoriker Paulus besuchte zunächst eine jüdische Elementarschule zum Grammatik-Unterricht³⁸⁸ (Wuellner 1995, 139), danach nahm er im pharisäischen Lehrhaus an Lehrvorträgen teil (ebd. 140), wurde in die Synagogenpredigt eingewiesen (ebd. 141), lernte die halakhischen Kontroversen (ebd. 142)³⁸⁹ und kannte sich somit prinzipiell in der religiösen Sprache aus. Wuellner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass nicht alles was rhetorisch erscheint, notwendigerweise auf hellenistischen Einfluss zurückzuführen ist. Er verweist auf die rhetorischen Arsenalen in der Predigt, dem jüdischen Lehrhaus, Grammatikunterricht und in der Rechtsauslegung der halakhischen Kontroverse und unterscheidet die kulturelle Eigenart der jüdischen Rhetorik von der griechischen sowie römischen Rhetorik³⁹⁰; weiter verweist er auf den zeit- und gesellschaftsabhängigen Charakter der Rhetorik. Der traditionelle Schriftumgang bei Paulus erscheint demnach als nicht ungewöhnlich³⁹¹, sondern abhängig und geprägt von seiner hellenistisch-jüdischen Bildung. „Paul’s style is that of an orator, a rhetor rather than a writer . . . Part and parcel of this ‘oral’ approach is Paul’s choice to use the diatribe format in Romans 2 and elsewhere, as well as personification . . . and other standard rhetorical devices“ (Witherington 2004, 23).

³⁸⁴ Vgl. hierzu Murphy-O’Connor 1996, 47, der davon spricht, dass die formale Ausbildung zunächst in die Septuaginta und dann in den hebräischen Text einführt. So auch Witherington: „Detailed study of Paul’s Old Testament citations supports the conclusions that he regularly consulted and followed the Greek Old Testament but that he seems to have known the Hebrew text as well“ (1998, 96).

³⁸⁵ Zumal man neben der formalen Ausbildung auch durch Nachahmung einer weit verbreiteten rhetorischen Technik lernt. „Wer Griechisch schrieb, konnte auch Griechisch lesen und kam dadurch, wenn auch vielleicht nur indirekt und unbewusst, mit den Regeln der Rhetorik in Berührung“ (Classen 1991, 4). Die Frage, welche diesbezüglich nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden kann, lautet: War Paulus tatsächlich ein Rhetor, der durch eine formal rhetorische Ausbildung die Formen der griechisch-römischen Rhetorik kennen lernte und sie sich somit zu nutzen machte, oder war er vielmehr dem weitreichenden Einfluss der Rhetorik ausgesetzt, „so that even without formal training he could have gained adequate rhetorical knowledge to enable him to construct rhetorical letters[?] . . . At best, he may have had the kind of rhetorical knowledge that any intelligent and widely-travelled citizen of the Hellenistic world would have had“ (Porter 1997, 562; vgl. weiter 535).

³⁸⁶ Vgl. hierzu Witherington 1998, 89-129 allgemein bei Paulus; 2004, 16-22 speziell zum Römerbrief.

³⁸⁷ W. Wuellner spricht von der Rolle der Rhetorik in der Entwicklung des „schon als pharisäischer Jude theologisch reflektierenden Denkers Paulus“ (1995, 133).

³⁸⁸ „Schulbildung im Lesen und Schreiben der Muttersprache, ob Griechisch oder Hebräisch, richtete sich auf drei sprachbezogene Bereiche: Grammatik, Logik und Dialektik, und Rhetorik“ (Wuellner 1995, 139). Man bezeichnet dies auch als „klassisches“ *Trivium*.

³⁸⁹ Die halakhischen Kontroversen weisen als „rhetorische Arsenalen“ zahlreiche technisch-rhetorische Begriffe aus der Rechtssphäre auf. In der Diskussion von Rechtsfragen (z.B. Sabbatgebot und Pessachopfer) entspricht folgende Argumentationsreihe der Tradition rhetorischer Argumentation: 1. Analogieschluss, 2. Schriftbeweis (*gezera schawa* und *qal wa-chomer*), 3. Berufung auf die überkommene Tradition. Es „kann betont werden, daß solche und andere Argumentationsmittel wie z.B. die sieben ‘Regeln’ des Hillel, ‘zu den in der hellenistischen Rhetorik üblichen Auslegungsregeln’, d.h. zur Theorie der Rhetorik gehören“ (Wuellner 1995, 142).

³⁹⁰ Wobei das zeitgenössische Judentum selbst stark vom Hellenismus geprägt war; vgl. Hengel 2002, 147-156.

³⁹¹ Vgl. hierzu die von E. Norden im Blick auf die paulinische Schreibweise geprägten Begriffe „unhellenisch“ und „fremdartig“ (Norden 1974, 499), mit denen er die Argumentation und Schreibweise des Paulus charakterisiert.

Paulus gilt weiter als Eiferer für das Gesetz, nach dem er „untadelig gewesen“ war (Phil 3:6), als Pharisäer, der viele seiner Altersgenossen im Judentum übertraf und über die Maßen für die Satzungen der Väter eiferte (Gal 1:14)³⁹² und als Verfolger der Gemeinde. Die Verfolgung der christlichen Gemeinde war die Voraussetzung für seine Lebenswende. Auf seinem Hintergrund der hellenistisch-jüdischen Ausbildung für die Synagogenpredigt unter den nach Jerusalem strömenden Diasporajuden erklärt sich am ehesten dieser scharfe Konflikt mit der christlichen Bewegung (vgl. Apg 6:9) in der Frühzeit der Urgemeinde. Um dieser neuen „Konkurrenz“ entgegen zu wirken, griff Paulus wohl zu allen verfügbaren Mitteln.

Somit ergibt sich ein interessantes Bild für die Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus: Seine Prägung hat einen entscheidenden Einfluss auf seine Schriftkenntnis und erhellt seinen Umgang mit den Büchern der Schrift. Paulus wurde in Tarsus mit Griechisch als seiner Muttersprache geboren, verbrachte dann allerdings seine Kindheit, Jugend und Ausbildungszeit in Jerusalem. Aufgrund seines Umgangs mit dem Text der griechischen Bibel kann man annehmen, dass er zunächst mit ihr aufgewachsen ist. Seine auf die Synagogenpredigt gerichtete Ausbildung unterstützt diese Vermutung des (frühen) Umgangs mit der Septuaginta. Die wahrscheinliche Kombination zwischen pharisäischer Schriftgelehrsamkeit³⁹³ und griechischer Bildung bestätigt weiter seine Verwendung rezensierter LXX-Texte, die dem Hebräischen Text angenähert wurden³⁹⁴. Während seiner Zeit in Jerusalem lernte er die zeitgenössischen Auslegungsregeln kennen und selbst auf die Schrift anzuwenden. Paulus beherrschte sowohl die griechische als auch die hebräische bzw. aramäische Sprache, was ihn auf dem Hintergrund seiner hellenistisch-jüdischen Bildung dazu befähigte, sie eigenständig zu benutzen³⁹⁵. Als Heidenmissionar mit hellenistisch-jüdischer Bildung besaß er Schriftkenntnisse, die über einen einseitig griechischen bzw. einseitig hebräischen Gebrauch hinausgingen und ihn dazu befähigten, in seinem zeitgenössischen Kontext legitim mit der Schrift zu argumentieren. Durch seine Ausbildung erlernte er rhetorische Fähigkeiten in verschiedenen Bereichen, die sich in seinen Briefen niederschlugen.

Diese Schriftkenntnis des Paulus war zunächst frei von urchristlichen Einflüssen durch die Apostel bzw. durch Barnabas. Weiter stützt sie sich auf biographische bzw. autobiographische Angaben von Paulus selbst bzw. von Lukas, ohne (Rück-)Schlüsse aus den Formulierungen der Paulusbriefe selbst zu ziehen, die nicht explizit von seiner vorchristlichen Zeit sprechen. Die Rekonstruktion der Schriftkenntnis in vorchristlicher Zeit zeigt somit zunächst die Verbundenheit des späteren Apostels mit den zeitgenössischen, hellenistisch-jüdischen, exegetischen und rhetorischen Traditionen.

„Paul was both a Roman citizen and a Pharisee. The former placed him in the elite category of Greco-Roman society already, the latter potentially among the elite in Jewish society” (Witherington 1998, 94). Weiter schreibt Witherington: „His education seems to have been considerable. It would have been primarily Jewish in character, yet the

³⁹² Witherington schreibt: „He stood in a long and proud tradition of Jewish zealots, and he was by no means the only Christian who carried that zeal over from his Jewish to his Christian life“ (Witherington 1998, 60; vgl. dazu Apg 21:20). Haacker seinerseits sagt über diese religiöse Tradition: „Paul was inspired by the ideal of *zeal* (for the Lord or his law) As a religious motive of violence against renegades this ideal goes back to famous figures of biblical history such as Phineas . . . , Saul . . . , Elijah . . . , Jehu“ (Haacker 2003b, 23).

³⁹³ Vgl. hierzu M. Vahrenhorst, der über die Stellung des Paulus zur Tora schreibt: Paulus sei „ein geradezu akribischer Schrifttheologe“, „der seine Gedanken an der Tora entwickelt und verifiziert“ (ebd. 61f.). Diese Fähigkeit hat sich der spätere Heidenapostel während seiner Ausbildung zum Schriftgelehrten in Jerusalem angeeignet.

³⁹⁴ Vgl. hierzu Punkt 4.2 und 4.4.

³⁹⁵ Eigenständig im Blick auf die anderen NT-Autoren, vgl. hierzu Hengel: „Unhellenisch“ im Blick auf den Hebräer-, dem 1. Clemens- oder Barnabasbrief; im Blick auf Markus oder die johanneischen Schriften inklusive Apokalypse dagegen unterscheidet sich seine Sprache doch wesentlich von diesem z.T. semitisch gefärbten Griechisch. „Auch hier erweist er sich wieder als der ‚Wanderer zwischen zwei Welten‘“ (Hengel 2002, 128).

Jerusalem in which Paul was educated was Hellenized place, and evidence suggests that he could have obtained some training in Greek philosophy and a good deal more in rhetoric there" (ebd. 89). Durch seine Ausbildung zum Schriftgelehrten kannte Paulus die Schriften des hebräischen Kanons und der Septuaginta und konnte aller Wahrscheinlichkeit nach bestimmte Perikopen aus dem Gedächtnis rezitieren³⁹⁶. Paulus war in der Lage die Schrift entsprechend den zeitgenössischen Auslegungsregeln auszulegen und bewegte sich damit im Interpretationsverständnis der großen Mehrheit seiner jüdischen Zeitgenossen (Wright 1997, 30). Das theologische Verständnis, das der paulinischen Schriftkenntnis zugrunde lag, stellt Wright wie folgt dar:

Scripture told the story; Israel lived in the story; the story was moving towards its appointed conclusion. One day soon YHWH would be king of all the earth; evil would be decisively defeated; Israel, or at least the true Jews within Israel, would be vindicated as the true people of the one true God. . . . There are three cardinal points of Jewish theology in this period: monotheism, election and eschatology. There is one God, the one true God of all the world; Israel is the people of this one true God; and there is one future for all the world, a future not very far away now, in which the true God will reveal himself, defeat evil, and rescue his people. Believing all this, Saul of Tarsus was acting as best he knew 'according to the scriptures', understanding them not as a collection of proof-texts but as a story in search of an ending, an ending that he would himself help to bring about. (ebd. 31)

Die Herbeiführung der Erfüllung der Verheißungen Gottes war das Ziel des Schriftgelehrten Paulus, sichtbar an seinem Eifer für die Tora und die Überlieferungen der Väter³⁹⁷. Diese Prägung in hellenistischem sowie jüdischem Denken spiegelt sich später in seiner Theologie wieder. In dieser folgt er methodisch den zugrunde liegenden, frühjüdisch zeitgenössischen Auslegungsprinzipien – auf dem Hintergrund seiner erworbenen Schriftkenntnis – und dringt so zum zeitgenössischen Textverständnis vor. Indem Paulus Jesus von Nazareth als dem auferstandenen Christus begegnet, verändert sich diese zeitgenössische Schriftinterpretation in christologischem Sinne. Die atl. Messiasverheißungen erfüllen sich in Jesus als dem Christus und erweitern so sein traditionell frühjüdisches Textverständnis für christologisch bedingte, neue Ansätze durch die Einflüsse der urgemeindlichen Hermeneutik und deren Schriftgebrauch.

³⁹⁶ Die Vertrautheit des Paulus mit dem AT begründet Haacker, der von einer Ausbildung des Paulus zum Schriftgelehrten absieht, mit „piety and religious zeal, together with intellectual ability and higher education“ (2003a, 4f.). Diese Eigenschaften und Fähigkeiten sind sicherlich prägende Kennzeichen im Leben des Apostels, unabhängig vom Grad der Ausbildung.

³⁹⁷ So nennt sich Paulus selbst durch seinen Eifer im Blick auf die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit „untadelig“ (Phil 3:6).

5. Der Befund im Römerbrief

5.1 Die Frage der methodischen Darstellung

Der unter Punkt 3 geführte Nachweis der expliziten Schriftverwendung des Paulus im Römerbrief soll an dieser Stelle detailliert betrachtet und jedes Zitat einzeln analysiert werden.

Methodisch möchte ich einem Dreischritt zu jedem einzelnen Zitat folgen. Die Darstellung dient dabei der Erhellung der Zitiertechnik bzw. der Hermeneutik des Apostels im Rahmen der literarisch-thematischen und rhetorisch-argumentativen Funktion innerhalb des Briefes und im Vergleich zur zeitgenössisch frühjüdischen Exegese. Diese Aspekte ergeben sich aus der Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus, die sich sowohl auf die hellenistisch-jüdischen, sowie exegetischen und rhetorischen Traditionen bezieht. Diese Vorprägung dürfte sich demnach auch innerhalb seiner apostolischen Tätigkeit wieder finden und besonders bei der Verwendung der Schriften Israels im Rahmen der paulinischen Heidenmission in Erscheinung treten.

Dieser Dreischritt untersucht für jedes einzelne Zitat:

- a) die *Zitiertechnik*, mit dem Versuch die paulinische Vorlage zu rekonstruieren bzw. die Abweichungen von dieser bestmöglich rekonstruierten Vorlage durch Paulus aufzuzeigen und nachvollziehbar zu machen;
- b) die *Funktion*, die dieses Zitat innerhalb der Argumentationsweise des Römerbriefes einnimmt, mit Blick auf die rhetorische Argumentationsanalyse bzw. Überzeugungsstrategie; und
- c) den *Vergleich* mit der jüdischen Literatur bzw. der zeitgenössischen Exegese des Frühjudentums.

Zu a): Insgesamt 49 Zitate führt Paulus im Römerbrief an³⁹⁸, wobei jeweils nach der *Zitiertechnik* zu fragen ist: Wie geht Paulus mit dem vorliegenden Schrifttext um? Folgt er treu seiner Vorlage oder ändert er den Wortlaut ab? Verändert er ihn in seinem formalen Gebrauch, um ihn dem neuen Kontext anzupassen, oder greift Paulus in die inhaltliche Aussage des Verses ein? Wie viel Beachtung schenkt Paulus dem Kontext aus dem das Zitat entnommen wurde? Die Rekonstruktion der paulinischen Vorlage ist somit zunächst zwingend erforderlich, um diese Fragen beantworten zu können. Diese Rekonstruktion soll durch die Analyse der unterschiedlichen Texttraditionen und –formen des griechischen und hebräischen Textes erfolgen. Die verschiedenen Textvarianten der gedruckten LXX-Ausgabe und des MT müssen geprüft werden; weiter muss die Möglichkeit in Betracht

³⁹⁸ Kriterien eines Zitates und der Nachweis des Befundes finden sich unter Punkt 3 dieser Arbeit.

gezogen werden, dass es sich bei diesen Textvariationen um eine, heute nicht mehr vorhandene, frühjüdisch hebraisierende Rezension des Textes gehandelt hat³⁹⁹.

Auch die Verwendung dieser Schriftstellen bei anderen urchristlichen Autoren vor und neben Paulus und der Gebrauch der Zitate innerhalb des Corpus Paulinum müssen bei der Rekonstruktion der Vorlage wenn möglich und nötig Berücksichtigung finden. Findet man aus allen möglichen Textvarianten keinerlei Anhaltspunkte, die eine abweichende, paulinische Lesart erklären könnten, kann man von einer Abweichung vom alttestamentlichen Text im Sinne einer Adaption durch den Autor sprechen. In diesem Fall muss versucht werden, die Abweichung nachvollziehbar zu machen.

Zu b): Diesem ersten Aspekt folgt die *Funktionsanalyse* des Zitates innerhalb der paulinischen Argumentation. Zehn Unterscheidungsmerkmale innerhalb fünf verschiedener Funktionsbereiche können genannt werden. Diese Erklärung genügt im weiteren Verlauf, um das Zitat funktional zuzuordnen. Die Kriterien sind so definiert, dass nicht nur eines zutreffen kann. Es besteht durchaus die Möglichkeit, dass mehrere Merkmale gleichzeitig angeführt werden können, zumindest dann, wenn sie aus unterschiedlichen Funktionsbereichen stammen. Die Schriftargumentation des Apostels teilt sich wie folgt auf⁴⁰⁰:

- A) Die argumentative Funktion. Hierzu gehören
1. Schriftbegründung als offensiver Schriftumgang⁴⁰¹
 2. Schriftauslegung oder der defensive Schriftumgang⁴⁰²
 3. Argumentation am Leitfaden der Schriftzitate⁴⁰³
- B) Die illustrative Funktion oder
4. Zitate als metaphorische Imagination⁴⁰⁴.

³⁹⁹ Unter Punkt 4.2 wurde die Möglichkeit einer solchen Textrevision diskutiert.

⁴⁰⁰ Vgl. hierzu Koch, der die literarische Funktion (argumentative und kompositorische) von der thematischen Zuordnung der Schriftzitate und dem Zeitverständnis der paulinischen Schriftverwendung unterscheidet (1986, 257-321). Theobald benennt die Techniken der Schriftargumentation und unterscheidet zwischen Schriftbegründung, Schriftauslegung und der Argumentation am Leitfaden der Schriftzitate (2000, 88). Hays bezeichnet Paulus als intertextuellen Theologen (2004, 58-61) und macht dies an drei Punkten fest: 1. Der „ekkesiozentrischen Hermeneutik“ als eine auf die kirchliche Situation fokussierte Auslegungsstrategie (ebd. 58). 2. Die christologische Schriftauslegung in der Paulus seine Leser zu einer solchen Interpretation einlädt (ebd. 60). 3. „Das Zeugnis des Alten Testaments für die Rechtschaffenheit Gottes“ (ebd.), da trotz menschlicher Untreue die Verheißungen und Bundesschlüsse Gottes unvergänglich und zuverlässig Bestand haben (ebd.).

⁴⁰¹ Zu dieser Funktion der Schriftbegründung bzw. des offensiven Schriftumgangs gehören die Zitate, die Paulus am Ende größerer oder kleinerer Argumentationssequenzen anführt und dadurch deutlich macht, welche Autorität und Gewichtung diesem Schriftbezug in der behandelten Streitfrage zukommt (Theobald 2000, 88). Der offensive Schriftumgang dient demnach als Begründung einer vorangegangenen Argumentation bzw. Beendigung einer Diskussion.

⁴⁰² Die Schriftauslegung verhält sich genau umgekehrt zur Schriftbegründung. Der Schriftstelle folgt in diesem Fall die Auslegung nach.

⁴⁰³ Das Zitat kann eine dritte Funktion innerhalb der literarisch-argumentativen Kontextbehandlung einnehmen. Paulus lässt hier seine Argumentation am Leitfaden der Schriftzitate voranschreiten; „diese selbst bieten dann das ‚Material‘, aus dem die Argumentation gebaut ist“ (Theobald 2000, 88).

C) Die technisch kompositorische Funktion⁴⁰⁵. Bestehend aus:

5. Mischzitat,
6. Zitatkombination und
7. Zitatkette / Zitatkatene.

D) Die thematische Funktion⁴⁰⁶.

Hierzu gehört:

8. Zitat im christologischen Sinne bzw.
9. Zitat im thematischen Kontext der Rechtschaffenheit Gottes (speziell der Israelfrage und der Parusieerwartung).

E) Die speziell rhetorische Funktion oder

10. Zitat im Rahmen der aristotelischen Argumentationsmethoden.
Hier verwendet Paulus ein Zitat über die normale, argumentative Funktion hinaus, um beispielsweise die verstärkte Aufmerksamkeit der Hörer zu gewinnen.

Um dieser *Funktionsanalyse* im Blick auf die rhetorische Gliederung des Römerbriefes⁴⁰⁷ gerecht zu werden, sind Anmerkungen zur argumentativ-rhetorischen Analyse im Rahmen des *rhetorical criticism*⁴⁰⁸ nötig:

Ein rhetorischer Zugang zum Römerbrief dient der Erhellung der pragmatischen Argumentationsstrategie des Briefinhaltes. Außerdem beherrscht die Argumentation zu

⁴⁰⁴ Paulus gebraucht das Alte Testament an einigen Stellen mit einer lebendigen „metaphorischen Imagination“ (Hays 2004, 60). D.h., dass Paulus mit Bildern, Typoi und Kategorien des Alten Testaments argumentiert, um die Identität Jesu und die Bedeutung seines Todes und Auferstehung in Beziehung zu setzen. Paulus kann Christus in verschiedener bildhafter Sprache (als Gnadenthron im Tempel, als Stein des Anstoßes, als Fels in der Wüste usw.) darstellen. Paulus „lädt seine Leser zu einer imaginativen christologischen Interpretation der Schrift Israels angesichts der hermeneutisch umgestaltenden Geschichte des Kreuzes und der Auferstehung ein“ (ebd.).

⁴⁰⁵ „Die Schrift interpretiert sich selbst, so möchte man meinen, wenn man die Vorliebe des Paulus für sog. Zitatkombinationen und Mischzitate sieht, die für ihn typisch sind“ (Theobald 2000, 87). Zur Unterscheidung dieser Kategorien gilt folgendes:

1. Ein **Mischzitat** definiert sich durch einen zitierten Text, in den ein anderer Textteil *eingebettet* wurde. Dieser eingebettete Textteil interpretiert den zitierten Text entsprechend.
2. Die **Zitatkombination**: durch unmittelbare Hintereinanderfügung verschiedener Schriftstellen entsteht eine Zitatkombination, die als eine *einzig*e Schriftaussage wahrgenommen und deshalb auch meistens nur durch eine Einleitungsformel oder dergleichen eingeleitet wird. „Nicht die einzelne Schriftstelle ist wichtig, sondern ihr Zusammenklang“ (Theobald 2000, 87).
3. Von einer **Zitatkette** bzw. **Zitatkatene** sprechen wir, wenn zwei oder mehrere Zitate aneinandergereiht werden, wobei jedes Zitat seine eigene Einleitung erhält. Die Mehrstimmigkeit des Schriftzeugnisses wird durch eine Kette hervorgehoben.

⁴⁰⁶ Entsprechend der zwei großen Themenblöcke im Römerbrief, der Rechtfertigung durch den Glauben und die Reflektion über Israel, als Erweis der Treue Gottes, teilt sich auch die thematische Funktion in zwei Bereiche auf. Innerhalb der Rechtschaffenheit Gottes, welche die Treue und Gerechtigkeit Gottes gegenüber seinen Verheißungen und Bundesschlüssen darstellt, wird die Israelfrage behandelt (vgl. Röm 9-11) und hier wiederum implizit die Parusieerwartung kurz angerissen.

⁴⁰⁷ Vgl. den von Paulus rhetorisch gegliederten Aufbau des Römerbriefes in Fußnote 217.

⁴⁰⁸ „Die Anfänge des aktuellen Interesses an rhetorischen Analysen des NT sind mit dem amerikanischen Alttestamentler James Muilenburg verbunden, der . . . aufforderte, über die Formgeschichte hinaus zu gehen und ‚rhetorical criticism‘ für die Interpretation der Bibel einzusetzen“ (Schnabel 2000a, 308f.). Muilenburg verstand unter dem Begriff „rhetorical criticism“ das Bemühen, „einen Text als künstlerische und kreative Einheit, als besondere Formulierung in einem konkreten Kontext zu verstehen“ (ebd. 309; Muilenburg 1969).

bestimmten Themen und mit bestimmten Zielen den Römerbrief⁴⁰⁹. Der Apostel gebraucht die Rhetorik um seine Zuhörerschaft „abzuholen.“ Er hat Strategien angewandt, die seiner Hörerschaft⁴¹⁰ verständlich waren. „Rhetorical analysis tells us that Paul was very much at home in the Gentile world. Though a Jew, he would not have seemed a stranger to Gentiles“ (Witherington 1998, 126). Aufgrund dieser Erkenntnisse ist eine rhetorische Argumentationsanalyse der Zitate im Römerbrief wichtig.

Die methodische Konzentration liegt auf der Überzeugungsstrategie des Autors. Rhetorik beinhaltet, dass die einfache Präsentation einer Sache nicht genügt, um ihr Geltung zu verschaffen. Jedes Vorzeigen einer Sache ist also darauf ausgerichtet ihre überzeugenden Seiten hervorzuheben; jedes Vorzeigen ist demnach „immer ein rhetorischer Akt, rhetorische Argumentation“ (Schnabel 2000a, 311). Grundlegende Methoden der Argumentation finden wir in ausführlicher theoretischer Reflektion seit Aristoteles⁴¹¹. „Die klassische Rhetorik liefert nicht Normen der Interpretation, die der heutige Ausleger rezipieren muss, sondern gilt als grundlegende, wenn auch mit Fehlern behaftete und deshalb zu revidierende Theorie“ (ebd. 310). Die Methoden der aristotelischen Argumentation können demnach nur als *grundlegende Theorie* der paulinischen Argumentationsanalyse gelten. In einer allgemein rhetorischen Perspektive können ntl. Texte methodisch sauber „im Hinblick auf die drei Rollen menschlicher Kommunikation“ (ebd. 322) analysiert werden. Folgende Ansätze sollten dabei, um im Blickfeld der Argumentationsmethoden von Aristoteles⁴¹² zu bleiben, miteinander verbunden werden:

1. der literarischer Ansatz als Struktur und Stil des Textes: wie argumentiert der Autor (λόγος);
2. der historische Ansatz im Bezug auf die Absicht und Technik des Autors: wie stellt der Autor sich selbst (bzw. sein Schreiben) dar, bestärkt dies seine Glaubwürdigkeit (ἠθος);

⁴⁰⁹ Vgl. hierzu besonders deutlich Haacker 2003a, 97-112. Er kann zahlreiche Quellen nachweisen, die auf die Formulierung des Römerbriefes Einfluss genommen haben. Haacker teilt diesen Punkt in vier Bereiche: 1. Die Heilige Schrift der Juden als prägende Instanz; 2. die frühjüdische Tradition unter Betrachtung der Weisheit Salomos, Qumran, Josephus, Philo und Gamaliel; 3. die urchristlichen Traditionen und 4. Argumentation aus säkularer Kultur. Hierzu zählt Haacker die hellenistische Herkunft des Apostels aus Tarsus und die Philosophie, die, wenngleich in recht geringem Maße so doch erkennbar, Einfluss auf den Römerbrief ausgeübt hat.

⁴¹⁰ Zur Bestimmung der Adressaten des Römerbriefes vgl. Theobald (2000, 29-35), der in Anlehnung an Lampe (1989, 53ff.) von „mehrheitlich *heidnisch*er (nicht jüdischer) Abkunft“ (ebd. 31) ausgeht, wobei er auch einige Judenchristen nennt. „Wir haben es also mit Heidenchristen zu tun, die vorher im Einflussbereich der Synagoge, vielleicht als ehemalige ‚Gottesfürchtige‘, gelebt haben und judenchristlichen Missionaren ihren Glauben verdanken“ (ebd.). So in ähnlicher Form auch Wilckens 1987-1989, 1:36-39; Witherington 2004, 8; und andere.

⁴¹¹ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1:2 und die darin genannten Kategorien der Argumentationsmethoden: 1. Die Methode der Schlussfolgerung oder der Gebrauch gültig logischer Argumente (λόγος), die entweder enthymematisch/deduktiv oder paradigmatisch/induktiv vorgeht. 2. Die Präsentation des Charakters des Redners (ἠθος), d.h. die Glaubwürdigkeit der Person, Klugheit, moralische Integrität, wohlwollende Haltung. 3. Die Affekterregung, die Beeinflussung der Gefühlsgrundlagen (πάθος); vgl. hierzu Kennedy 1997, 20f.; Alkier und Brucker 1998, 215-218; Schnabel 2000a, 307-324.

⁴¹² Vgl. hierzu Kennedy 1997, 20-21.

3. der soziologische Ansatz mit der Rezeption des Textes im Blick auf die (emotionale) Reaktion der Leser (παῖθος).

Um im Folgenden die Überzeugungsstrategie des Apostels Paulus im Römerbrief betrachten zu können, ist es zunächst wichtig, den Begriff Argumentation zu definieren. Die erste „moderne“ Definition findet sich im 4. Jh. n. Chr. bei Fortunatianus. Für ihn sind Argumente das, was einen Anspruch stützt, und Argumentation ist die sprachliche Gestaltung, Äußerung bzw. Darlegung der Argumente⁴¹³. Wolfgang Klein erweitert die Definition und sagt: „In einer *Argumentation* wird versucht, *mit Hilfe des kollektiv Geltenden* etwas kollektiv Fragliches in etwas kollektiv Geltendes zu überführen“ (Klein 1980, 19; kursiv von mir). Hier wird bereits angedeutet, dass es in der Argumentation um etwas Strittiges oder Fragliches geht. Erweitert man Kopperschmidts These, Argumentation sei ein „dreistelliges Prädikat“⁴¹⁴, um die zwei Faktoren, die Folker Siegert hinzufügt⁴¹⁵, ergibt sich folgende Definition: Argumente werden von A zur Stützung von q „*aufgrund von* bereits Geltendem und *in* einer bestimmten Situation“ (Siegert 1985, 18) gegenüber B verwendet. Es zeichnet sich das kommunikationswissenschaftliche Grundmodell ab:

Sprecher - Botschaft - Hörer

Dieses Modell ist allerdings einbezogen in die beiden „konzentrischen Kreise der (doppelt wahrgenommenen) Situation und Gesellschaft“ (Siegert 1985, 92). Wichtig hierbei ist, dass die Argumente einer bestimmten Sprecherabsicht entspringen und einen Handlungssinn erkennen lassen. Zwei unterschiedliche Handlungsabsichten sind hier zu nennen: Dient die Argumentation dazu zu *überzeugen* – das Gegenüber arbeitet kritisch mit –, oder zu *überreden*. Letzteres versucht das Mitdenken bzw. die Mitarbeit des Gegenübers ganz auszuschließen bzw. auf das für die eigene Seite günstige Maß zu reduzieren⁴¹⁶. Argumentation ist somit keineswegs nur die Anwendung von Logik „und *Argumente* sind etwas anderes als *Beweise*“ (ebd. 20). Aristoteles unterscheidet zwischen „apodiktischen“ und „dialektischen Schlüssen“: apodiktische Schlüsse beruhen auf sicheren Voraussetzungen und dialektische auf wahrscheinlichen Prämissen (Aristoteles, *Topik* 1.1)⁴¹⁷.

Nach Siegert muss weiter zwischen Argumentation und Argumentieren als Argumentations*handlung* unterschieden werden: „Denn so wie *Behauptungen* einerseits eine Bezeichnung für Handlungen des Behauptens und andererseits eine Bezeichnung für die Ergebnisse dieser Handlungen, für das jeweils Behauptete, darstellt, kann auch

⁴¹³ Fortunatianus wird zitiert in G. R. Evans 1976, 86.

⁴¹⁴ „Argumente werden *von A zur* Stützung von q *gegenüber* B verwendet“ (Kopperschmidt 1980, 110).

⁴¹⁵ Vgl. F. Siegert 1985, 18 u. 91f.

⁴¹⁶ Die Argumentation mit der Schrift als autoritativ anerkannte und allgemein verbreitete Größe lässt eine kritische Hinterfragung bzw. Überprüfung der paulinischen Argumentation durch die Leser zu.

⁴¹⁷ Vgl. hierzu auch J. Kopperschmidt 1973, 126-129.

Argumentation sowohl für Argumentationshandlungen als auch für die Ergebnisse⁴¹⁸ dieser Handlungen verwendet werden“ (Siegert 1985, 21). Ein gelungenes Argument liegt in der Formulierung des Argumentes erst dann vor, wenn es verstehbar ist. Erfolgreich dagegen ist es, wenn es jemanden überzeugt. Argumentation kann gegenüber Willkür, als uneinsichtige Redeweise, oder gegenüber Manipulation (gefühlsmäßiger Beeinflussung) als positiv bewertet werden, trotzdem gilt, dass jede Argumentation ein Indiz eines Zweifels ist⁴¹⁹. Zweifel in dem Sinne, dass etwas Strittiges oder Fragliches vorliegt, welches durch die Argumentation geklärt werden soll⁴²⁰.

Als Definition soll gelten: Der Argumentierende versucht etwas Fragliches, Strittiges oder Indizien eines Zweifels durch seine Argumente, dargelegt in seiner Argumentation, seinem Gegenüber klar werden zu lassen bzw. zu widerlegen. Dabei geht er von einer oder mehreren dem Zuhörer bekannten und bei ihm als autoritativ anerkannten Größe(n) aus⁴²¹ und versucht in der entsprechenden Situation und gesellschaftlichen Lage das Fragliche dem Gegenüber überzeugend bzw. in Form der Überredung aufzuzeigen. Argumentation richtet sich nicht primär auf eine logische Beweisführung, sondern zielt auf die Adressaten und deren Zustimmung.

Damit ist aber zunächst noch nichts gesagt über die Gültigkeit bzw. Wahrheit der Argumentation. Überzeugende Argumente sind nicht immer die stärksten, geschweige denn der Wahrheit entsprechend⁴²², wengleich Aristoteles und ihm später folgend Cicero und Quintilian gewisse ethisch-moralische Maßstäbe bezüglich der „wahrheitsgemäßen“ Grundlage der Hörerbeeinflussung nennen. „... . an orator should not seek to persuade an audience of something that is wrong (*Rh.* 1:1:1354b31)“ (Kennedy 1997, 14). Für Cicero steht primär der Nutzen seiner Partei im Vordergrund, da die „absolute Wahrheit“ im Verborgenen liegt und sich der menschlichen Einsicht als unzugänglich erweist (Ueding und Steinbrink 1994, 35). Der *perfectus orator* von Quintilian erweist sich als ein tugendhafter „Ehrenmann, der reden kann“ (ebd. 41). Auch hier ist der Nutzen der zu vertretenden Partei das Ziel der Rede.

Der Macht der Argumentation war man sich in der Antike bewusst. Wiederholt wird die Frage nach der Legitimität der Redekunst und der argumentativen Mittel gestellt, die

⁴¹⁸ „Ergebnis“ meint in unserem Fall als das schriftliche Produkt, den Brief.

⁴¹⁹ So C. Perelmann u. L. Olbrechts-Tyteca 1970, 635 bzw. § 101. Da die Argumentation versucht etwas *kollektiv Fragliches* in etwas kollektiv Geltendes zu überführen.

⁴²⁰ So versucht auch Paulus mit seiner Argumentation im Römerbrief, die über ihn und sein Evangelium im Umlauf befindlichen Verleumdungen (Röm 3:8) zu beseitigen. Er schreibt diesen Brief, um diese möglicherweise bereits Rom erreichten Vorwürfe zu klären und um so eine gemeinsame Grundlage zu schaffen für die persönliche Beziehung zu den Christen in Rom (vgl. *Exkurs I: Der Hintergrund des Briefes aus Sicht des Autors*).

⁴²¹ Siehe oben W. Klein: „des kollektiv Geltenden“ (1980, 19).

⁴²² Vgl. hierzu J. S. Vos 2002, 1-24. Er stellt die sophistische Redekunst dar, welche anstrebte den „schwächeren“ Logos zum „stärkeren“ zu machen.

nicht nur „der Wahrheit und dem Recht, sondern auch der Lüge und dem Unrecht dienen können. Begrifflich und sachlich versuchte man, zwischen akzeptabler und inakzeptabler, zwischen redlicher und unredlicher Argumentation zu unterscheiden“ (Vos 2002, 1)⁴²³.

Was das für Paulus, seine konkret beanspruchte „Argumentation der Wahrheit“⁴²⁴ und Schriftargumentation als Autoritätsbeweis für die Rezipienten⁴²⁵ bedeutet, soll der nachfolgende *Exkurs III* aufzeigen. Für Paulus war in diesem Zusammenhang wichtig darzulegen, dass sein Evangelium, das er nun in Rom und darüber hinaus in Spanien verkündigen will (vgl. Röm 15:22ff.), das gleiche Evangelium ist, das er zuvor bereits im östlichen Mittelmeerraum verkündet hat⁴²⁶. Paulus predigt demnach kein von den Adressaten abhängiges Evangelium, sondern das eine Evangelium, das bereits in den jüdischen Schriften im Blick auf den Messias angekündigt und durch die Propheten (Röm 1:2; 3:21) bezeugt wurde.

Letztlich muss im Rahmen der Argumentationsanalyse noch die Frage geklärt werden, ob und in welcher Weise Intertextualität als Instrumentarium der Zitanalyse brauchbar erscheint⁴²⁷. Die Zitate bekommen durch ihre Einfügung in den Römerbrief (Posttext) eine andere Funktion als die, welche sie ursprünglich im Prätext hatten. Insofern ist ein besonderes Augenmerk darauf zu richten, inwiefern die biblischen Verheißungen bzw. Erwartungen des Prätextes durch die Zitierung im Kontext des Briefes uminterpretiert werden. Hierzu ist es wichtig, den Kontext der Textstelle zu berücksichtigen, aus dem sie

⁴²³ Vgl. hierzu K. O. Erdmann 1973.

⁴²⁴ Vgl. hierzu Gal 1:8-13; und Röm 9:1 als rhetorisches Mittel der Wahrheitsunterstreichung. So wirkt die Verwendung des οὐ ψεύδομαι in 9:1 bekräftigend auf das, was Paulus im Folgenden aufzeigen möchte (vgl. Siegert 1985, 122).

⁴²⁵ Die wichtigste Säule paulinischer Argumentation im Römerbrief ist die Berufung auf die Schriften Israels (Theobald 2000, 78). Neben zahlreichen formalen (z.B. „Antithesen“; „Analogie“ und dem dritten Argumentationsmittel, dem „*argumentum a fortiori*“) und inhaltlichen (vgl. Siegert 1985, 199ff.: „Topoi“ und „Werte“) Merkmalen, stellt die Schriftargumentation die überragende Autorität für Paulus dar.

⁴²⁶ Das können die Leute bestätigen, die Paulus im östlichen Mittelmeerraum kennen gelernt hatten und in der Zwischenzeit nach Rom zurückgekehrt waren; vgl. die Grußliste in Röm 16. So drückt dies auch Lohse aus: „Manchen in Rom lebenden Christen ist der Apostel an anderen Stätten seines Wirkens, zumal im östlichen Teil des römischen Reiches, schon früher begegnet. Zum Beleg kann er eine stattliche Reihe von Namen aufführen, denen er Grüße auszurichten bittet (16,3-16)“ (Lohse 2003b, 41).

⁴²⁷ Die Frage, ob Intertextualität auf die paulinische *Zitiertechnik* anzuwenden ist, muss abgelehnt werden. Rusam nennt zwar die Kriterien der Forschung, die speziell für die intertextuelle Behandlung der Zitate gelten sollen, doch ist dabei nichts wirklich Neues zu erkennen. Die Kriterien lauten: 1. Einleitung des Zitates; 2. Veränderungen des Zitatausschnittes im Blick auf die Form und den Inhalt: Formal im Sinne der Bestimmung des Zitatausschnittes und das Aufzeigen von Unterschieden zum Referenztext (2003, 38) und inhaltlich im Sinne der vorgenommenen Veränderungen. Als Veränderungen nennt er Addition, Subtraktion, Substitution oder Permutation einzelner Wörter oder ganzer Halbsätze. „Mitunter können auch mehrere Zitate ineinander gefügt worden sein“ (ebd. 39). Mit dieser Anwendung von Intertextualität auf die Zitiertechnik werden altbekannte Dinge in eine modische Terminologie gekleidet, ohne dabei inhaltlich etwas wirklich neues zu liefern.

entnommen wurde, und mit Hilfe der Intertextualität⁴²⁸ nach der Präsenz des Alten Testaments als intertextuelle Stimme im Zitat selbst zu fragen⁴²⁹. Es geht demnach um das Verhältnis, zwischen einem Text und seinem Bezugstext. „Generell lässt sich sagen, dass ‚Intertextualität‘ die Präsenz mindestens eines Textes innerhalb eines anderen voraussetzt. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Text, der der Ausgangspunkt für die Analyse ist – er wird in der Literatur meist als Analysetext, Posttext oder Folgetext bezeichnet –, und dem Text, aus dem die Referenzen stammen, dem Referenztext, Prätext oder Herkunftstext“ (Rusam 2003, 33). Im Rahmen der methodischen Vorgehensweise bildet der Vergleich zwischen Analyse- und Referenztext den Kern der gesamten Intertextualitätsforschung. Häfner (2000, 72-90) zeigt jedoch in seiner Methodendiskussion, dass die Intertextualität in ursprünglichem Sinne „kein methodisches Instrumentarium“ darstellen kann, „das sich für die Untersuchung der Rolle der Schrift in ntl Texten empfehlen würde“ (ebd. 90)⁴³⁰.

Als Instrumentarium der Zitatanalyse ist die Intertextualität im Rahmen der Argumentationsanalyse aufgrund von unscharfer Definition der Begrifflichkeit nur bedingt möglich und anwendbar⁴³¹. Schließlich muss sie dahingehend beachten werden, dass Elemente früherer Texte wieder ins Gedächtnis der Hörer gerufen werden, auch außerhalb des zitierten AT-Textes (Hays 2004, 58). So muss nicht nur die Funktion des Schriftzitates im Analysetext beachtet werden, sondern auch gegebenenfalls „die neue Interpretation, die dem Referenztext durch den Analysetext zuteil wird“ (Rusam 2003, 39). Ein Blick auf den Kontext der jeweiligen AT-Stelle wird demnach unvermeidbar bleiben und in bedeutenden Fällen diskutiert werden. In dieser Arbeit hilft die Intertextualität der verstärkten Berücksichtigung des alttestamentlichen Kontextes innerhalb der thematischen Bezugnahme im Römerbrief. Was hatte Paulus im Sinn, als er das Alte Testament zitierte? Woran dachten die Adressaten, als sie dieses Zitat hörten bzw. lasen? Der Römerbrief wurde den Empfängern auf dem Hintergrund ihres traditionellen, zeitgenössisch bedingten Schriftverständnisses vorgelesen. Durch die Inanspruchnahme eines Schriftzitates durch Paulus entstand bei der Hörerschaft demnach eine gewisse Assoziation, welche die Schriftstelle selbst oder den Kontext betraf, aus dem sie entnommen wurde. Dieser Sachverhalt berechtigt zu einer funktional-thematischen, intertextuellen Betrachtungsweise der Zitate,

⁴²⁸ Im Sinne der zugrunde liegenden Definition des Begriffs von Mayordomo als „Sinnüberschuss“; vgl. hierzu Fußnote 283.

⁴²⁹ Dieser methodischen Fragestellung wurde besonders von R. B. Hays in: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989) nachgegangen. Einen Überblick über die Herkunft und Bedeutung des Begriffs „Intertextualität“ liefert Rusam 2003, 32-34. Vgl. ferner die kritische Auseinandersetzung von Häfner 2000, 72-90 mit diesem Begriff.

⁴³⁰ Für Häfner handelt es sich bei Intertextualität um ein Modewort, das in jüngster Vergangenheit in einer Weise expandiert ist, dass es mittlerweile schwer fällt, sich seines begrifflichen Gehalts sicher sein zu können (2000, 72).

⁴³¹ Häfner hat dies deutlich herausgestellt: „Ein ursprünglich äußerst weiter Begriff ist nach und nach eingegrenzt worden, so daß sehr Unterschiedliches unter demselben Etikett begegnet“ (Häfner 2000, 72).

mit der Einschränkung, dass wir heute nicht mit Sicherheit sagen können, was Paulus und seine Adressaten beim jeweiligen Schriftzitat assoziierten. Jede zwischenmenschliche Kommunikation (auch durch Dritte möglich) bringt polyfunktionale Kommunikationsformen hervor, die zudem noch durch den kulturellen und zeitlichen Abstand zwischen damals und heute nur erschwert rekonstruiert werden können. Intertextualität weist demnach linguistische Mängel auf im Blick auf die Rekonstruktion der entsprechenden Textassoziation. „Unter der Hand hat sich das fragliche Wort nahezu in sein Gegenteil verwandelt und eine Bedeutungsweite erreicht, die es fast zur Bedeutungslosigkeit verurteilt“ (Häfner 2000, 90).

Zu c): Ein *Vergleich mit der zeitgenössischen, frühjüdischen Exegese* beantwortet die Frage, ob Paulus mit seinen Zitaten und deren Auslegung in den entsprechenden Auslegungstraditionen seiner Zeit verwurzelt war oder eher exegetische Willkür betrieben hat. „Discovering a logic in scriptural interpretation within Jewish circles in the first century of our present era may help to illumine aspects of the New Testament that seem foreign and nonsensical“ (Juel 2003, 301).

R. N. Longenecker untersucht die *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* und vergleicht dabei Paulus mit der Schriftauslegung seiner Zeitgenossen in fünffacher Hinsicht: 1. mit dem Talmud, aufgrund der pharisäisch-rabbinischen Auslegung; 2. mit den Apokryphen; 3. mit den Schriften aus Qumran; 4. mit dem Targum, um verschiedene traditionelle Interpretationen zu berücksichtigen und 5. mit Philo, der stark von der griechischen Philosophie beeinflusst wurde (Longenecker 1995, 13f.). Die exegetischen Methoden, die diesen zeitgenössischen Schriftauslegungen zugrunde liegen, klassifiziert Longenecker wie folgt: „Jewish exegesis of the first century can generally be classified under four headings: literalist, midrashic, pesher and allegorical“ (ebd. 28). Die literarische (1) und midraschartige (2) Interpretation ist das zentrale Konzept der pharisäischen, später so genannten rabbinischen Exegese (vgl. hierzu die rabbinische Hermeneutik bestehend aus: den sieben Regeln Hillels, den dreizehn Middot des R. Jischmael und den zweiunddreißig Middot⁴³²), wohingegen die pesher-Interpretation (3) in Qumran praktiziert wurde. Pesher bedeutet „Deutung“ und meint die eschatologisch orientierte Auslegung. In Qumran hatte man die Perspektive der endzeitlichen Erfüllung vor Augen. Diese Situation bestimmte die Anwendung biblischer Prophetie auf zeitgenössische Ereignisse. Dabei ging es nicht in erster Linie um die Auslegung der Texte, sondern um die zeitgenössische Anwendung. Den Schlüssel der Interpretation hielt dabei der „Lehrer der Gerechtigkeit“ in der Hand. Aufgrund der methodischen Annäherung an den rabbinischen Midrasch wird diese Auslegungsform, trotz der genannten Unterschiede, auch als „midrasch-pesher“ Auslegung bezeichnet bzw. als „charismatischer Midrasch“ (vgl. Longenecker 1995, 38-45).

⁴³² Ausführlich dargestellt bei Stemberger 1992, 25-40 und bei Dohmen und Stemberger 1996, 75-109.

Die allegorische Interpretation (4) wurde hauptsächlich von Philo geprägt, unter stoischem und platonischem Einfluss. „Der buchstäbliche Sinn ist lediglich der Körper, der den allegorischen als die Seele umschließt“ (Michel 1972, 106). Mit diesem Verständnis setzte Philo die lange Reihe allegorischer Interpretation des AT's fort, die keineswegs exklusiv auf ihn zurückzuführen ist. Auch Qumran kennt die Allegorie, wenngleich in einem geringen Maß (vgl. 1QpHab XII, 3-4). Die Allegorie war innerhalb der Juden des 1. Jh. n. Chr. weit verbreitet, wenngleich sie Palästina nicht dominierte.

In dieses vielfach untereinander verflochtene Bild der Auslegungstraditionen des 1. nachchristlichen Jh. ist Paulus sowohl der pharisäisch-midrasschartigen Auslegung zuzuordnen (Longenecker 1995, 105) als auch der pesher-Interpretation. „There is perhaps no aspect of the Pauline theology in which the influence of the Apostle's Rabbinic training is so clearly marked as the use which is made of the Old Testament“ (Thackeray 1900, 180). Im Blick auf die angewandte Methodik ist diese Aussage richtig, im Blick auf das eschatologisch „Neue“ innerhalb seiner christologischen Deutung schreibt Witherington zurecht: „His techniques are more appropriately compared to those used at Qumran“ (1998, 254). Die Anwendung biblisch geschilderter Ereignisse auf die zeitgenössische Situation finden wir sowohl in Qumran als auch in der Interpretation des Paulus.

Charakteristisch für die Midrasch-Auslegung, die bei Paulus wiedergefunden werden kann, sind folgende Kennzeichen:

1. „pearl stringing“ bzw. „*haraz*.“ Als *termini technici* bedeuten diese Begriffe, dass ein Argument durch ein zweites Argument unterstützt wird, um die Einheit der Schrift zu zeigen. Dies findet sich hauptsächlich bei einer sog. Zitatkette bzw. Zitatkatene. In diesen Zusammenhang gehört auch die Aneinanderreihung analoger Wörter. Diese Analogie ist zugleich die Grundlage für ihre gemeinsame Verwendung (vgl. zur Analogie bestimmter Wörter die 2. Regel Hillels).
2. Die sieben Regeln Hillels⁴³³ (auch als *middot*⁴³⁴ bezeichnet), auf die Paulus häufig zurückgreift:
 - Regel 1: „*Qal wa-chomer*. Schluß a minori ad maius, vom Leichten (minder Bedeutenden) auf das Schwere (Bedeutendere) und umgekehrt“ (Stemberger 1992, 28). Diese Form der frühjüdischen Exegese begegnet auch in profan-hellenistischer Literatur und gehört „zum Arsenal der weit verbreiteten und beliebten *argumenta ad hominem*, die auch Paulus zu schätzen wusste (vgl. 6,19 . . .)⁴³⁵“ (Theobald 2000, 80).

⁴³³ Vgl. hierzu Stemberger 1992, 26-30. Stemberger spricht in Anlehnung an H. L. Strack davon, dass Hillel diese sieben hermeneutischen Regeln nicht selbst erfand, sondern „damals übliche Hauptarten des Beweisverfahrens“ (ebd. 27) zusammenstellte.

⁴³⁴ Anhand dieser *middot* sollte die Schrift studiert werden; vgl. *t. Sanh.* 7.11; *'Abot R. Nat.* § 37.

⁴³⁵ Diese Regel ist scheinbar eine allgemein-menschliche Argumentationsweise.

- Regel 2: „*Gezera schawa*“ (Stemberger 1992, 28; Analogie-Regel, in der hellenistischen Rhetorik als *σύνκρισις πρὸς ἴσον* bezeichnet), nach der zwei Schriftstellen sich dann gegenseitig interpretieren, wenn sie in einem wichtigen Ausdruck übereinstimmen. Das gleiche Stichwort findet sich in unterschiedlichen Schriftstellen (vgl. „pearl stringing“).
- Regel 3 und 4 finden sich nicht in der Schriftauslegung des Paulus.
- Regel 5: „*Kelal u-ferat u-ferat u-kelal*: Allgemeines und Besonderes, Besonderes und Allgemeines“, d.h. die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und umgekehrt (Stemberger 1992, 29).
- Regel 6: „*Ke-jotse bo be-maqom acher*, dem Ähnliches an einer anderen Stelle“ (ebd. 30). Etwas ähnlich Ausgesagtes wird an einer anderen Stelle gefunden und zusammen angeführt.
- Regel 7: „*Dabar ha-lamed me-injano*: der Schluß aus dem Kontext“ der biblischen Aussage (ebd. 30). Die Bestimmung der Bedeutung von „Kontext“ stammt von Aqiba. Ihm schreibt *Sifre Num.* § 131 folgendes Zitat zu: „Jeder Bibelabschnitt, der dicht bei einem anderen steht, ist im Hinblick auf diesen auszulegen“ (Dohmen und Stemberger 1996, 90). Diese Folgerung aus dem Zusammenhang kann auch in chronologischem Sinne verstanden werden, wobei die chronologische Reihenfolge von Texten bei der rabbinischen Exegese nur eine untergeordnete Rolle einnahm⁴³⁶. Mit gewisser Ähnlichkeit zu Hillels 7. Regel schreibt Cicero: „ex superiore et ex inferiore scriptura docendum id, quod quaeratur, fieri perspicuum“ (Cicero, *De inventione* 2.40.117).⁴³⁷

Zusammenfassend zur midraschartigen Interpretation, die wir auch bei Paulus vorfinden können, schreibt Longenecker: „Paul’s basic thought patterns and interpretive procedures were those of first-century Pharisaism“ (1995, 126).

An drei Punkten stimmt Paulus mit der pesher-Interpretation⁴³⁸ überein:

⁴³⁶ Vgl. hierzu Haacker: „But not all rules which Paul resorts are in conformity with the majority of ancient Jewish teachers. In Rom. 4:9-11 he insists upon the fact that Abraham had been declared righteous . . . before his being circumcised . . . This argument from chronology or narrative sequel was advocated by Rabbi Aqiva in the early second century AD, but remained a minority position“ (Haacker 2003a, 103). Als Vergleich führt er *Sifre Num.* § 131 an, im Blick auf Num 25:1.

⁴³⁷ Die Einsicht, dass diese Regeln der frühjüdischen Exegese auch in der hellenistischen Literatur und Rhetorik zu finden sind (so in Regel 1, 2 und 7), zeigt deutlich, dass die paulinische Argumentation nicht nur den Juden bekannt war und von ihnen anerkannt wurde, sondern dass auch die heidenchristlichen Leser damit etwas anzufangen wussten. Dass Paulus diese Regeln verwandt hat, zeigt deutlich sein Anliegen: er wollte seine Schriftargumentation in verständlicher und anerkannter Weise seinen Leser vermitteln.

⁴³⁸ K.-W. Niebuhr sieht eine Analogie zwischen ntl. Schriftgebrauch und der Interpretation der pescharim, die beide die Schrift im Sinne einer eschatologisch aktualisierenden Interpretation verstehen (vgl. Niebuhr 2004, 234).

1. „Textliche Abweichungen.“

E. E. Ellis spricht von 20 Zitaten bei Paulus, die dem *peshet*-Typ folgen (Ellis 1981, 144). Die Abweichungen bei Paulus erklären sich demnach a) als zeitgenössische Variante bzw. paulinische Adaption, oder aber b) als *peshet*-Exegese.

2. Das Erfüllungsmotiv: „dies ist das / τοῦτ' ἔστιν⁴³⁹.“

Dieses Motiv taucht vereinzelt bei Paulus auf, analog der Verwendung in den Qumranschriften. Dort leitet diese Formulierung Zitateläuterungen ein (vgl. Koch 1986, 28).

3. Das *raz-peshet* (= Mysterium) Verständnis der prophetischen Botschaft, das bei Paulus nur außerhalb explizitem Zitierens zu finden ist⁴⁴⁰.

Paulus unterscheidet sich von den zeitgenössischen Auslegungsmethoden – in Übereinstimmung mit anderen ntl. Autoren – in (1) der christologischen Perspektive und damit in (2) der Übereinstimmung mit der christlichen Tradition. In seiner Schriftexegese, besonders deutlich bei Schriftzitat, zeigt sich die jüdische Prägung und Praxis kombiniert mit dieser (früh-)christlichen Perspektive, was zu unterschiedlichen AT-Interpretationen führen kann, aber nicht zwingend führen muss, wie zahlreiche Parallelen innerhalb des NT zeigen. Das Christentum, aus dem Judentum geboren, interpretiert die Heilige Schrift nach dem Vorbild und im Lichte Jesu Christi und somit in einer eschatologischen Perspektive (Longenecker 1995, 205ff.). Paulus verwendet die *Methoden*, nicht die *Ergebnisse* seiner Zeitgenossen und bewegt sich somit im Bereich des Möglichen. Für seine Zeitgenossen ist seine Interpretation mehr oder weniger plausibel (Haacker 2003a, 102).

Dieser knappe Überblick über die zeitgenössische Exegese ist von grundlegender Wichtigkeit beim Blick auf die paulinische Zitiertechnik und bei der Frage nach der jeweiligen Vorlage des Zitats. Dieser Vergleich hilft dem modernen Leser, die Unterschiede zwischen Vorlage und Zitat besser nachzuvollziehen, und er hilft die paulinische Auslegungsmethode besser zu verstehen. Deshalb müssen neben dem MT, auch die Schriften aus Qumran, der Samaritanische Pentateuch, die Mischna, der Talmud, der Targum und andere verfügbare rabbinische Werke – wenn möglich – konsultiert werden, um den jeweiligen Zitiervorgang des Apostels erklären zu können⁴⁴¹. Anhand dieses Vergleiches mit

⁴³⁹ Im Sinne einer Gleichsetzung eines Textelements mit einem Gegenwartsphänomen.

⁴⁴⁰ Bei drei der zwanzig Vorkommen von *μυστήριον* liegt bei Paulus ein solches Verständnis vor (Röm 16:25-27; Kol 1:26f.; Eph 3:1-11; vgl. Longenecker 1995, 131f.).

⁴⁴¹ T. Holland untersucht speziell die Pseudepigraphen des Alten Testaments unter der Fragestellung, inwieweit das NT von diesen Schriften und ihrem jeweiligen Auslegungs- bzw. Textverständnis beeinflusst wurde (Holland 2004, 51-68). Zusammenfassend schreibt Holland über die alttestamentlichen Pseudepigraphen: „The common terminology is not evidence of a common theology and its literature is of limited value for New Testament research. What they do provide is evidence as to how widely different themes were discussed, but this evidence does not give us the details that we need to map the theology of these documents accurately“ (ebd. 68).

der zeitgenössischen, frühjüdischen Exegese kann die Schriftauslegung des Paulus aus heutiger Sicht auf ihre Legitimität hin geprüft werden. Wollte Paulus sein umstrittenes Evangelium überzeugend seinen Lesern darlegen, so wäre zu erwarten, dass sowohl die paulinische als auch die zeitgenössisch frühjüdische Auslegungsmethode übereinstimmen.

Exkurs III: Die Antike und ihre Berufung auf Autoritäten

Bei aller Abhängigkeit, die nachweislich zwischen paulinischer Argumentation und AT besteht, darf dabei nicht übersehen werden, wie stark das paulinische Denken von der griechisch-rhetorischen Sichtweise beeinflusst wurde (vgl. Holland 2004, 82). Um dieser Beobachtung gerecht zu werden, soll dieser Aspekt griechischen Denkens des Paulus am Beispiel der Berufung auf anerkannte Autoritäten in der Antike gewürdigt werden. Um dabei die antike Rhetorik mit ihren Erkenntnissen über Autoritäten und Nachahmungen als Grundlage der Glaubwürdigkeit eines ehrenvollen Redners⁴⁴² und seiner Rede für unsere Untersuchung methodisch greifbar zu machen, muss zunächst das Verhältnis von Brief und Rede geklärt werden⁴⁴³.

Diese Frage wirft bereits Cicero, *Fam.* 9.21.1 auf: „Quid enim simile habet epistula aut iudicio aut contioni (worin ist ein *Brief* denn ähnlich [einer öffentlichen *Rede* vor] dem Gericht oder einer Festversammlung)?“ (Theobald 2000, 55), womit er auf die *opinio communis* der Antike rekurriert, dass beides auseinander zuhalten sei (vgl. Classen 1991, 55)⁴⁴⁴. Die rhetorischen Lehrbücher der Antike lassen in der Tat die epistolographischen Fragen beiseite, wie umgekehrt auch die Handbücher zur Kunst des Briefschreibens Probleme öffentlicher Rede nicht streifen (Anderson 1999, 100-104). Die antike Brieftheorie hat in dem für uns in Frage kommenden zeitlichen Rahmen wenig zu bieten. Eigenständige brieftheoretische Schriften sind erst ab dem 2./3. Jh. n. Chr. überliefert; vorher kann nur auf den Exkurs zum Briefstil bei Demetrios⁴⁴⁵ und auf die knappen Bemerkungen bei Quintilian⁴⁴⁶ hingewiesen werden. Die Berücksichtigung der vorliegenden Briefe dagegen spielt eine große Rolle, sei es in der konkreten Gestaltung der Briefe selbst oder durch theoretische Äußerungen innerhalb der Briefe⁴⁴⁷. „Dabei zeigt sich, daß Briefe, die den Rahmen des rein Privaten überschreiten und sich mit allgemeinen Fragen . . . befassen, eine Tendenz zur rhetorischen Gestaltung aufweisen, d.h. sich der Gattung ‘Rede’

⁴⁴² Als Rednerbild der rhetorischen Tradition galt „ein *vir-bonus*-Ideal, das vom Redner Sittlichkeit, Moralität, Rechtschaffenheit und Tugend als Eigenschaften forderte“ (Ueding und Steinbrink 1994, 189).

⁴⁴³ C. J. Classen spricht nur dann von einer gewinnbringenden Analyse antiker Briefe nach dem Muster von Reden, „wenn ihn [den Exegeten] jene Kraft lenkt, die nach antiker Anschauung Voraussetzung für die erfolgreiche Nutzung aller theoretischen Regeln ist, das auf Wissen, Erfahrung und Geschmack ruhende *iudicium* des Einzelnen“ (Classen 1991, 33). Ähnlich skeptisch zeigt sich J. T. Reed (1997, 171-193). Beide äußern sich bei Porter und Olbricht (2001): darin C. J. Classen mit dem Titel „St Paul’s Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric“ (2001, 265-291) und J. T. Reed mit „Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul’s Letters: A Question of Genre“ (2001, 292-324).

⁴⁴⁴ Zu der angeblich strengen Trennung von Brief und Rede schreibt Theobald, dass sie „nicht immer und in jedem Fall rigoros gefordert oder praktiziert“ (Theobald 2000, 55) wurde.

⁴⁴⁵ Vgl. R. Brucker 1998, 219: „Demetrios, *De elocutione* 223-235.“ Demetrios bezeichnet in: *De elocutione* 223 einen Brief als „eine Hälfte eines Gesprächs“ (ebd.).

⁴⁴⁶ Quintilianus, *Inst.* 9.4.19f.: „Im Allgemeinen sind Briefe (epistulae) im Vergleich zu anderen Formen der Rede (oratio) ungebunden (soluta) oder doch zumindest lockerer (laxiora), ‘es sei denn, diese behandeln etwas, was über ihr eigentliches Wesen (supra naturam suam) hinausführt, so etwa Fragen der Philosophie, des Staates oder Ähnliches“ (Theobald 2000, 55f.).

⁴⁴⁷ „Besonders viel haben in dieser Hinsicht die Briefe des Ciceros zu bieten“ (Brucker 1998, 219).

annähern“ (Brucker 1998, 219)⁴⁴⁸. Dies ist zu erwarten, da ein Brief, der überzeugen will, sich unweigerlich solcher Argumentationsstrategien bedient; nicht dass der Autor den Brief Schritt für Schritt mit Hilfe rhetorischer Lehrbücher verfasst hätte, aber so wie der Briefaufbau allgemein bekannt war, so dürften auch gewisse „Grundkenntnisse der rhetorischen Konventionen durch Schulausbildung und durch das Hören und Lesen rhetorisch gestalteter Texte weit verbreitet gewesen sein“ (ebd.). Demzufolge lassen sich die Charakteristika der Rede (*oratio*) auch auf die antiken Briefe übertragen. Es „ergibt sich . . . ein gewisses Recht, auch neutestamentliche Briefe gleichsam ´mit den Augen eines rhetorisch geschulten Zeitgenossen´ zu betrachten“ (ebd. 220).

Die Berufung in der Antike auf anerkannte Autoritäten innerhalb der Rede war eine wichtige Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der Rede selbst. Gelang es dem Redner, auf Autoritäten (in Form von Personen oder Schriften) zurückzugreifen, übertrug sich deren Autorität gleichzeitig auf seine Rede:

- Über die Glaubwürdigkeit einer Rede schreibt Cicero im Blick auf das narrative Moment: „[E]ine Geschichte, die man erzählt, [ist] sowohl glaubwürdiger, wenn man darlegt, wie sie sich zugetragen hat, . . .“ (Cicero, *De oratore* 2.328-329). Der Verweis auf die *vergangene Geschichte* als glaubwürdiger Autorität klingt in diesem Zusammenhang an, und erklärt den Rekurs des Paulus auf die „Schriften Israels.“⁴⁴⁹
- Die Argumentation wird durch bestimmte **sprachliche und stilistische Mittel** (*λέξις / elocutio*) gestaltet. Quintilian nennt einige Regeln für den sprachlich korrekten Ausdruck einer Rede. So wird beispielsweise die Sprachrichtigkeit durch die *Tradition* begründet: „Das Alter der Ausdrucksmittel empfiehlt sich durch seine besondere Würde und seine . . . religiöse Weihe“ (Quintilian, *Inst.* 1.6.1)⁴⁵⁰.

Eine weitere Regel dieser Sprachrichtigkeit stützt sich auf die *auctoritas*, den Sprachgebrauch anerkannter Geschichtsschreiber (vgl. Quintilian, *Inst.* 1.6.2). Obwohl Quintilian darauf besteht, die Redeweise an den gegenwärtig geläufigen Sprachgebrauch anzupassen, der seiner Meinung nach von den Gebildeten festgelegt werden sollte, so sind diese Regeln nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf den Inhalt übertragbar: Kann ein Argument durch eine anerkannte Größe bestätigt werden, die zudem noch ein gewisses Alter besitzt, so gewinnt die Argumentation an Autorität und wird so als richtig anerkannt werden, da sie mit der Tradition übereinstimmt.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ M. M. Mitchell (1991) stellt eine Liste von antiken Briefen zusammen, die sich der beratenden Redegattung zurechnen lassen.

⁴⁴⁹ So greift Paulus im Römerbrief an zahlreichen Stellen auf die atl. Geschichte zurück; z.B. in Röm 4:1ff. auf Abraham den „leiblichen Stammvater“ der Juden, oder in Röm 9:6-18, wo Paulus in chronologischer Reihenfolge an die atl. Geschichte erinnert – angefangen bei den Patriarchen, über Mose bis hin zum Pharao.

⁴⁵⁰ Vgl. hierzu den bereits erwähnten, antiken Grundsatz, „dass Kunde aus alter Zeit eher Anspruch auf Glaubwürdigkeit besitzt als neue, nie gehörte Kunde“ (Theobald 2000, 220).

⁴⁵¹ Für die Glaubwürdigkeit der Rede durch ein gewisses Alter einer anerkannten Größe, finden wir auch Anhaltspunkte zur Zeit des Paulus. Über die Stoiker schreibt E. Lohse: „Die Stoa tastet die überlieferte Religion nicht an“ (Lohse 2000, 181). Weiter sagt er: „Die Stoa wollte . . . an den alten Mythen und Sagen der Götter festhalten“ (ebd. 97). „Ein Charakteristikum der Stoa war von Anfang an ihr besonderes Engagement für die Ethik“ (Klauck 1996, 78). Nicht nur die ethisch-moralisch orientierten Stoiker sahen in den traditionellen Dingen eine gewisse Glaubwürdigkeit – die deshalb nicht angerührt wurde –, auch die römische Sicht von Tradition sah ähnlich aus: „For all of Rome’s ability to absorb, the traditional ways of doing things remained the standard. There was a prominent feeling that what Rome did was rooted in the eternal order of right“ (Ferguson 1990, 15). Somit blieb der traditionelle Weg Dinge zu tun der Standard; sicherlich kann dieser Standpunkt auch auf die Religion übertragen werden. Diese Tradition, verwurzelt in gesellschaftlichen Strukturen, hielt demnach für Ferguson auch die Akzeptanz des Christentums zunächst auf: „A major barrier to a pagan becoming a Christian was the whole force of tradition and the structure of society“ (ebd. 486).

Die *sermocinatio* (*mimesis, imitatio*)⁴⁵² bezeichnet die Einführung historischer oder erdichteter Personen in die Rede durch die Wiedergabe ihrer Aussprüche, Gespräche, Selbstgespräche, die wahr oder fingiert sein können; in jedem Falle sind Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit die wichtigsten Kriterien für diese Charakterisierung der Figuren durch ihre eigene Beredsamkeit (vgl. Ueding und Steinbrink 1994, 319). Die Rhetorik nennt zwei Formen der *sermocinatio*: 1. die Ethopoie (*ethopoeia*): Evokation wirklicher oder erdichteter Personen als Darstellungsmittel in Geschichtsschreibung. 2. Prosopopoeie (*prosopopoeia*): Evokation nicht-personenhafter Erscheinungen, Dinge oder abstrakter Begriffe in Gestalt redender und handelnder Figuren (vgl. ebd. 320). Diese Art der Personifizierung abstrakter Dinge finden wir beispielsweise in Röm 10:6-8, wo Paulus die Glaubensgerechtigkeit sprechen lässt. Die *sermocinatio* dient der didaktischen Vermittlung verschiedener Rede- und Argumentationsweisen, um auf diese Weise Ausdruckskraft und -vielfalt zu vervollkommen (vgl. ebd. 321).

Für das *griechische Sprachempfinden* war häufiges Zitieren nicht unproblematisch, da es dem Ziel einer möglichst weitgehenden Stileinheitlichkeit widersprach (vgl. Norden 1974, 1:89). Das Ausmaß, in welchem man sich einem Zitat verpflichtet fühlte und es beachtete, war unterschiedlich. So galten in der mündlich vorgetragenen Diatribe andere Gesetze als in der gehobenen Prosa⁴⁵³, wie z.B. der Geschichtsschreibung. Hier wurde allzu umfangreiches Zitieren vermieden. Daher ist es z.B. schwer, Josephus' Zitierweise zu untersuchen. Dies führte zu der häufigen Praxis, längere Texte nicht wörtlich wiederzugeben, sondern sie – der eigenen Darstellung angepasst – zu referieren⁴⁵⁴, dabei ging es vielmehr nicht um „verbale Genauigkeit“, sondern um die „wahrheitsgemäße Wiedergabe“ (vgl. Schnabel 2000b, 221).

• „Ein vollkommener Redner ist, ‚wer auf dem Forum und in Zivilprozessen so spricht, daß er beweist (*probare*), unterhält (*delectare*) und den Willen der Zuhörer beherrscht (*flectere*). Beweisen ist notwendig, . . .“ (Ueding und Steinbrink 1994, 35)⁴⁵⁵. Die **Beweisführung innerhalb der Argumentation** ist somit der wichtigste Teil der Rede und spielt bereits bei der Gedankenfindung eine leitende Rolle. Die wichtigsten Beweise werden mit Hilfe der Topik (τόποι)⁴⁵⁶ gewonnen. Zu nennen wären – bei Aristoteles, *Rhetorik* 1.2 beginnend: *enthymema*, als rhetorischer Schluss von etwas Zweifelhaftem auf etwas allgemein Angesehenes; *signa* (wahrnehmbare Indizien) und *exempla* (Beispiele); *amplificatio*, das die Sache vergrößernd und erhöhend darstellt und *minutio*, das die Position des Gegners abschwächt. Die beiden letzten spielen unter Umständen bereits schon bei der *narratio* eine Rolle.

⁴⁵² Die *sermocinatio* dient als sprachliches und stilistisches Mittel der Gedankenführung zur Bündelung der Schlussfolgerung durch eine szenische Erweiterung der Rede.

⁴⁵³ Vgl. zur Verwendung von Zitaten in der Diatribe R. Bultmann 1910, 42-46. Weiter W. Capelle 1957, 990-997.

⁴⁵⁴ Vgl. Josephus, *Ant.* 3.5.4: „Doch ist es nicht notwendig, dass ich dieselben Wort für Wort wiedergebe, weshalb ich nur ihren Sinn hier darlegen will.“ Dies schreibt Josephus im Blick auf die Zehn Gebote Gottes, die dieser dem Moses auf den zwei Tafeln hinterlassen hatte. Weiter schreibt Josephus diese Gebote auf, ohne dass sich diese Formulierung besonders von der Seinen abzuheben vermochte. Für den Leser ist dieser Hinweis sicherlich genug, um zu erkennen, dass ein frei wiedergegebenes Zitat folgt. Wer die biblische Geschichte nicht kennt, wird ansonsten anhand der Schreibweise des Josephus keinen Unterschied erkennen können zwischen Zitat und eigenen Worten und denken, dass dieser die Geschichte von Mose und Israel, dem Auszug und der Gesetzesgebung selbst geschrieben hätte. Josephus nennt zwar in seinem Vorwort die Grundlage seines Buches mit den „heiligen Schriften“ der Juden, nur ist es im weiteren Verlauf des Buches sehr schwer zu unterscheiden, wo er nun explizit auf die heiligen Schriften zurückgreift und woher er andere, vielleicht ergänzende Information bezieht (vgl. Josephus, *Ant.* 2.10.1: „Wie Moyses gegen die Aethiopier Krieg führte“; über die Quelle dieses Abschnittes, der so nicht in den heiligen Schriften auftaucht, schweigt Josephus völlig). Für Josephus ist z.B. die paraphrasierende Wiedergabe der Schrift charakteristisch; vgl. hierzu A. Schlatter 1932, 61-72.

⁴⁵⁵ Vgl. Cicero, *Orator* 21.69; kursiv übernommen.

⁴⁵⁶ Hierin liegen sicherlich die größten Parallelen zur paulinischen Argumentation mit dem AT.

Zur Beweisführung gehört, wie bereits erwähnt, das *Enthymem* (*enthymema*, *rationatio*) als spezifisch rhetorische Argumentationsweise. „Grundlage des Enthymems bildet eine *allgemein anerkannte und daher nur sehr schwer zu widerlegende Feststellung*“ (Ueding und Steinbrink 1994, 266)⁴⁵⁷. Aristoteles schreibt über das Enthymem: „Da es aber nun offenkundig ist, daß die in der Theorie begründete Anleitung auf die Überzeugungsmittel zielt, die Überzeugung aber eine Art Beweis ist . . . und da der rhetorische Beweis das Enthymem ist, so ist dieses auch, um es kurz zu sagen, das bedeutendste unter den Überzeugungsmitteln“ (Aristoteles, *Rhetorik* 1.1.11). Quintilian nennt 7 Quellen, aus denen das Enthymem gewonnen werden kann:

- das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen (sehen, hören, tasten etc.) . . . ;
- das, worüber nach allgemeiner Anschauung Übereinstimmung herrscht (z.B.: ‘es gibt Götter’);
- *das, was in Gesetzen festgelegt ist;*
- das, was auf überliefertem Brauchtum beruht (dies kann mit dem Vorhergehenden übereinstimmen, muß es aber nicht notwendig);
- *das, was zwischen beiden Parteien als geltend oder erwiesen akzeptiert wird;*
- das, was bewiesen ist;
- das alles, wogegen kein Widerspruch vom Gegner erhoben wird. (Quintilian, *Inst.* 5.10.12 - 5.14.25)⁴⁵⁸

Implizit spricht Quintilian über die Glaubwürdigkeit bzw. autoritative Grundlage der Beweisführung und damit auch über die Überzeugungskraft bzw. Glaubwürdigkeit der kompletten Argumentation. Nach dieser Aussage dienen die Zitate aus dem Alten Testament im Römerbrief als anerkannte Autorität, da beide Parteien diese Autorität der Schrift anerkennen⁴⁵⁹.

Die Glaubwürdigkeit der Rede wird zudem durch *Beispiele* innerhalb der Argumentation gesteigert. „Von außen aber werden solche Argumente herangezogen, die nicht durch ihre eigene Kraft, sondern nur durch fremde Autorität zu stützen sind“ (Cicero, *De oratore* 2.173). Seit Aristoteles unterscheidet die Rhetorik zwei Beispiel-Klassen: 1. Das Beispiel aus Geschichte und Zeitgeschichte. Die Glaubwürdigkeit dieser Art von Beispielen ist groß, da sie auf historischen Tatsachen beruht und zudem noch vom Autoritätsgehalt (*auctoritas*) der Geschichte bzw. der historischen Person profitiert. 2. Das fiktionale Beispiel, als Fabel oder Gleichnis. Wird dieses Beispiel aus der Literatur genommen, kommt ihm freilich die *auctoritas* des Dichters oder Redners zu Hilfe (Ueding und Steinbrink 1994, 267f.). Das Beispiel ist für Cicero als besonders wirkungsvolle Spielart der *auctoritas* zu betrachten. Die Argumentation führt den Beweis einer Behauptung durch Berufung auf eine Autorität, sei es eines Philosophen, Staatsmannes, einer Volksweisheit oder heiligen Schrift, und wird wie das Beispiel „[v]on außen her in den Fall hineingebracht“ (Quintilian, *Inst.* 5.11.36). Diese Art der beispielhaften Argumentation unterscheidet sich vom gewöhnlichen Exempel dadurch, daß sie ihre Glaubwürdigkeit hauptsächlich dem Ansehen des Zeugnisses bzw. seines Urhebers verdankt. „Beleg´ nenne ich in diesem Zusammenhang alles, was von irgend einem äußeren Sachverhalt hergenommen wird, um Glaubwürdigkeit herzustellen. Es ist dabei von nicht geringem Gewicht für den Beleg, von welcher Art die zitierte Person [oder der zitierte Text] ist; denn um Glaubwürdigkeit herzustellen, muß man Autorität aufsuchen“ (Cicero, *Topica* 19).

Durch die Inanspruchnahme dieser anerkannten Autoritäten innerhalb der sprachlich und stilistischen Briefgestaltung und der argumentativen Beweisführung gelingt es Paulus selbst

⁴⁵⁷ Kursiv von mir.

⁴⁵⁸ Kursiv von mir.

⁴⁵⁹ „Paulus argumentiert nicht nur ganz selbstverständlich mit dem griechischen ‘Alten Testament’ in der Gewissheit, dass er von allen verstanden wird, sondern nennt einmal sogar seine Adressaten ausdrücklich Leute, ‘die etwas vom Gesetz verstehen’ (7,1)“ (Theobald 2000, 31).

seine Glaubwürdigkeit⁴⁶⁰ aufzuzeigen. Dies war speziell für den Römerbrief von großer Bedeutung, da er zum Zeitpunkt der Abfassung von den Gemeinden in Rom unbekannt und seit Beginn seiner gesetzesfreien Heidenmission ein umstrittener Mann war.

Indem Paulus die Schriften Israels zur Begründung seiner Argumentation heranzieht, überträgt sich der göttliche Wahrheitsanspruch dieser glaubwürdig anerkannten Schrift auf das von Paulus dargelegte Evangelium. Dies erklärt, warum Paulus innerhalb der Briefe, in denen er sich dazu veranlasst sieht seine eigene Position theologisch zu erklären, auf die Schrift zurückgreift. Koch schreibt in diesem Zusammenhang: Je stärker Paulus seine eigene Position theologisch zu erklären versucht, „desto intensiver wird zugleich auch die Beschäftigung mit der Schrift und ihre Verwendung in seinen Briefen. Theologische Reflexion, literarische Durchgestaltung seiner Briefe und Häufigkeit der Schriftzitate stehen in einem direkten Verhältnis zueinander“ (1986, 101).

Somit gebraucht der Apostel legitime Mittel, um seine Argumentation glaubwürdig zu untermauern und seine Gegner zu überzeugen. Diese Argumentation mit den „Schriften Israels“ (auf die sich gleichwohl seine Gegner beriefen) war daher keine Anwendung „anormaler“ Regeln, sondern gründete auf den Regeln antiker Rhetorik⁴⁶¹. Paulus zeigt in seinem Brief eine vielseitige Verwendung rhetorischer Kunst⁴⁶² auf. Auch wenn er manchmal anders argumentiert als es zu erwarten wäre⁴⁶³, so hat er doch seine Ausdrucksmittel der rhetorischen Theorie der damaligen Zeit entnommen⁴⁶⁴. Mit einer dialektischen Argumentation, die bei den Voraussetzungen der Hörer bzw. der Leser ansetzt (*argumenta ad hominem*)⁴⁶⁵, versucht Paulus verändernd auf die Leser einzuwirken (vgl. Siegert 1985, 246), indem er zunächst seine Glaubwürdigkeit mit Rückbezug auf das AT, als kollektiv anerkannte Größe, und der Versicherung seiner wahrheitsgemäßen Aussagen, so beispielsweise in Röm 9:1, aufzeigt⁴⁶⁶. Ob seine Leser diese Argumentations-

⁴⁶⁰ Die Glaubwürdigkeit des Apostels (ἡθoς), die grundsätzlich „auch vorgetäuscht und affektiert sein kann, wie im Fall der *captatio benevolentiae*“ (Siegert 1985, 26), gilt durch die Inanspruchnahme dieser vom Auditorium anerkannten Autoritäten als bestätigt. Die Glaubwürdigkeit des Briefes geht damit auf Paulus selbst über.

⁴⁶¹ Dagegen argumentiert J. Vos, der Paulus vorwirft, er mache auf der Grundlage seiner rhetorischen Fähigkeit den „schwächeren Logos zum Stärkeren.“ Dies deutet er bereits in seinem Vorwort an: „Die Argumentation des Paulus aus einer bestimmten Perspektive, nämlich als die Kunst, recht zu behalten *per fas et nefas* ist Thema dieses Bandes“ (Vos 2002, II).

Im Blick auf die antike Rhetorik zeigt sich jedoch bereits an dieser Stelle eine Übereinstimmung zwischen der antiken Vorgehensweise und der Argumentationsmethode des Paulus. Indem der Apostel die Zitate als legitimes Mittel benutzt, um seinen Brief glaubwürdig mit einer anerkannten Größe zu unterlegen, erlangt sein Schreiben die Autorität, die es bei seinen Adressaten benötigt. Die Anspielungen auf seine früheren Briefe an Gemeinden im Osten des Reiches (vgl. Witherington 2004, 24f.), die in gleicher Weise das Evangelium Gottes in Jesus Christus darstellen wie der Römerbrief, spricht gegen die Annahme einer sophistischen Rhetorik bei Paulus, die den Hörern nur das vermittelt, was diese hören wollen. Die Kongruenz zwischen früher und heute schließt dieses rhetorische Mittel aus. „Otherwise he will be seen to be simply currying favor in the fashion of sophistic rhetoric, attempting to please an audience by telling them what they wish to hear“ (ebd. 24). Die Nennung der Mitarbeiter in Röm 16:21ff. zeigt deutlich, dass Paulus mit diesem Evangelium nicht allein darsteht.

⁴⁶² Vgl. F. Siegert und seinen Versuch einer Charakteristika innerhalb der paulinischen Argumentationsweise (1985, 181-247).

⁴⁶³ Vgl. hierzu den Aufsatz von Robert H. Gundry, „A Breaking of Expectations: The Rhetoric of Surprise in Paul’s Letter to the Romans“ (1999, 254-270).

⁴⁶⁴ Vgl. die Schriftkenntnis des vorchristlichen Paulus, die aus seiner hellenistisch-jüdischen Bildung entstammt – auch wenn er die Schrift eigenständig in christologischem Sinne benutzt hat. Die Sprache, die der Apostel spricht, ist nichtsdestotrotz verständlich für seine Empfänger.

⁴⁶⁵ Paulus muss sich zunächst über die Empfänger im Klaren sein und sich ihnen in Stil und Sprache und innerhalb seiner Beweisführung verständlich mitteilen. Deshalb beruft sich der Apostel im Römerbrief auf die anerkannte Autorität der Schriften Israels – im Einklang mit den Regeln antiker Rhetorik.

⁴⁶⁶ Darüber hinaus könnten noch solche Stellen angeführt werden, die von der Vollmacht als Apostel

weise annahmen und die paulinische Meinung schließlich teilten, stand nicht mehr in der Macht des Apostels. Für ihn galt es zunächst nur, auf den anerkannten Autoritäten seine Position glaubwürdig darzustellen⁴⁶⁷.

Wenn Paulus mit der griechisch-römischen Rhetorik vertraut war und bei der Abfassung des Römerbriefes ihre Regeln beachtet hat, muss darauf hingewiesen werden, dass die Theorie selbst dazu auffordert, verwendete Regeln nicht erkennen zu lassen⁴⁶⁸. Weiter darf nicht vergessen werden, dass viele Schreiber im Einklang mit den Regeln der Theorie arbeiteten, sie jedoch nicht kannten (vgl. Classen 1991, 31). Dies spiegelt die Tatsache wieder, „dass die Praxis älter ist als die Theorie“ (Schnabel 2000a, 321).

Zusammenfassend zu dieser dargestellten Berufung auf die anerkannten Autoritäten und die damit zusammenhängende Glaubwürdigkeit des Apostels und seines Evangeliums gegenüber seinen Hörern schreibt Witherington treffend zur Situation im Römerbrief:

But when one is dealing with an audience which one wishes to exercise some sort of authority over, and yet one does not already have a relationship with most of the audience, one must attend to the rhetorical techniques that help establish ethos and authority, one of which is the use of authoritative sources which the audience will recognize as carrying weight. In this case these include : (1) Christian traditions such as we find in 1.3-4, (2) portions of the LXX, (3) the teaching of Jesus [vgl. Röm 13:9], and even (4) allusions⁴⁶⁹ to Paul's earlier rhetorical discourses. (2004, 23)

5.2 Die Zitertechnik des Paulus⁴⁷⁰ am Beispiel von Röm 9-11⁴⁷¹

Die Technik der Zitierweise ergibt sich aus dem Vergleich der entsprechend rekonstruierten Textvorlage mit dem Text des Paulus. Die Abweichungen sollen anhand der rhetorischen Argumentationsweise bzw. der funktionalen Rolle, die das Zitat im Kontext des

Christi Jesu (vgl. 1:1, 9 und 15:16) und von seinem Empfang göttlicher Offenbarung (vgl. 11:25) sprechen. Paulus beruft sich auf die Sendung Christi und Bevollmächtigung durch den Geist Gottes, das Evangelium Gottes zu predigen. Seine Glaubwürdigkeit empfängt Paulus demnach von Gott selbst.

⁴⁶⁷ Auf die Frage, ob die Gegner des Paulus ihn als „falschen Propheten“ anklagen, schreibt R. E. Ciampa: „Our suggestion is that Paul's opponents would not have attributed any sort of prophetic status to Paul, true, false, or otherwise, but that they had suggested that he has not been as careful and faithful a disciple of Jerusalem as he ought to have been. . . . It seems more likely that Paul's opponents were suggesting Paul had modified his message to attract Gentiles and Paul is responding by saying that that is not true, explaining that such behavior would disqualify him as a servant of Christ, that is, it would be contradictory to his prophetic identity and status“ (Ciampa 1998, 250f.).

⁴⁶⁸ Die *dissimulatio artis* gehörte zu den zentralen Forderungen der Theorie an jeden Praktiker; vgl. Neumeister 1964, 130-155; Classen 1991, 31.

⁴⁶⁹ Zur Bezugnahme auf die früheren Paulusbriefe vgl. Witherington 2004, 24f. Interessant bleibt die abschließende Feststellung, dass die meisten Parallelen zwischen diesen früheren Briefen und dem Röm außerhalb der Kap. 1-4 und 9-11, den Perikopen mit den meisten AT-Zitaten, zu finden sind.

⁴⁷⁰ Siehe die im Anhang als Tabelle vergleichbar gegenübergestellte Textgrundlage der Zitate, die hier als Ausgangspunkt der jeweiligen Rekonstruktion der Vorlage dienen soll. Die Tabelle liefert in der letzten Spalte eine stark verkürzte und zusammengefasste Erklärung der Abweichungen, die in diesem Punkt ausführlich diskutiert werden. Hier ist der Blick auf a) die mögliche, zugrunde liegende Textvorlage, b) die Funktions- bzw. Argumentationsanalyse der einzelnen Zitate und c) den Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese gerichtet.

⁴⁷¹ Die Zitertechnik soll hier nur am Beispiel der Zitate aus Röm 9-11 aufgezeigt werden. Durch die Analyse dieses Abschnittes mit den meisten Zitaten im Römerbrief kann die Technik des Zitierens, die Funktionsanalyse und der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese aufgezeigt werden. Um das Zitieren für den gesamten Brief greifbar zu machen, finden sich die fehlenden Zitate, die bereits unter Punkt 3 berücksichtigt wurden, im Anhang. Die Ergebnisse dieser Arbeit unter Punkt 6 beruhen ebenfalls auf allen 49 Zitate im Römerbrief, um so auf genauere, aufschlussreichere und für den gesamten Römerbrief zutreffende Aussagen und Schlussfolgerungen zu kommen.

Römerbriefes einnimmt, und anhand der zeitgenössischen Exegese erklärt werden. Die somit nachvollziehbare paulinische Vorlage lässt wiederum den Schluss auf die Zitierweise des Apostels zu und zeigt somit seine AT-Hermeneutik auf. Methodisch lehnt sich dieser Punkt an den unter Punkt 5.1 ausführlich beschriebenen, methodischen Dreischritt an. Entsprechend dieses Dreischrittes soll jedes Zitat einzeln untersucht werden:

5.2.1 Röm 9:7 (Gen 21:12)

Paulus: ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα.

LXX⁴⁷²: [εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ μὴ σκληρὸν ἔστω τὸ ῥῆμα ἐναντίον σου περὶ τοῦ παιδίου καὶ περὶ τῆς παιδίσκης πάντα ὅσα ἐὰν εἴπῃ σοι Σαρρα ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῆς ὅτι]
ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα

a) Das paulinische Zitat steht in voller Übereinstimmung mit dem einheitlichen Zeugnis der Septuagintatradition. Die Idee der göttlichen Erwählung von Abrahams Nachkommen ist das Zentrum jüdischen Selbstverständnisses durch die Geschichte⁴⁷³. „God’s call of and promises to Abraham were the basis for both physical and spiritual Israel“⁴⁷⁴ (Moo 1996, 575).

b) In Röm 9:6-18 beschreibt Paulus das vergangene Handeln Gottes mit seinem Volk. Argumentativ schreitet Paulus dabei am Leitfaden der Schriftzitate voran [A/3], die selbst das Material bieten, aus dem die Argumentation gebaut ist (Theobald 2000, 88). Der rhetorisch-dialogisch geformte Gedankengang setzt sich mit der Geschichte des Gottesvolkes Israel auseinander und so werden die Schriftzitate in einem gewissen geschichtlichen Verlauf geordnet: In chronologischer Reihenfolge schreitet Paulus von Abraham und der ihm geltenden Verheißung ausgehend (9:7, 9), über Jakob (9:12, 13) weiter zu Mose (9:15), ehe der Apostel mit Bezugnahme auf den Pharao (9:17) diesen Rückblick auf die Geschichte beendet. Der Geschichtsrückblick des Paulus, der auf eine längere Zeitstrecke aus der Geschichte Israels Bezug nimmt⁴⁷⁵, ist der Frage nach der Erwählung bzw. Verwerfung Israels zugeordnet. Thematisch kann dieser Abschnitt in zwei Teile geteilt werden: 1. Röm 9:6-13: Gottes Verheißung an das wahre Israel⁴⁷⁶. Abrahams Segenslinie wird durch Isaak weitergeführt bis hin zu Jakob⁴⁷⁷. In Röm 9:13 mit dem Zitat aus Mal 1:2f. wird der 2. Teil in Röm 9:14-18 eingeleitet: Gottes souveräne Gerechtigkeit und freie Gnadenwahl⁴⁷⁸. Was sich in Vers 13

⁴⁷² Der im Folgenden jeweils an dieser Stelle aufgeführte LXX-Text beruht, soweit nichts anderes vermerkt wird, auf dem Text der Septuaginta-Handausgabe von A. Rahlfs (1935) – LXX^{Rahlfs}.

⁴⁷³ Vgl. die nachfolgende Diskussion über den zeitgenössischen Vergleich und die späteren rabbinischen Texte zu Gen 21:12 aus *b. Sanh.* 59b; *Genesis Rabba* 53.12 und *y. Ned.* 2:10. Stegner zeigt deutlich den Unterschied im Verständnis dieser Genesis-Stelle auf, zwischen palästinischer und babylonischer Tradition (vgl. Stegner 1993, 505f.).

⁴⁷⁴ Vgl. Gen 12:1-3; 15:1-5, 18-21; 17:1-8, 15-6, 19-21; 18:18-9; 22:17-8.

⁴⁷⁵ „Jewish and early Christian literature contains numerous reviews of biblical history varying in content and length and each adapted to its own context and interpretative function. Lists of biblical persons are found in many places (Sir. 44:1-49:16; Wis. 10:1-21; 1 Macc. 2:49-64; 3 Macc 2:1-20; . . . ; *Apoc. Zeph.* 9:4; *4 Ezra* 7:106-110; . . .)“ (Borgen 2003, 131). Das Thema der Prädestination wird bei Philo durch eine Kette biblischer Beispiele in *Leg.* 3.69-106 illustriert (vgl. ebd.).

⁴⁷⁶ Moo bezeichnet diesen Teil (Röm 9:6-13) treffend mit „The Israel within Israel“ (Moo 1996, 570).

⁴⁷⁷ Dies finden wir – in Übereinstimmung zur paulinischen Interpretation – bereits im Alten Testament: Nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams gehören zu der Segenslinie (vgl. Gen 16: Hagar und Ismael).

⁴⁷⁸ Eine weitere Übereinstimmung zwischen Paulus und Philo nennt Haacker im Blick auf die verkürzte Patriarchen-Erzählung von Röm 9:6-13. „A comparable (by no means identical) argument is found in Philo’s *On Virtues*, 187-210 (especially in §§ 207-210) and in his tract *On Rewards and Punishments*, 58-60. The difference between Paul and Philo lies in the decisive criterion which is

durch Jakob und Esau angebahnt hat, wird durch die Einbeziehung des Mose (9:15) und des Pharaos (9:17) verdeutlicht⁴⁷⁹. Die Schriftzitate formen in diesem Zusammenhang die Argumentation des Paulus, der diese an den atl. Bezugstexten voranschreiten lässt.

c) Midraschartig werden die Zitate in Römer 9:6-18 von Paulus ausgelegt und die Gedankenführung dieses Abschnittes (auch in verlängerter Sicht bis Röm 9:29) verrät rabbinische Schulung⁴⁸⁰. Moo schreibt dazu:

Paul's extensive use of the Old Testament throughout this section is similar in some ways to the Jewish practice of scriptural commentary called *midrash*. To be sure, Paul uses certain techniques found among Jewish *midrashim*, such as bringing together texts on the basis of common words („descendants“ / „offspring“ in Gen 21:12 [9:7] and Isa. 1:9 [9:29]). But, the overall integration of Scripture into Paul's own argument is quite different than the more strictly 'commentary' format of the Jewish midrashic writers. (2002, 55f.)

In Röm 9:6-29 findet sich ein interessantes Konstrukt rhetorischer Fertigkeit und Fähigkeit. Mit der Zitatkette (Vers 25-29) stellt Paulus den Bezug zum Anfang dieser Argumentation her, in Einklang mit der 2. Regel Hillels, der sog. „*gezera schawa*“ (Analogieregel, im Blick auf das Wort „σπέρμα“): Die Nachkommenschaft (vgl. 9:7-9) und die damit verbundene Erwählung Gottes (9:10-18), die frühjüdisch mit dem Restgedanken verbunden ist⁴⁸¹, greift Paulus in Röm 9:27f. (mit „ὑπόλειμμα“) und 29 (mit „σπέρμα“) wieder auf und kommentiert die dazwischen zitierten Schriftstellen des 9. Kapitels in Form eines *midrasch*⁴⁸². Damit jedoch noch nicht genug: Paulus greift die Problematik der vermeintlichen Untreue Gottes aus Vers 6 später wieder auf, indem er zunächst die Treue Gottes gegenüber dem „Rest“ in 9:27-33 darstellt. Erst in Röm 11:26f. (die Treue gegenüber πᾶς Ἰσραὴλ) erreicht seine Argumentation abschließend ihren Höhepunkt.

Paulus bewegt sich in Röm 9:6-29 im Rahmen der *midrasch*-Auslegung und der exegetischen Tradition seiner Zeit. W. R. Stegner geht in seiner Analyse dieser

moral quality in Philo, but God's free choice in Romans“ (Haacker 2003a, 105).

⁴⁷⁹ Dunn zeigt in den Versen 15-18 zwei parallele Strukturen auf: „15-16: τῷ Μωϋσῆϊ γὰρ λέγει . . . scripture . . . ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος . . . 17-18: λέγει γὰρ . . . τῷ Φαραῶ . . . scripture . . . ἄρα οὖν ὃν θέλει . . .“ (Dunn 1988, 551).

⁴⁸⁰ So bereits Michel 1978, 299 und sehr ausführlich bei Stegner 1993, 505f.

⁴⁸¹ Wildberger 1995, 844-855, besonders 848: Der Restgedanke im AT kann als ein politischer Restgedanke verstanden werden, „der auch sonst im alten Orient im Zusammenhang mit der totalen Vernichtungsstrategie nachzuweisen sei“, so dass „das Restmotiv in der frühen religiösen Erfahrung begründet und eng mit dem Gedanken der Erwählung Israels verknüpft sei.“ Ein Rest sichert demnach den Fortbestand des Volkes und war für Israel immens wichtig, auch im Blick auf einen „heiligen“ Rest im kultischen Sinne (vgl. die Jesaja-Stellen zum Restgedanken, 850f., und das Verständnis davon nach der Rückkehr der Exilanten aus Babylon, ab 852).

⁴⁸² Vgl. hierzu Moo 2002, 56 und bereits Ellis 1978, 155. Auf jedes Schriftzitat in Röm 9:6-24 nimmt Paulus direkt im Anschluss Bezug und zieht die entsprechende Konsequenz: dem Zitat in Vers 7 folgt eine *peshar*-Auslegung in Vers 8 mit Einschluss von Vers 9; der Abschnitt 9:10-13 wird durch zwei Schriftstellen kommentiert bzw. in diesem Fall abschließend begründet; Vers 15 zieht die Konsequenz in Vers 16 und das Zitat in Vers 17 seine Konsequenz in Vers 18; die theologische Konsequenz aus den Schriftstellen zieht Paulus zusammenfassend in den Versen 22-24, dem Paulus wiederum seine Zitatkette abschließend und begründend folgen lässt, ganz im Sinne einer rabbinischen „pearl stringing“-Methode. Durch den Analogieschluss speziell zwischen Vers 7 und 29 wird diese rabbinische Kommentierung (*midraschim*) eingegrenzt.

exegetischen Technik über das bereits Gesagte hinaus nach und weist detailliert nach, welche Merkmale der späteren klassischen *midraschim* sich in diesem Abschnitt finden, als ein Hinweis auf die jüdische Ausbildung des Paulus. Er schreibt: „Also common is the use of a key term in both the initial text and the conclusion of the composition, thereby forming a correspondence of beginning and ending in a discussion (*inclusio*)“ (1993, 505). Dieser Gebrauch von analogen Schlüsselwörtern ist bekannt und wird von Paulus durch das Wort σπέρμα in 9:7 und 29 erfüllt.

Den einleitenden Text des Abschnittes (Röm 9:7) aus Gen 21:12 finden wir in späteren rabbinischen Werken: (1) *b. Sanh.* 59b. Paulus und der babylonische Talmud stimmen in dem Verständnis überein, wer zu Israel gehört. Beide schließen dabei Esau aus; die Talmud-Interpretation spricht im Blick auf die Wendung „in Isaak“ lediglich von einer physischen Nachkommenschaft. (2) Gen 21:12 wird weiter in *Genesis Rabba* 53.12 interpretiert. In gleicher Weise wie im Römerbrief ist auch hier die rein physische Nachkommenschaft nicht genug. Genesis 21 wird in dieser rabbinischen Auslegung auf zwei Welten bezogen, die gegenwärtige und die kommende Welt. Als Pharisäer und Christ glaubte Paulus an diese zwei Welten. Neben *Gen. Rab.* 53.12 gibt es noch eine Stelle im Jerusalemer Talmud, die in der gleichen Weise von diesen zwei Welten spricht: *y. Nedarim* 2:10. Aufgrund dieses Textbefundes schlussfolgert Stegner: „These two late Palestinian sources raise the possibility of the existence of a Palestinian exegetical tradition which associated the belief in two worlds with Genesis 21:12. As we have seen, the Babylonian Talmud does not know this tradition and construes Genesis 21:12 to mean physical descent alone“ (Stegner 1993, 506). Aufgrund der zeitlich späteren Einordnung beider Talmud-Texte stellt sich die Frage nach der Abhängigkeit dieser Auslegungsrichtungen. Dass die spätere rabbinische Tradition diese Auslegung von Paulus übernommen haben könnte, halte ich für ausgeschlossen. Plausibler ist die Erklärung, dass sowohl Paulus als auch die rabbinische Auslegung auf eine gemeinsame, frühjüdische Tradition Palästinas zurückzuführen sind. Paulus gebraucht daher in Röm 9:6-29 ein midraschartiges Auslegungsmuster, das eine bewusst geplante Komposition des gesamten Abschnittes voraussetzt, in Anlehnung an die ihm bekannten in Palästina gültigen Auslegungsregeln.

5.2.2 Röm 9:9 (Gen 18:10, 14)

Paulus: κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.

LXX: ¹⁰ [εἶπεν δὲ ἐπαναστρέφων]
ἤξω πρὸς σέ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας καὶ ἔξει υἱὸν Σαρρα ἢ γυνή σου
[Σαρρα δὲ ἤκουσεν πρὸς τῇ θύρᾳ τῆς σκηνῆς οὐσα ὄπισθεν αὐτοῦ]

¹⁴ [μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥήμα]
εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σέ εἰς ὥρας καὶ ἔσται τῇ Σαρρα υἱός

a) Da es zunächst keine Erklärung dafür gibt, warum Paulus anstelle des εἰς (Vers 14) ein κατά gebraucht⁴⁸³, spricht Koch von einem Mischzitat – nach obiger Definition handelt es sich hierbei um eine Zitatkombination. Die Abwandlung von Gen 18:14 durch Gen 18:10 ist vom Umfang sehr begrenzt und bleibt „ohne jede inhaltliche Auswirkung“ (Koch 1986, 171). Die Wortfolge im Zitatbeginn und die wörtliche Übereinstimmung in der zweiten Zitathälfte zeigen die Übereinstimmung zu Vers 14. Die Übereinstimmung mit Vers 10 beschränkt sich auf κατά τὸν καιρὸν τοῦτον. Mit ἐλεύσομαι weicht Röm 9:9 von beiden Schriftstellen ab: ἀναστρέψω (= „wiederkommen“ in Gen 18:14) war bei isolierter Anführung des Zitates funktionslos, und ἦξω (Gen 18:10) fehlt bei Paulus überhaupt. Die paulinische Herkunft von ἐλεύσομαι entspringt seiner eigenen exegetischen Beschäftigung mit dem Text; ebenso wie die Eliminierung der Worte πρὸς σὲ εἰς ὄρας. Dass Paulus auf diesen zeitlichen Hinweis, der für die Geburt des Isaaks in der Genesis-Erzählung von Bedeutung war, verzichtet, liegt an der Entbehrlichkeit dieser Aussage im paulinischen Kontext. Für den Apostel geht es in Röm 9:9 speziell um „das Wort der Verheißung“ (vgl. Vers 9a: „ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος“). Das „Wiederkommen“ ersetzt Paulus somit durch das „Kommen“ Gottes als Erfüllung dieser Verheißung. Indem Paulus die zeitliche Aussage weglässt, richtet er den Blick des Lesers, dem die Geschichte nicht unbekannt war, auf den zentralen Punkt dieser Erzählung. Die Abänderungen an der Vorlage durch Paulus hallen somit aller Wahrscheinlichkeit nach in den Gedanken seiner textkundigen Leser wieder (vgl. Stanley 1992, 104f.).

b) Neben der bereits genannten Funktion der Argumentation am Leitfaden der Zitate [A/3] finden wir hier zusätzlich noch die technisch kompositorische Funktion einer Zitatkombination [C/6].

c) Der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese wurde bereits unter Röm 9:7 ausführlich für den gesamten Abschnitt in 9:6-18/29 besprochen.

5.2.3 Röm 9:12 (Gen 25:23)

Paulus: ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι,

LXX: [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

a) Vollständige Übereinstimmung im gesamten zitierten Abschnitt zwischen Paulus und seiner Vorlage.

c)⁴⁸⁴ Im Blick auf die jüdische Sicht der Erwählung⁴⁸⁵ ist sich die Forschung einig, dass es nicht nur eine Lehre der Erwählung gab, sondern eine Vielfalt von Sichtweisen; nicht zuletzt

⁴⁸³ Stanley spricht davon, dass die Möglichkeit des Vorhandenseins eines Manuskriptes von Gen 18:14, das durch Gen 18:10 beeinflusst wurde, nicht gänzlich auszuschließen ist. Er kann allerdings für die Verwendung des κατά bei Paulus keine klaren exegetischen Motive nennen (Stanley 1992, 104).

⁴⁸⁴ Die Funktion des Schriftbezugs (b) wurde bereits unter Röm 9:7 für den Abschnitt 9:6-18 dargestellt.

den Standpunkt, dass Gottes Erwählung von menschlichen Werken abhängig ist (Moo 2002, 57). Philo kommentiert die Unterschiede zwischen Jakob und Esau und schreibt diese ihren Werken zu, welche Gott entsprechend vorherbestimmt hatte (*Alleg. Interp.* 3.88: „τὰ ἔργα τούτων καὶ πάθη“). Dunn fragt im Blick auf Philo, ob es sich dabei möglicherweise um ein zeitgenössisches jüdisches Verständnis der Diaspora gehandelt habe (1988, 543). Mit letzter Sicherheit kann diese „vorherbestimmte Werkgerechtigkeit“ nicht dem Diaspora-Verständnis zugeschrieben werden. Sicher ist, dass es diese Sichtweise innerhalb der jüdischen Vielfalt im Blick auf die Erwählung gab.

5.2.4 Röm 9:13 (Mal 1:2f.)

Paulus: τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα.

LXX: ² [ἠγάπησα ὑμᾶς λέγει κύριος καὶ εἶπατε ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἡσαῦ τοῦ Ἰακωβ λέγει κύριος]
καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακωβ
³ τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα
[καὶ ἔταξα τὰ ὅρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα ἐρήμου]

a) Die Stellung der einleitenden Partikel καὶ hinter der zweiten Formulierung λέγει κύριος in Mal 1:2 ist ungeschickt⁴⁸⁶, ebenso ungeschickt wäre die Übernahme desselben bei Paulus hinter der Einleitungsformulierung καθὼς γέγραπται. Durch die ungeschickte Stellung in Mal 1 wäre es möglich, dass diese Konjunktion in der Vorlage des Paulus nicht vorhanden war; selbst wenn Paulus häufig einleitende Partikel eliminiert, die nicht in seinen eigenen syntaktischen Rahmen passen – was zeigt, dass Paulus darauf bedacht ist, das Zitat in seinen Argumentationsrahmen zu stellen. Die Auslassung des einleitenden καὶ bei Paulus entspräche somit seiner üblichen Vorgehensweise (vgl. beispielsweise Röm 9:17; 10:11, 19 usw.)⁴⁸⁷.

Die Umstellung des Zitatbeginns hin zu τὸν Ἰακώβ an erster Stelle geht ziemlich sicher auf Paulus zurück, da nur eine bohairische Übersetzung dieser Wortstellung folgt. Diese Änderung ist sicherlich aus rhetorischen Gründen erfolgt, denn dadurch entsteht ein Parallelismus in Vers 13⁴⁸⁸ zwischen Jakob und Esau, und der Bezug zu Vers 12 wird explizit hergestellt (Vers 12 endet mit ὁ ἐλάσσων, dem entspricht τὸν Ἰακώβ in Vers 13).

⁴⁸⁵ Vgl. hierzu die Diskussion über die Souveränität Gottes und den freien Willen des Menschen im Judentum des 1. Jh. n. Chr. bei Moo 2002, 59. Josephus beschreibt die drei „philosophischen Sekten“ seiner Zeit – die Pharisäer, Sadduzäer und Essener – auch im Blick auf diese Fragestellung; vgl. Josephus, *Ant.* 18.1.3-5.

⁴⁸⁶ Einige Handschriften der LXX lassen deshalb die Partikel aus: 763 91* Ach Aeth. Der MT enthält jedoch an dieser Stelle ein γ.

⁴⁸⁷ Wobei diesbezüglich auch immer beachtet werden muss, dass Paulus die heutige Verszählung nicht vorliegen hatte und so seinen Zitatbeginn letztlich frei wählen konnte.

⁴⁸⁸ So auch Koch: „In zweigliedrigen Zitaten begegnen gelegentlich Umstellungen, die eine größere Parallelität der beiden Zitathälften zur Folge haben“ (Koch 1986, 107).

„Though the change is minor, its suitability for the Pauline use of Mal 1.2-3 is clear“ (Stanley 1992, 106).

b) Der umgestellte Zitatbeginn zeigt eine rhetorische Anpassung an den paulinischen Kontext auf und verweist somit auf seine Funktion [E/10]. Das Zitat hat im Kontext von Röm 9:6-18 argumentative Funktion [A/3]. Die Hervorhebung des Zitates durch die parallele Satzstruktur zwischen Jakob auf der einen Seite und Esau auf der anderen, wird durch die Stellung des Zitates am Übergang zwischen Verheißung (9:6-13) und freier Gnadenwahl Gottes (9:14-18ff.) bedingt.

c) Der Vergleich mit der frühjüdischen Exegese wurde zu dieser Stelle bereits unter Röm 9:7 behandelt.

5.2.5 Röm 9:15 (Ex 33:19)

Paulus: ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω.

LXX: [καὶ εἶπεν ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου κύριος ἐναντίον σου καὶ]
ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω

a) In dieser wichtigen Aussage über Gottes Handeln stimmt Paulus präzise mit der einstimmigen LXX-Tradition überein. Paulus zitiert einen Text des AT, in dem Gott selbst spricht.

b) und c) siehe unter Röm 9:7.

5.2.6 Röm 9:17 (Ex 9:16)

Paulus: εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ.

LXX: καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ

MT: וְאוֹלָם בְּעִבּוֹר זֹאת הָעֲמֻדָּתִיךָ בְּעִבּוֹר הַרְאֵתָךְ אֶת־כְּבוֹדִי וְלִמְעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל־הָאָרֶץ:

a) Die Auslassung des καὶ durch Paulus gehört zur üblichen Zitiertechnik des Apostels.

Der Austausch eines Zitateiles (ἕνεκεν τούτου wird durch εἰς αὐτὸ τοῦτο ersetzt) führt dazu, dass das Zitat dem Sprachgebrauch des Paulus angenähert wird, dadurch „jedoch z.T. auch eine begrenzte inhaltliche Akzentuierung erfolgt“ (Koch 1986, 141). Die Unterschiede zwischen den ausgetauschten Teilen sind nebensächlich. Zu bemerken ist, dass die Formulierung ἕνεκεν τούτου bei Paulus fehlt⁴⁸⁹. Die Formulierung εἰς αὐτὸ τοῦτο begegnet uns stattdessen ebenfalls in Röm 13:6 und die Verwendung von εἰς τοῦτο in Röm 14:9. Der Gebrauch der finalen anstelle der stärker kausalen Formulierung entspricht den anderen Zitatänderungen, die aus inhaltlichen Gründen erfolgten⁴⁹⁰. Im Blick auf die Unbedeutsamkeit dieser Änderung ist es durchaus denkbar, dass Paulus einen uns

⁴⁸⁹ Stattdessen verwendet Paulus in Röm 1:26; 4:16; 5:12 u.a. (insgesamt an 13 Stellen) das δὲ τοῦτο (zur inhaltlichen Überschneidung vgl. BDR § 216); vgl. hierzu Koch 1986, 141.

⁴⁹⁰ „Der Unterschied zwischen einer eher begründenden und einer stärker finalen Interpretation des Handelns Gottes ist natürlich nur graduell“ (Koch 1986, 141).

unbezeugten Text als Vorlage verwendete, in welchem eventuell eine Annäherung an den hebräischen Text erfolgte⁴⁹¹.

Ein weiterer Unterschied ist die Verwendung von ἐξήγειρά σε (ἐξεγείρω = „in Erscheinung treten lassen“⁴⁹²) bei Paulus, im Gegensatz zu διατηρήθης (διατηρέω = „bewahren“) in der Textform der LXX. Obwohl die Form der 1. Pers. aktiv besser das hebräische Wort עָמַדְתִּיךָ⁴⁹³ ausdrückt, finden wir in der LXX den passiven Ausdruck. Man hat vermutet, dass Paulus seine LXX-Vorlage dem HT annähern wollte⁴⁹⁴. Dagegen spricht aber :„The fact that Paul consistently follows the Greek version in his citations even where the Hebrew wording would have been more congenial to this argument (e. g. 1 Cor 2.16) shows that Paul was not in the habit of comparing readings and ‘correcting’ the LXX by the Hebrew“ (Stanley 1992, 107)⁴⁹⁵. Dass Paulus diese Stelle aus dem HT übersetzt hat, kann durch verschiedene Fakten weitestgehend ausgeschlossen werden: Beispielsweise durch die wesentliche Übereinstimmung des Restes des Zitates mit der LXX, inklusive der Hinzufügung der Präposition ἐν („dass meine Kraft an dir erscheine“ Ex 9:16, Lut) und die Verwendung der passiven Form διαγγεληῖ anstelle der aktiven Form von עָמַדְתִּי. Dies zeigt, dass Paulus dem griechischen Standardtext folgt, was wiederum die Verwendung einer rezensierten Vorlage – als Angleichung an den HT – nicht ausschließt⁴⁹⁶. Warum wir bei Paulus nicht nur ein verändertes *genus verbi* finden, sondern darüber hinaus auch noch ein anderes Verb vorliegt, ist somit zunächst nicht durch den Rückgriff auf eine mögliche Rezension zu erklären. Die Abänderung passt in den Kontext von Röm 9:14, in welchem Paulus das souveräne Handeln Gottes aufzeigt. Nachdem Paulus das erbarmende Handeln Gottes in Vers 15 anhand von Mose gezeigt hat, richtet sich in Vers 17 der Blick auf das Beispiel des Pharaos. Durch die Veränderung kommt das aktive Tun Gottes bei der Verstockung des Pharaos (vgl. Röm 9:18) klar zum Vorschein, so dass diese Abänderung über eine bloße Akzentuierung hinausgeht. Da beide zur Frage stehenden Verben einen unterschiedlichen Wortstamm aufweisen, scheidet eine rezensierte Textform der LXX in Anlehnung an den HT aus, so dass bei dieser Änderung vieles auf paulinischen Ursprung

⁴⁹¹ Weder die LXX noch die Paulus-Tradition kennen verschiedene Lesarten im Wortlaut an diesem Punkt.

⁴⁹² Vgl. Bauer 1988, 553: „4. in Erscheinung treten lassen; Rö 9:17.“ Im Sinne von auf(er)wecken, aufrichten.

⁴⁹³ = 1. Pers., communis, Sgl., Perfekt, Hifil von עָמַדְתִּי: „5. bestehen lassen, bewahren, erhalten . . . , verschonen Ex 9:16“ (Gesenius 1962, 599).

⁴⁹⁴ Vgl. hierzu Silva: „where Paul’s choice of a verb departs from the LXX in a way that approximates the Hebrew of Exodus 9:16“ (Silva 1993, 632).

⁴⁹⁵ Stanley spricht sich hier gegen Ellis aus, der speziell für diese Stelle, aber auch darüber hinaus generell bei Paulus zu erkennen glaubt, dass Paulus die LXX selbst – wo möglich und nötig – an den HT annähert hat; vgl. Ellis 1981, 139-147.

⁴⁹⁶ In der Göttinger Ausgabe des Exodus-Buches durch J. W. Wevers taucht die aktive Form in verschiedenen Minuskeln tatsächlich auf; so z.B. in 135 85^{mg}-343-344^{mg} aeth arab. Nur handelt es sich dabei um die aktive Form von διατήρησα σε und nicht von ἐξήγειρα σε.

hindeutet. Die Vielzahl unterschiedlicher Positionen zur Erwählungslehre im zeitgenössischen Judentum halten die Annahme einer vorpaulinisch hebraisierenden LXX-Rezension jedoch durchaus für möglich.

Durch das eindeutig finale ὅπως anstelle von ἵνα⁴⁹⁷ wird ebenfalls das Moment der Absicht in Gottes Handeln hervorgehoben⁴⁹⁸. Das Um- bzw. Vertauschen von ὅπως und ἵνα in aufeinanderfolgenden Sätzen geschieht an mehreren Stellen in der Literatur auch bei Paulus (1 Kor 1:28f.; 2 Kor 8:14; u.a.), so dass Stanleys Annahme, Paulus habe dadurch eine Verbesserung des Parallelismus mit dem nachfolgenden Satz bewirken wollen, ziemlich unwahrscheinlich klingt (vgl. Stanley 1992, 108). Die Texttradition der LXX ist eindeutig: Lediglich eine Minuskel und Zitate von Chrysostomos und Origenes lesen an dieser Stelle ὅπως.

Die Verwendung von δύναμις entspricht ebenfalls dem paulinischen Sprachgebrauch; dagegen fehlt ἰσχὺς völlig⁴⁹⁹. Da ἰσχὺς im hellenistischen Griechisch nur noch selten gebraucht wird⁵⁰⁰, ist diese Abänderung primär als sprachliche Umgestaltung zu beurteilen. Die ntl. Manuskripte bezeugen einheitlich δύναμις, die LXX-Texttradition dagegen schwankt zwischen diesen beiden Formen⁵⁰¹. Die LXX-Tradition zur Lesart δύναμις auf den paulinischen Einfluss zurückzuführen halte ich für verfehlt⁵⁰², selbst wenn ἰσχὺς die ursprünglichere Form in der LXX-Tradition darstellt.

Nach dieser Prüfung sind die Fragen der Vorlage weitestgehend offen. Zweifelhaft im Blick auf eine Änderung durch Paulus ist sicherlich die Annäherung an den HT (wenngleich ein anderer Wortstamm des Verbs dahintersteht) bzw. die Unbedeutsamkeit der Veränderungen. Eine selbstständige Gestaltung des Zitates durch Paulus kann nicht ausgeschlossen werden. Doch ist dies nicht so eindeutig, wie bisher oft angenommen wurde (vgl. besonders Koch 1986, 54. 141. 150). Wir haben zwar keine LXX-Überlieferung vorliegen, die dieser Textform des Römerbriefes nahe kommt (mit Ausnahme der Bezeugung von δύναμις), nur scheinen die Abweichungen von der LXX nicht so relevant für

⁴⁹⁷ Zu ἵνα vgl. Bauer 1988, 764-767; besonders zu II.: „Sehr oft ist die finale Bed. stark verblaßt oder völlig verschwunden,“ 765.

⁴⁹⁸ Vgl. hierzu Koch 1986, 151: „Auch im Zitatbeginn hat Pls ἔνεκεν τούτου durch das eindeutig finale εἰς αὐτὸ τοῦτο ersetzt.“

⁴⁹⁹ U. Luz rechnet mit einer paulinischen Herkunft von δύναμις (Luz 1968, 90). Stanley erkennt in den paulinischen Briefen eine unterschiedliche Häufigkeit dieser beiden Worte: nie findet sich dort das Wort ἰσχὺς; δύναμις dagegen kommt drei Dutzend mal vor (vgl. Stanley 1992, 109).

⁵⁰⁰ Lt. Koch 1986, 141.

⁵⁰¹ Koch liefert uns den kompletten textkritischen Befund zu Ex 9:16: δύναμιν in: A M* 29 44 52 54 59 85^c 106 121 130 134 135 509; ἰσχύν in: B M^c 15 19 38 53 55 56 58 72 75 82 85* 108 120 129 314 344 426 (Koch 1986, 54). „The fact that ἰσχὺς is the most common translation of כֹּחַ in the LXX (especially in the Pentateuch) and that δύναμις is almost never used in such situations (not at all in the Pentateuch) makes it likely that ἰσχὺς is the original reading here“ (Stanley 1992, 109).

⁵⁰² Vgl. die gegensätzliche Position bei Koch 1986, 54 und 141. Es ist jedoch in dieser starken zweigeteilten LXX-Tradition keine Einflussnahme christlicher Texttradition zu erwarten.

den paulinischen Kontext, dass sie nur vom Apostel herrühren können. Anzunehmen wäre eine eventuelle Veränderung von Paulus im Stil, dass das Zitat in seinem neuen Kontext passt (die Auslassung des einleitenden Konjunktivs). Doch bleibt auch dies fraglich, da es auch ohne Veränderung möglich gewesen wäre, das Zitat in den Kontext von Röm 9:14ff. zu integrieren. Eine Umstellung der Wortfolge, um einen bestimmten Aspekt mehr hervorzuheben bzw. mehr zu betonen (siehe Röm 9:13), ist etwas anderes wie ein Wort austausch, der nicht zu erklären ist.

b) Die Funktion des Zitates wurde bereits oben genannt; auch im Blick auf die c) zeitgenössische Exegese gibt es an dieser Stelle nichts Weiteres zu ergänzen.

5.2.7 Röm 9:25f. (Hos 2:25; 2:1)

Paulus: ²⁵ καλέσω τὸν οὐ λαὸν μου λαὸν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·
²⁶ καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς· οὐ λαὸς μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

Bei diesen Versen muss geklärt werden, welche Textüberlieferungen der LXX als wahrscheinliche Vorlage gedient haben mag. Handelt es sich dabei um die Textüberlieferung, die in Zieglers´ LXX^{XII} 503 oder in die LXX^{Rahlfs} eingegangen ist? Um dies zu verdeutlichen wird im Folgenden der jeweils zugrunde liegende Septuagintatext entsprechend gekennzeichnet.

| | | | |
|---|---|--|---|
| <p>Hos 2:25 (LXX^{Rahlfs}) [καὶ σπερῶ αὐτήν ἔμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ] ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου λαός μου εἶ σύ [καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ]</p> | <p>Hos 2:25b.c = 2:23 (LXX^{XII}) καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην [= B V; anders bei A Q O L C: ἠλεημένην] καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου εἶ σύ</p> | <p>Hos 2:1 (LXX^{Rahlfs}) καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος</p> | <p>Hos 2:1b = 1:10 (LXX^{XII}) καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ [= A V; andere Les- arten: B Q O C: κλη θήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ; weiter L: αὐτοὶ κληθήσονται υἱοὶ] θεοῦ ζῶντος.</p> |
|---|---|--|---|

⁵⁰³ = LXX^{XII} für das Zwölfprophetenbuch.

Die textkritischen Anmerkungen (hier fett gedruckt) sollen zunächst noch außer Acht gelassen und erst bei entsprechender Relevanz für Röm 9:25f. herangezogen werden.

Die nachfolgende Tabelle stellt eine Kombination der LXX-Texte aus LXX^{XII} und LXX^{Rahlfs} dar, im Vergleich zum Text von Röm 9:25f.:

| | | |
|---|--|--|
| <p>Hos 2:25b, c [(LXX^{Rahlfs}) ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην]</p> <p>(LXX^{XII} = 2:23b, c) καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην [= B V; anders bei A Q O L C: ἠλεημένην + entsprechend ἐλεήσω dabei]</p> <p>(beide LXX^{Rahlfs/XII}): καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῶ μου λαός μου [εἰ σύ]</p> | <p>Röm 9:25f.⁵⁰⁴ (= in umgekehrter Reihenfolge)</p> <p>^{25b} καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·</p> <p>^{25a} <u>καλέσω</u> τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου</p> <p>²⁶ καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὐ ἐρρέθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.</p> | <p>Hos 2:1 (nach LXX^{Rahlfs} und der best bezeugtesten Textform von LXX^{XII} in 1:10b)</p> <p>[^{1a} καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραηλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται]</p> <p>[Hos 2:1b vorab = ἐκεῖ <u>κληθήσονται</u> υἱοὶ θεοῦ ζῶντος]</p> <p>^{1b} καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὐ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος</p> |
|---|--|--|

Aufgrund dieser unterschiedlichen Textzeugnisse des LXX-Textes und dem paulinischen Text wird dem Apostel oft massive Überarbeitung von Hos 2:25 und 2:1 vorgeworfen. Von der ursprünglichen Textform aus Hos 2:25 bleibt in der Tat nur noch wenig erhalten. Die inhaltliche Diskussion darüber, ob Paulus den Sinn der Hosea-Stelle verändert hat – da die ursprüngliche, göttliche Verheißung an Israel von Paulus auf die Heidenerwählung übertragen wurde – soll an späterer Stelle geführt werden. Hier soll es zunächst um die Diskussion der paulinischen Zitiertechnik bzw. seiner Vorlage gehen. Diese Annahme Stanleys heißt es im Folgenden zu prüfen: „The skill with which the two verses have been knit together and adapted for their present purpose shows that it is no careless lapse of memory but rather the conscious effort of a thoughtful editor that has produced this sophisticated piece of literary and rhetorical artistry“ (1992, 109).

a) Zunächst fällt die umgekehrt angeordnete Reihenfolge der Vershälften in Röm 9:25 im Vergleich zu Hos 2:25 auf. Hierzu gibt es keinerlei textlich gesicherte Hinweise, die für eine vorpaulinische Vorlage sprechen würden. Der Effekt dieser Umstellung ist für die Bedeutung

⁵⁰⁴ Die gleiche Reihenfolge wie Paulus finden wir in 1 Petr 2:10. Hier nimmt Petrus Bezug auf Hos 1:6, 9; 2:25.

minimal, als ein rhetorisch kunstvoller Eingriff⁵⁰⁵ ergibt er jedoch die passende Einführung in das Zitat. Dass Paulus das „Nicht-Volk“ voranstellt, „creates a smooth link with the preceding affirmation that God has called a people οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἔθνων“⁵⁰⁶ (Stanley 1992, 110). Die Vorordnung des zweiten Zitateiles entspricht der Verwendung des Zitats im Zusammenhang von Röm 9:19-24. Dass die Umstellung gänzlich auf Paulus selbst zurückzuführen ist, wird durch die Verwendung dieses Zitates in 1 Petr 2:10 fraglich, der die gleiche Reihenfolge der Verhälften aufweist wie Paulus.

Betrachtet man die erste Verhälfte von Röm 9:25, so erkennt man eine übereinstimmende Textform sowohl in der LXX^{Rahlf's} als auch in der LXX^{XII}. „Die grundlegende Umgestaltung von Hos 2,25b.c besteht im Austausch von ἐρῶ durch καλέσω⁵⁰⁷“ (Koch 1986, 105)⁵⁰⁸. Die dominierende Stellung, die καλέσω durch diese Vorordnung zuteil wird, ist für Koch zunächst unabhängig von der Vorordnung von τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου zu sehen, was in dieser Kombination jedoch wesentlich klarer die Berufung der Heiden durch Gott zum Ausdruck bringt. Koch weist nach, dass καλεῖν von Paulus aus dem Text von Hos 2:1b entnommen wurde, um eine stärkere „Verbindung der beiden eng verwandten Texte zu einer neuen, geschlossenen Schriftaussage“ (Koch 1986, 167) zu schaffen⁵⁰⁹. Stanley betrachtet mehr den Kontext des Römerbriefes und kommt zu der Aussage, dass diese Vorordnung typisch ist für Paulus, der das Zitat in eine nahe, wörtliche Übereinstimmung mit seiner „Interpretation“ (siehe Vers 24: „οὐς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς . . .“) zu bringen sucht (Stanley 1992, 110). Καλεῖν wird somit zum vorangestellten und in Vers 26 wiederholten Leitbegriff der Zitatkombination, die jetzt exakt das formuliert, worauf Paulus abzielt: die Berufung der ἔθνη zum λαός Gottes. Auch hier mangelt es an textlichen Belegen seitens der LXX-Überlieferung für diese Umgestaltung, die auf eine vorpaulinische Vorlage hinweisen würden. Damit kann die paulinische Herkunft von καλέσω und dessen Voranstellung als nahezu unumstritten gelten⁵¹⁰. Dies mag für die Voranstellung dieses Wortes gelten, für die

⁵⁰⁵ Vgl. hierzu Pred 7:20 in Röm 3:10 als Einbindung in ein fünffaches οὐκ ἔστιν in den Versen 10-12.

⁵⁰⁶ Die implizit darin ausgedrückte Identifikation von ἔθνη mit οὐ λαόν μου wird offensichtlich als bekannt vorausgesetzt im Blick auf die jüdische Selbstbestimmung.

⁵⁰⁷ P. Stuhlmacher schreibt zu Röm 9:25 und der „Ich-Form“ aus der Sicht Gottes, dass Paulus das in und mit der Schrift redende ICH-Gottes immer wieder hervorhebt (Stuhlmacher 1992, 252).

⁵⁰⁸ „Der Austausch . . . entspricht der Verwendung dieses Zitates als Schriftbeleg für die eigene Aussage des Paulus in Röm 9,24“ (Koch 1986, 167).

⁵⁰⁹ Diese Sicht vertritt auch Silva mit den Worten: „Again, scholars have detected a similarity between Paul’s occasional stringing of quotations (e.g., Rom 9:25-29, citing successively Hos 2:23; 1:10; Is 10:22-23; 1:9), which may be related to one another by the use of significant words, and a rabbinic method known as *haraz* (‘to string,’ figuratively ‘to draw parallels between passages’)“ (Silva 1993, 637).

⁵¹⁰ Vgl. Michel 1978, 316; Käsemann 1980, 264; Aageson 1986, 272f.; Koch 1986, 105; Wilckens 1987-1989, 199; Stanley 1992, 110; Schreiner 2000, 527.

komplette Umgestaltung des Verses muss jedoch die theoretische Möglichkeit eines urchristlichen Florilegiums offen gelassen werden⁵¹¹.

Warum Paulus vom Dativ (τῷ λαῷ) und Nominativ (λαός) jeweils auf den Akkusativ ([τὸν] λαόν) wechselt und warum er bzw. seine Vorlage das εἶ σύ am Ende der ersten Vershälfte weglässt, soll im Folgenden erörtert werden: Diese Anpassungen stellen im Vergleich zur Änderung von καλέσω eher eine Nebensache dar. „The double accusative that results (literally, ‘I will call Not my people my people’) is little more than a condensed version of the original (‘I will say to Not my people, You are my people!’) with the direct speech removed“ (Stanley 1992, 111). Somit erklärt Stanley gleichzeitig die Auslassung von εἶ σύ. Der doppelte Akkusativ⁵¹² resultiert in diesem Fall aus der Voranstellung des καλέσω, da dieses Verb den Akkusativ verlangt (vgl. Hoffmann und Siebenthal § 153b).

Diese Vorgehensweise gibt einen Einblick in den paulinischen Umgang mit der Schrift. Die göttliche Verheißung in Hosea 2:25; 2:1 betrifft zunächst das Volk Israel, ohne dabei explizit die Heiden zu nennen. Wie bereits erwähnt gebraucht Paulus das Zitat dazu, um deutlich zu machen, dass die Heiden auch zum Volk Gottes gehören. Dieser Widerspruch, der erst durch die paulinische Zitiertechnik entstanden ist, soll besprochen werden. J. P. Tanner diskutiert dieses Problem ausgehend von der paulinischen Hermeneutik. Dabei stellt Tanner zunächst richtig fest, dass der Kontext von Hosea eindeutig von Israel im Allgemeinen und dem Nordreich im Speziellen spricht. „Nothing in the context of these passages makes reference to Gentiles, nor did Hosea imply that the fulfillment of these promises would be with Gentiles“ (2005, 100). Doch in der Übertragung auf die Miteinbeziehung der Heiden in diese Verheißung interpretiert Paulus Hosea nicht nach eigenem Belieben. Seine Intention in Röm 9 ist nicht „to deny a fulfillment with Israel but only to affirm a fulfillment also with Gentiles“ (ebd. 101)⁵¹³. Paulus wendet die Prinzipien der Hosea-Verse auch auf die Heiden an und stellt dadurch in Röm 9:25f. dar, dass die Bekehrung der Heiden als eine direkte Erfüllung von Hoseas Prophetie verstanden werden muss. Dabei handelt es sich nicht um ein „mehr-an-verstehen“, sondern um die Auslegung im Licht des Neuen Bundes. Tanner liefert eine hermeneutische Erklärung für diese Vorgehensweise mit Bezug auf Apg 10-11; Eph 3:3; das Kommen des Heiligen Geistes zu Pfingsten und der durch Jesu Tod erwirkten Vergebung (ebd. 102-106). Indem er die

⁵¹¹ Dies zeigt sich an der Umstellung dieser beiden Zitateile in 1 Petrus 2:10: [οἱ ποτε] οὐ λαός [νῦν δὲ λαός θεοῦ, οἱ] οὐκ ἠλεημένοι [νῦν δὲ ἐλεηθέντες]. Petrus zitiert (besser „spielt an“; vgl. die Definition der Anspielung unter Punkt 3) aus Hos 1-2. Wie der oben genannte Text zeigt, entspricht seine Umstellung der des Paulus. Beide Autoren gestalten einen Vers in gleicher Weise um und dies schließt die Möglichkeit einer – von beiden Seiten benutzten – Vorlage nicht gänzlich aus, wenngleich dies im weiteren Vergleich zwischen Paulus und Petrus als unwahrscheinlich gelten muss.

⁵¹² Bei dieser Änderung hin zum Akkusativ weicht Paulus von 1 Petr 2:10 ab, der im Nominativ dieses Wort an beiden Stellen wiedergibt.

⁵¹³ Diese Schlussfolgerung zieht auch D. J. Moo in seinem Röm-Kommentar: Paulus musste seine AT-Unterstützung der Heidenberufung aus dem Buch Hosea ziehen, denn die Bezeichnung Gottes: „Gefäße der Barmherzigkeit“ (in Röm 9:23) schließt auch die Heiden mit ein (Moo 1996, 611).

Kriterien des Neuen Bundes in Jer 31 und Hes 36 mit dem Abschnitt aus Hosea 1-2, besonders 2:20, vergleicht, findet er begründende Parallelen dafür, dass Hosea in Kapitel 2:20 den Neuen Bund im Blick hatte. „If the New Covenant passages like Jeremiah 31:31-34 included Gentiles (though seemingly promised only to Israel), then the same hermeneutic applied to the Hosea promises“ (ebd. 108)⁵¹⁴. Zusammenfassend schreibt Tanner:

The blessings promised to Israel in the Old Testament were for the „true Israel“ of faith (the believing remnant), not unbelieving ethnic Israel in general. This remnant was to be seen as „vessels of mercy.“ . . . The inclusion of the Gentiles was a legitimate phase of fulfillment for the Hosea passages, as 1 Peter 2:4-10 confirms. Believing Gentiles had now become „the people of God,“ full and equal participants in the New Covenant. . . . The context of Hosea (particularly the mention of a „covenant“ in Hosea 2:18 [= 2:20]) confirms this. . . . As God’s people, both believing Israel and believing Gentiles today (as members of the church, the body of Christ) enjoy *spiritual* blessings that the New Covenant promised to Israel of old – though there are certain physical and geographical promises related to the complete fulfillment of the New Covenant that can be realized only with the believing remnant of ethnic Israel. . . . Yet as New Covenant participants, they fully are „the people of God,“ a status that unbelieving Jews outside the New Covenant cannot legitimately claim. (ebd. 109f.)

Paulus weist durch die rhetorisch zwar bedeutsamen, inhaltlich dagegen eher minimalen Umstellungen, die sich im Rahmen der rabbinischen Auslegungsmethoden bewegen (vgl. „*haraz*“ für den gesamten Abschnitt 9:25-29; Silva 1993, 637), deutlich auf sein Thema hin: die Berufung der Heiden durch Gott. Diese Sichtweise aus Hosea erlangt Paulus durch die Auslegung des Textes im Licht des Neuen Bundes⁵¹⁵. Somit bewegt sich Paulus innerhalb eines legalen und zeitgenössisch praktizierten Rahmen⁵¹⁶.

Die oben bereits aufgelisteten unterschiedlichen Lesarten von Hos 2:25 enthalten zum einen ἐλεήσω . . . ἠλεημένην in der Texttradition A Q O L C u.a. (plus der Text nach LXX^{Rahlfs}); zum anderen die alternative Lesart ἀγαπήσω . . . ἠγαπημένην in ebenfalls wichtigen Textzeugnissen der LXX: B V 407 Co Aeth^P Cyr^P Hil. Diese zweite Lesart dürfte im Vergleich kaum die ursprünglichere Lesart sein. Dies wird dadurch unterstützt, dass das hebräische ׀׀׀ in allen sieben Vorkommnissen in Hosea jeweils durch das griechische ἐλεεῖν übersetzt wird. Dass Paulus durch den Gebrauch von ἀγαπήσω in Röm 9:25 die LXX-Tradition beeinflusst hat, ist auszuschließen. Paulus hat zwar das Zitat umgestaltet, doch gab es für Paulus keinen Anlass, „ἐλεεῖν zu ersetzen, zumal ἀγαπᾶν (abgesehen vom Zitat in 9,13) im Kontext überhaupt nicht verwendet wird“ (Koch 1986, 55). ἐλεεῖν seinerseits kommt im näheren Kontext dreimal vor⁵¹⁷. Die Benutzung des ἠγαπημένην durch Paulus anstelle des

⁵¹⁴ Paulus steht mit dieser Auslegung nicht allein. Auch 1 Petr 2:10 folgt diesem Muster.

⁵¹⁵ Dieses Interpretationsverständnis auf die gegenwärtige Zeit finden wir besonders deutlich in den Schriften von Qumran. Die Kommentierung einzelner atl. Bücher (z.B. das Habakuk-Buch) erfolgt durch die Deutung des „Lehrer der Gerechtigkeit“ (1QpHab VIII, 1-3) auf die gegenwärtige Zeit.

⁵¹⁶ Paulus kann diese Auslegung durch seine methodische Vorgehensweise legitimieren. Indem er sich regelkonform zur zeitgenössischen Auslegungsmethode verhält, kann ihm keine subjektiv-manipulative Auslegung zugesprochen werden. Vgl. weiter die Verwendung von Hosea in der rabbinischen Exegese unter Punkt c).

⁵¹⁷ Röm 9:15, 18, 23.

ursprünglicheren ἠλεημένην spricht deutlich dafür, dass Paulus an diesem Punkt seiner Vorlage (B V u.a.) gefolgt ist⁵¹⁸. Die LXX-Textform von Ziegler wäre in Hos 2:25 als die dem Paulus zugrunde liegende Textform vorzuziehen, sicherlich nicht als die ursprünglichere, aber trotzdem verwendete.

Die Auslassung von ἀγαπήσω findet sich nur in der umgestellten Textform von Paulus. Die Motivation für diese Auslassung auf der einen Seite und der gleichzeitigen Ergänzung von ἠγαπημένην auf der anderen Seite liegen klar auf der Hand. Paulus stellt dieses – jetzt – zweite Zitatteil ebenfalls unter das Verb καλεῖν, das Paulus zuvor so dominant an die Spitze gerückt hatte. Beide Zitathälften beziehen sich auf das gemeinsam an der Spitze stehende Verb und beide Hälften weisen durch einen jeweils doppelten Akkusativ den gleichen Aufbau nach.

Die Verwendung und Voranstellung von καλέσω sprechen für einen paulinischen Eingriff, der dadurch das Zitat rhetorisch in seinen Kontext einbaut und dabei methodisch auf einer frühjüdischen Auslegungsmethode aufbaut. Dieser Kunstgriff und die daraus entstehenden Anpassungen durch „minimale“ Veränderungen an unwichtigen Stellen (siehe doppelter Akkusativ) steigert die Spannung. Paulus greift bei Hosea nicht auf die uns vorliegende, ältere Textform zurück, sondern gebraucht eine spätere Vorlage (viele sprechen hier für die Textform der LXX^{XII}), die außerdem noch von Petrus abweicht. Diese Abweichung lässt ein Vorhandensein eines Florilegiums, auf das beide unabhängig voneinander zurückgegriffen haben, ausschließen⁵¹⁹. Paulus führt bedingt durch das an der Spitze stehende Verb καλέσω in beiden Zitathälften einen doppelten Akkusativ ein. Es wäre jedoch nicht richtig die weiteren Zitatänderungen sicher Paulus zuzuschreiben. Wahrscheinlich gab es zur Zeit des Apostels noch weitere Vorlagen, die wir heute, aufgrund ihrer mangelnden Durchsetzungskraft bzw. zu starker Abweichungen vom HT, nicht mehr vorliegen haben. Dass Petrus eine Textform gebraucht, welche die gleiche Versumstellung aufweist wie bei Paulus, es sich dabei aber nicht um ein Florilegium handeln kann, stützt die Annahme mehrerer heute nicht mehr vorhandener Vorlagen⁵²⁰.

Röm 9:26 stimmt wortwörtlich mit der Vorlage von: LXX^{Rahlfs} und der Lesart A V von LXX^{XII} überein. Die Textkritik weist zwar (aller Wahrscheinlichkeit nach) auf B Q O C als dem älteren Text hin⁵²¹, doch ist die Lesart von A nicht als Änderung von B zu erklären und

⁵¹⁸ Diese war auch hier wieder anders als die Vorlage von Petrus, der dem ursprünglicheren ἠλεημένην folgt.

⁵¹⁹ Gegen Luz 1968, 96-98; mit Käsemann 1980, 264, Koch 1986, 174 und Stanley 1992, 113.

⁵²⁰ Gegen Stanley, der mit einer absoluten Sicherheit davon spricht, dass Paulus diesen Text in allen Teilen verändert hat – zu seinen Gunsten. Er schreibt: „Though the violence of the reinterpretation is undeniable, the smoothness of the resultant ‘quotation’ is a sure indicator of the remarkable literary artistry with which the Pauline interpretation has been incorporated into the very wording of the text itself“ (Stanley 1992, 112).

⁵²¹ So Ziegler in LXX^{Jes}; dagegen bevorzugt Rahlfs die Lesart von A V.

umgekehrt ebenso wenig (vgl. Koch 1986, 54)⁵²². Da es keinen erkennbaren Grund dafür gibt, warum Paulus eine Lesart zu Gunsten der anderen verändert haben soll, kann die Frage nach der Beeinflussung dieser beiden Texttraditionen durch Paulus ausgeschlossen werden; dagegen muss offen gelassen werden, welche Lesart die andere bedingt hat. Da sich die Forschung in der Frage der Ursprünglichkeit nicht einig ist, ist es schwierig Richtungstendenzen einzelner Lesarten aufzuzeigen. Nach Koch ist das ἐκεῖ, im Vergleich zum HT eine Zufügung: „Es ist Teil des vorgegebenen, sekundär bereits veränderten Textes, an dem Pls nicht aufgrund der lokalen Aussage, sondern aufgrund der Parallelität mit Hos 2,25b.c und der zusätzlichen Aussage κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος interessiert war“ (Koch 1986, 174). Paulus folgt einer Vorlage, die er nicht abgeändert hat, sondern die er in der vorliegenden Form übernehmen konnte⁵²³, auch wenn es (wahrscheinlich) nicht die älteste Textform war.

b) Durch die Umgestaltung des Zitates in Röm 9:25 in eine parallele Satzstruktur versucht der Apostel im Rahmen der aristotelischen Affekterregung („πάθος“) die Aufmerksamkeit seiner Hörer zu gewinnen. Zu dieser funktionalen Verwendung [E/10] kommt noch eine weitere hinzu. Röm 9:25 stellt für sich allein ein Mischzitat dar [C/5], das Hos 2:25 als Zitatgrundlage hat, in dessen Anfang mit καλέσω ein Teil von Hos 2:1 aufgenommen wurde. Vers 25 bildet zusammen mit Vers 26 eine einzige Schriftaussage aus Hos 2:25 [+Hos 2:1 am Anfang mit καλέσω] und Hos 2:1. Sie gelten deshalb als Zitatkombination [C/6]. Im Blick auf den gesamten Abschnitt von Röm 9:25-29 kann man auch von einer Zitatkette [C/7] sprechen.

Der gesamte Abschnitt Röm 9:25-29 enthält mehrere unterschiedliche Funktionsarten:

Diese Zitatkette dient als Schriftbegründung [A/1] für den gesamten vorangegangenen Argumentationsabschnitt⁵²⁴. Die drei Schriftzitate in 9:25-29 schließen sich eng an Vers 24 an, führen jedoch über den dort angeklungenen dialogischen Charakter hinaus, indem Paulus auf den Heilsplan Gottes zurücklenkt (vgl. 8:28ff.).

Die thematische Funktion speziell ab Röm 9:27-33 bezeichnet R. H. Hays als „das Zeugnis des Alten Testaments für die Rechtschaffenheit Gottes“ (Hays 2004, 60f.). Dabei greift Hays auf Röm 1:16f. zurück: Was Paulus dort ausspricht, „ruft diese unüberbietbaren Erklärungen von der Treue

⁵²² Koch begründet dies mit dem Hinweis auf eine innergriechische Variante (Koch 1986, 174). καὶ αὐτοὶ stellt gegenüber dem HT einen Überschuss dar, der ohne weiteres entfallen konnte. Die Zufügung von ἐκεῖ (ohne Grundlage im HT!) erfolgte in Fortführung von ἐν τῷ τόπῳ, dies kann jedoch nicht auf Paulus zurückgeführt werden: „Ein positives Interesse des Pls an der lokalen Aussage von Hos 2,1b^{LXX} ist nicht nachweisbar“ (Koch 1986, 174).

Dagegen bezeichnet Wilckens das ἐν τῷ τόπῳ οὐ . . . ἐκεῖ als pointierte theologische Ortsangabe (Wilckens 1987-1989, 2:206), wobei hier unklar bleibt, an welchem „theologischen“ Ort im Sinne des Paulus zu denken ist.

Stanley stellt die Frage, ob die späteren Textformen (Lesart A V) von Paulus abhängig sind und somit auf ihn zurückgehen, oder ob Paulus im 1. Jh. n. Chr. eine ihm vorliegende Texttradition benutzt hat. Stanley kommt zum Ergebnis: „The arguments for a pre-Pauline origin are not entirely convincing“ (Stanley 1992, 113). Dagegen spricht Rahlfs´ LXX und seine Bevorzugung der Lesarten A V als die Ursprünglicheren bzw. Älteren.

Da Paulus bereits in Hos 2:25b.c eine vorpaulinische, aber nicht unbedingt die älteste Vorlage benutzt hat, tendiere ich auch bei Hos 2:1 in diese Richtung, dass Paulus auf eine Vorlage wörtlich zurückgegriffen hat, ohne diese zu ändern; hierfür gibt es in diesem Vers keinerlei Anlass.

⁵²³ Hätte Paulus den Text verändert, so hätte er auch das ἐκεῖ weggelassen, das in seinem Kontext überflüssig erscheint. Dies ist ein Indiz für die Gebundenheit an die Vorlage.

⁵²⁴ Vgl. hierzu E. E. Ellis, der in Röm 9-11 eine Affinität zum *yelammedenu*-Typ der rabbinischen Predigt nachweist. Er gliedert in diesem Sinne Röm 9-11 in folgende Abschnitte: 9:6-29; 9:30-10:21 und 11:1-36 (vgl. Ellis 1978, 218-220). Dieser Gliederung zufolge beendet Paulus seinen ersten thematischen Abschnitt innerhalb dieser Argumentation mit einer, durch die Schrift begründenden, Zitatkette.

Gottes und von seiner rettenden Macht zurück, um so zu versichern, dass der Gott des paulinischen Evangeliums derselbe Gott ist, dessen rettendes Wort in neuen und unerwarteten Weisen weiterhin ergeht“ (ebd. 61). Im Blick auf die paulinische Argumentation zur Bundestreue Gottes gegenüber Israel (vgl. die Frage nach der Treue Gottes in Röm 3:3; 9:6 und 11:2) kann für diesen Abschnitt ab Röm 9:27ff. angeführt werden, dass Paulus die Zitate im Sinne einer thematischen Funktion der Rechtschaffenheit Gottes gebraucht [D/9]. Indem Gott einen Rest (V. 27) von Israel übrig lässt, an dem Gott seine Verheißungen erfüllen wird, ist Gottes Wort nicht hinfällig geworden (vgl. Röm 9:6)⁵²⁵.

c) Im Vergleich mit der rabbinischen Exegese ist bereits die Aneinanderreihung wichtiger, z.T. analoger Worte genannt worden („*haraz*“ in: Silva 1993, 637). Sie erhält durch die Voranstellung von *καλέσω* in Röm 9:25 zusätzliche Verstärkung. Die inhaltliche Übereinstimmung zwischen Hos 2:25 und 2:1 ist in der jeweils göttlichen Verheißung begründet. Sie mag Paulus dazu veranlasst haben, beide Stellen gemeinsam zu verwenden – jetzt unter dem Leitbegriff von *καλέσω*. Cranfield verweist im Blick auf die Verbindung dieser beiden atl. Texte zu einer einzigen Stelle auf eine rabbinische Parallele; der Wortlaut aus *Num. Rab. 2* (138c) lautet:

R. Jicchaq (um 300) hat gesagt: Gott sprach zu Israel: Ich bin der Erste zum Guten u. der Letzte zum Bösen. Der Erste zum Guten: Und ich werde sagen zu dem Nicht-mein-Volk: Mein Volk bist du Hos 2,25, u. hinterher heißt es (das.): Und es sagt (zu mir): Mein Gott (lies *אלהי* statt *אלהי*, das sich Hos 2,1 findet)! Aber beim Bösen redet er als Letzter: Denn ihr seid nicht mein Volk Hos 1,9; u. hinterher heißt es (das.): Und ich will nicht euer sein. (Str-B 3:273)

Hierbei handelt es sich um eine der wenigen Stellen – vielleicht sogar die Einzige –, die von einer Zitatkombination in der rabbinischen Literatur zeugt. Interessanterweise nennt Rabbi Jicchaq die beiden Hosea-Stellen, die auch Paulus verwendet. Die Formulierung „*ἐν τῷ Ὠσηέ*“ stimmt mit einer rabbinischen Einleitungsformulierung überein⁵²⁶, H.-J. Schoeps (1961) nennt einige Rabbinen, die diese Hosea-Texte speziell auf die Bekehrung von Proselyten angewandt haben (vgl. hierzu *Pesiq. Rab.* 87b). Da die rabbinische Praxis auf diese Hosea-Texte zurückgegriffen hat, um Nicht-Juden ins jüdische Volk aufzunehmen, verwundert es nicht, dass Paulus sich ebenfalls dieser Texte bedient, um zu zeigen, dass auch die Berufung der Heiden zum Volk Gottes in der Schrift verwurzelt liegt⁵²⁷.

Die bereits genannte Aneinanderreihung wichtiger Wörter, die sog. „pearl stringing“ – Methode, betrifft die gesamte Zitatkette von Röm 9:25-29. Diese rabbinische Methode

⁵²⁵ Vgl. hierzu J. D. G. Dunn, der diese Katene ebenfalls als bestätigende Funktion der thematischen Behauptung aus 9:6a auffasst (Dunn 1988, 570).

⁵²⁶ Vgl. hierzu *Midr. Qoh.* 13b; weiter mit Str-B 3:272. Moo schreibt dazu, dass das „in Hosea“ mit einer rabbinischen Einleitungsformulierung übereinstimmt, „although there is no instance of the name of one of the books of the minor prophets (which were usually grouped together as one entity) being used in this way. C. Burchard suggests ‘in the Hosea-part of the Twelve-prophet book’ (‘Römer 9:25: ἐν τῷ Ὠσηέ,’ *ZNW* 76 [1985], 131)“ (Moo 1996, 611f.).

⁵²⁷ Vgl. hierzu die interessante Stelle in *Jub.* 2:19: „Und er sagte zu uns: ‘Siehe, ich will schaffen und erwählen mir ein Volk mitten *aus meinen Völkern*. Und sie werden mir Sabbat halten. Und ich werde sie heiligen mir zu einem Volk. Und ich werde sie segnen. Wie ich geheiligt habe den Tag des Sabbats und ihn mir heiligen werde, so will ich es segnen. Und sie werden mir mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein.“ Die kursive Passage lautet in anderer Lesart: „*aus allen Völkern*.“ Es zeigt, dass auch in *Jub.* eine solche Deutung vorhanden war.

könnte dazu geführt haben, dass Paulus die Stellen aus Hos 2:25; 2:1; Jes 10:22f.; 1:9⁵²⁸ miteinander zu einer Zitatkatene verbunden hat⁵²⁹.

5.2.8 Röm 9:27f. (Hos 2:1; Jes 10:22f.)

- Paulus: ²⁷ ἔαν ἡ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται·
²⁸ λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.
- LXX^{Hos 2:1}: καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης [ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαὸς μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος]
- LXX^{Jes 10:22}: καὶ ἔαν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ κατάλειμμα⁵³⁰ σωθήσεται λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ ²³ ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη

a) In Röm 9:27 greift Paulus auf den in 9:26 nicht zitierten Teil von Hos 2:1a zurück, um damit das Mischzitat in 27f. einzuführen.

Die Auslassung der einleitenden Partikel καὶ (nach dem einstimmigen Zeugnis der LXX-Tradition das erste Wort sowohl von Hos 2:1 als auch von Jes 10:22), ist charakteristisch für Paulus⁵³¹. Damit schafft er einen glatten Übergang von Text zu Zitat. Die Nähe beider Texte (von Hos 2:1a und Jes 10:22) ist aufgrund des „verbal und inhaltlich identischen Vergleichs ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης evident“ (Koch 1986, 168). Eine Gegenüberstellung beider Texte, zuzüglich Röm 9:27, soll dies verdeutlichen:

⁵²⁸ Paulus verbindet Hos 2:25 und Hos 2:1b zu einer Zitatkombination durch die Worte „οὐ λαός“, die in beiden Stellen vorkommen. Durch die Voranstellung des „καλέσω“ wird dies von Paulus selbst noch deutlicher gekennzeichnet. Außerdem spricht für die Verwendung dieser beiden Stellen miteinander zum einen die göttliche Verheißung in beiden Stellen und zum anderen die Verwendung derselben innerhalb der rabbinischen Praxis für die Aufnahme von Proselyten. In Röm 9:27f., einem Mischzitat aus Jes 10:22f. und Hos 2:1a, führt Paulus diesen Gedankengang aus Röm 9:25f. weiter, allerdings im Blick speziell auf Israel. Beide Zitate haben den verbal und inhaltlich identischen Vergleich „ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.“ Durch die Einbettung von Hos 2:1a, anstelle von Jes 10:22a, was inhaltlich wenig Unterschied macht, gelingt es Paulus, einen Bezug zwischen diesen AT-Stellen herzustellen. Der explizit in Jes 10:22f. ausgedrückte Restgedanke wird in Jes 1:9 wieder aufgegriffen. Durch das anstelle von ὑπόλειμμα (9:27) verwendete σπέρμα in Röm 9:29 wird gleichzeitig – in Form eines Analogieschlusses – der Bezug zum Anfang dieser Argumentation hergestellt (vgl. das σπέρμα in Röm 9:7).

⁵²⁹ Solche Katene haben Parallelen in der zeitgenössisch frühjüdischen Predigt und Lehre; vgl. J. A. Fitzmyer (1971, 65-70). Dunn schreibt dazu: „but this one is too closely integrated to the argument for it to have been a preformed piece and was probably constructed by Paul when chaps. 9-11 were composed“ (Dunn 1988, 570). Paulus kannte die damals gängige Praxis und nutzte sie für seine Zwecke.

⁵³⁰ Ziegler und Rahlfs bewerten den Jesaja-Text an dieser Stelle unterschiedlich. Rahlfs spricht sich für ein ursprüngliches αὐτῶν zwischen κατάλειμμα und σωθήσεται aus; wohingegen Ziegler von der Ursprünglichkeit des αὐτῶν Abstand nimmt. Für die weitere Untersuchung der Jesaja-Vorlage liegt an dieser Stelle der LXX-Text Zieglers – im Folgenden durch LXX^{Jes} gekennzeichnet – zugrunde.

⁵³¹ Vgl. die Betrachtung dieser Auslassung oben, in Röm 9:17, u.a.

| | | |
|--|--|---|
| Hos 2:1a καὶ - ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ... | Röm 9:27 - ἐάν ἦ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, ... | Jes 10:22a (LXX ^{Jes}) καὶ ἐάν γίνεται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ... |
|--|--|---|

Die Abänderung von ὁ λαὸς Ἰσραὴλ (aus Jes 10:22) in ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ (aus Hos 2:1) ist keineswegs eine zufällige Nachwirkung von Hos 2:1⁵³² aus Röm 9:26 oder ein Beispiel für die vermeintlich unbekümmerte Zitierweise des Paulus⁵³³. Inhaltlich und verbal stehen sich beide Texte sehr nahe. Indem der Apostel Hosea 2:1 in Jes 10:22 eingliedert, gelingt es ihm, einen Bezug zwischen diesen AT-Stellen herzustellen und so die gesamte Zitatkette ineinander zu verweben. Der Apostel hatte von Anfang an die Jesaja-Stelle vor Augen, was die Einleitungsformulierung mit der Nennung von Ἰσραήλ und das Anfangswort ἐάν verdeutlichen. Durch diese Aufnahme der Formulierung „ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ“ aus Hosea vermeidet es Paulus, Israel als Ganzes als λαός zu bezeichnen, was im Lichte von Röm 9:25f kein Zufall ist⁵³⁴. Wenn Paulus durch dieses Zitat zeigen will, dass das „Volk“ Israel (also alle Juden)⁵³⁵ nur als Rest (ὑπόλειμμα) gerettet wird, so muss dieser Austausch in eine rein beschreibende Wendung⁵³⁶ nicht als rein äußerliche Variation der Ausdrucksweise, sondern vielmehr als eine bewusste Veränderung durch Paulus aus inhaltlichen Gründen verstanden werden (Koch 1986, 168).

Zusätzlich finden wir in Röm 9:27 das εἶναι⁵³⁷ aus Hos 2:1a anstelle des γίνεσθαι von Jes 10:22. Weder die LXX- noch die paulinische Manuskripttradition liefern Anhaltspunkte für diesen Austausch. „Perhaps Paul wanted to eliminate the futuristic orientation of the

⁵³² O. Michel erkennt in diesem Mischzitat den Beweis dafür, dass Paulus aus dem Gedächtnis zitiert hat (Michel 1972, 10, 80ff., 86f., 217). Gegen diesen spontanen Ursprung spricht die sorgfältige Integration des Jesaja-Zitates in den vorliegenden Kontext (ein Gegenstück zum Hosea-Text angewandt auf die Heiden). Die Argumentation, dass Paulus beim Zitieren grundsätzlich auf geschriebene Quellen zurückgreift, finden wir bei Stanley 1992, 65-82.

⁵³³ So etwa Käsemann mit seiner Erklärung dieser Zitatänderung: „In den Bedingungssatz Jes 10,22 fügen sich aus der gerade zitierten Aussage Hos 2,1 die Worte ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν ein“ (Käsemann 1980, 265).

⁵³⁴ Hier hat Paulus gerade die Berufung der ἔθνη vom οὐ λαός zum λαός formuliert (vgl. Koch 1986, 168).

⁵³⁵ In diesem Argumentationsverlauf des Paulus ist zu beachten, dass der Leser des Apostels ab Röm 9:25 mit dem Begriff „λαός“ sowohl Juden als auch Heiden verbindet.

⁵³⁶ Denn nichts anders ist in diesem Zusammenhang ὁ ἀριθμὸς τῶν Ἰσραήλ.

⁵³⁷ Der Unterschied zwischen Konjunktiv, Präsens (in diesem Fall, da ἦν als Indikativ, Imperfekt ebenfalls den durativen Aspekt inne hat), in Röm 9:27 zum Imperfekt in Hos 2:1 ist klar durch den neuen Kontext zu erklären: das ἐάν wird mit der Konjunktivform des Verbs gebildet.

ambiguous γένηται in order to bring the text into line with his own picture of a world rampant with physical ‘sons of Israel,’ of whom only a minute ‘remnant’ will ultimately be ‘saved’ . . . through their response to the Christian gospel“ (Stanley 1992, 115). Diese Erklärung von Stanley aufgrund fehlender Textüberlieferungen klingt plausibel, ist allerdings nicht die einzig mögliche Erklärung. Paulus hatte die Wahl zwischen zwei einfach zu ersetzenden Worten (είμι und γίνομαι) bei Hos und Jes und er hat sich für Hos entschieden, dem er im Anschluss auch weiter folgt. Diese Änderung des Jesaja-Zitates ist wahrscheinlich auf paulinischen Ursprung zurückzuführen. Es kann aber nicht völlig ausgeschlossen werden, dass Paulus 1. auf eine Vorlage von Jes zurückgegriffen hat, die anstelle des γένηται ein ἦ hatte.; oder 2. dass Paulus einer Vorlage von Hos gefolgt ist, die ein ἐάν am Anfang hatte, dann hätte Paulus den ersten Teil komplett aus Hos zitiert und anschließend Jes angehängt.

Obwohl die Lesart κατάλειμμα in wichtigen Handschriften des Römerbriefes erscheint (P<Gotik>⁴⁶ \aleph^1 D F G Ψ Mehrheitstext Eus^{pt}, nach NA²⁷), spricht die Stärke der äußeren Bezeugung im Römerbrief für die Ursprünglichkeit von ὑπόλειμμα (\aleph^* A B 81 1739^{v.l.} Eus^{pt}). In der Texttradition der LXX fehlt ὑπόλειμμα dagegen komplett. Somit kann κατάλειμμα in den Handschriften des Römerbriefes als Anpassung an die LXX verstanden werden⁵³⁸. Ein Unterschied in der Verwendung beider Worte ist schon in der LXX und im säkularen Griechisch nicht feststellbar (Koch 1986, 142)⁵³⁹. Warum Paulus hier ein Wort verwendet, das in keiner bekannten Handschrift der LXX-Tradition auftaucht, ist schwer zu beurteilen. Man kann etwa annehmen, dass Paulus aus dem Kopf zitiert hat. Eine entsprechende Textvorlage, die wir heute nicht mehr vorliegen haben, kann aber nicht ausgeschlossen werden.

Wie einleitend zu diesem Zitat schon erwähnt, weicht der Text bei Rahlfs von dem der LXX^{Jes} durch αὐτῶν ab, das in einer Reihe bedeutender LXX-Manuskripte und Zitate (S Q^{mg}, die hexaplarischen Minuskeln, die Mehrheit von L und C, verschiedene Codizes und Kirchenväter) entweder vor oder hinter σωθήσεται erscheint (Stanley 1992, 116). Im Codex B fehlt außerdem noch γάρ am Anfang von Jes 10:23. Von Paulus wird es in Vers 28 mitzitiert – in Übereinstimmung mit Zieglers Textausgabe. Indem Paulus das αὐτῶν weglässt, folgt er der Minderheit von A Q* al. Dies unterstützt die obige Annahme, dass Paulus seiner Vorlage an diesem Punkt treu gefolgt ist.

Stellt man Jes 10:22f. und Röm 9:27f. gegenüber, fällt auf, dass ein langes Zwischenstück des Textes ausgelassen wurde:

⁵³⁸ So Koch 1986, 142 und Stanley 1992, 116 in Übereinstimmung.

⁵³⁹ Koch führt hier als Beweis den Artikel „λείμμα κτλ. A. Der griechische Sprachgebrauch“ von Schrenk an (1942, 199f.).

| | |
|---|--|
| <p>Jes 10:22f. (LXX^{Jes})</p> <p>22 . . . τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων</p> <p>ἐν δικαιοσύνῃ</p> <p>23 ὅτι λόγον συντετμημένον</p> <p>ποιήσῃ ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη</p> | <p>Röm 9:27f.</p> <p>27 . . . τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται·</p> <p>28 λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων</p> <p>ποιήσῃ κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.</p> |
|---|--|

Obwohl viele Manuskripte (hauptsächlich westlicher Herkunft) die ausgelassenen Worte in der paulinischen Texttradition mit aufführen⁵⁴⁰, gibt es wenig Zweifel, dass die kürzere Textform die ursprünglichere im Römerbrief ist. Die Bezeugung der Auslassung ist an dieser Stelle stärker⁵⁴¹; außerdem liegt die Abhängigkeit der ersten Lesart von der LXX auf der Hand. Der Grund für die Auslassung ist schwieriger nachzuvollziehen. Würde nur der erste Teil von Jes 10:23 (ὅτι λόγον συντετμημένον) fehlen, dann wäre durchaus die Verkürzung als „durch Paulus selbst erklärbar“ (Koch 1986, 83). Dieser Teil ist eine Wiederholung des vorangegangenen Textes und für Paulus schlichtweg überflüssig. Da allerdings noch ἐν δικαιοσύνῃ, am Ende von Jes 10:22 ausgelassen wurde, fehlt zunächst jeder erkennbare Grund, der für eine paulinische Auslassung spricht. Dass das Wort δικαιοσύνη für Paulus einen inhaltlichen Anstoß dargestellt haben soll, ist angesichts von Röm 3:4-8, 21-26 nur schwer nachvollziehbar. Wilckens erklärt, die Auslassung „ἐν δικαιοσύνῃ wäre im paulinischen Kontext nach V 14 durchaus brauchbar gewesen“ (1987-1989, 2: 207)⁵⁴². Weiter vermutet er eine vorpaulinische Verkürzung⁵⁴³. Dadurch wird jedoch die Herkunft dieser Textauslassung nicht erklärt, lediglich verschoben. Da weder inhaltliche noch stilistische Gründe für diese Verkürzung erkennbar sind, ist die Möglichkeit einer Haplographie in Betracht zu ziehen⁵⁴⁴. Das λόγον . . . συντέμνων und das λόγον συντετμημένον stehen eng beieinander, auch wenn der ausgelassene Textteil „mit 33 Buchstaben sogar mehr als eine durchschnittliche Textzeile“ (Koch 1986, 83) umfasst. Stanley nennt die

⁵⁴⁰ Vgl. NA²⁷: κ² D F G Ψ Mehrheitstext lat sy^h, in Übereinstimmung mit der einheitlichen Septuagintatradition.

⁵⁴¹ Aufgeführt werden für die Auslassung: P<Gotik>⁴⁶ κ* A B 6 1506 1739 1881 pc m* sy^p co Eus.

⁵⁴² Vgl. auch Luz, der von einer „unmotivierten Verkürzung“ spricht (1968, 293). Anders dagegen Käsemann 1980, 265: der drohende Sinn von συντελῶν καὶ συντέμνων „verträgt . . . nicht die Ergänzung durch den ausgelassenen LXX-Text.“

⁵⁴³ So auch Luz, der die Verwendung eines Florilegiums vorschlägt (Luz 1968, 293).

⁵⁴⁴ So Koch 1986, 83; weiter Wilk, der als Gründe für eine Haplographie die mangelnde Übereinstimmung des Paulus mit dem HT und das Vorhandensein des fehlenden Abschnittes in späteren LXX-Fragmenten nennt (Wilk 1998, 37f.). „Dieser Befund macht es wahrscheinlich, daß das Zitat auf eine LXX-Fassung von Jes 10:22f. zurückzuführen ist. Allerdings dürfte Paulus es dort exakt in dem Wortlaut vorgefunden haben, in dem er es in Röm 9:27f. verwendet; denn für die Abweichungen von LXX* kann man paulinische Herkunft praktisch ausschließen“ (ebd. 38). Die Vorlage hätte die Worte ausgelassen, würde ὑπόλειμμα statt κατάλειμμα gebrauchen und hätte außerdem die vorpaulinische Angleichung der LXX an den MT in Bezug auf κύριος bereits vollzogen.

Schwächen dieser Erklärung: „(a) that the two words involved are only loosely similar in appearance, i.e. it is not a pure case of parablepsis or homoioteleuton (though homoiarchon remains a possibility), and (b) that the retention of the phrase ἐν δικαιοσύνη here would give to the word δικαιοσύνη a sense inconsistent with Paul’s normal use of the δικ-terminology“ (1992, 117). Schwierig erweist sich in der Tat die unsichere Grammatik in beiden Texten, da der Sinn der LXX klar von dem des HT abweicht⁵⁴⁵. Der HT betont in diesem Zusammenhang mehr die Endgültigkeit des Beschlusses in Gerechtigkeit. Im Kontext der LXX, wo Jahwe dem Volk einen Rest bewahrt, erscheint ἐν δικαιοσύνη als Gottes Maßstab seiner Barmherzigkeit. In Röm 9:28 zitiert Paulus Jes 10:22f. als eine Erklärung des Gerichtes Gottes am ungläubigen Israel, eine Interpretation, die näher an den HT angelehnt ist als an die LXX. „To use the phrase ἐν δικαιοσύνη to describe the execution of the divine verdict against a rebellious people would be highly uncharacteristic of Paul“ (ebd.). Auf wen letztendlich diese bewusste Auslassung bzw. unbeabsichtigte Haplographie zurückgeht, muss offen bleiben. Entweder hatte Paulus eine Vorlage, die diese Haplographie bzw. Änderung enthielt, oder Paulus hat versehentlich selbst diese Haplographie verursacht⁵⁴⁶, oder aber Paulus hat den Text bewusst nach seinem eigenen Verständnis zu Gunsten seiner Argumentation abgeändert – in Anlehnung an den HT. In diesem Fall muss die Entscheidung offen bleiben.

Als nächstes muss die Verwendung von κύριος anstelle von ὁ θεός betrachtet werden. Die paulinische Lesart erhält Unterstützung von einer schmalen, aber bedeutenden Septuagintatradition: „the uncials B V, the marginal reading of the uncial Q, the bulk of the Hexaplaric materials, the Syriac version, and quotations from Eusebius, Basil, and Tertullian“ (Stanley 1992, 118). Dagegen stehen die Zeugnisse von A Q al S L; eine weitere Handschrift (C) lautet: κύριος κύριος δυνάμεων; der MT lautet: אֲדֹנָי יְהוָה צְבָאוֹת (Koch 1986, 49). Obwohl κύριος nur schmal bezeugt ist, ist doch eine paulinische Änderung aus folgenden Gründen auszuschließen: Paulus ändert in keinem weiteren Zitat θεός zu κύριος; außerdem verwendet Paulus außerhalb von Zitaten κύριος nur christologisch, während es hier in Röm 9:28 Gottesbezeichnung ist (ebd.)⁵⁴⁷. Betrachtet man die hier fehlende

⁵⁴⁵ Im Vgl. der beiden Texte ergeben sich folgende Übersetzungen: LXX ist wiederzugeben mit: „Denn er wird das Wort vollenden und rasch beenden in Gerechtigkeit, denn ein rasch beendetes Wort wird er auf der ganzen Welt durchführen“ und der MT dazu lautet: „Vertilgung ist beschlossen, einherflutend in Gerechtigkeit. Wahrlich, fest beschlossene Vernichtung vollzieht der Herr, Jahve Zebaoth, inmitten der ganzen Erde“ (Übersetzung nach Wildberger 1972-1982, 1:412). Die Übersetzung der LXX klingt genau am Punkt der Auslassung ungeschickt.

⁵⁴⁶ Diese Vermutung ist nicht gänzlich auszuschließen, in Anbetracht des doch recht kurzen Textes, der hier von Paulus abgeschrieben wurde, aber eher unwahrscheinlich. „Die Gefahr derartiger Lesefehler ist bei der Abschrift längerer Texte eher gegeben als bei der Wiedergabe eng begrenzter Textausschnitte . . . Unabhängig davon ist deutlich, daß beide Auslassungen im Zuge der schriftlichen Textwiedergabe entstanden sind. Auch bei vorpln Herkunft sind beide Textverkürzungen nur durch den schriftlichen Text, den Pls benutzte, vermittelt“ (Koch 1986, 83).

⁵⁴⁷ Da an dieser Stelle das erste Mal ausführlich über κύριος diskutiert wurde, möchte ich J. D. G. Dunn und T. R Schreiner über die Verwendung von κύριος bei Paulus zusammenfassen. In Frage

Determination des Wortes⁵⁴⁸ kommt man zu dem gleichen Ergebnis, da Paulus es nirgends unbestimmt als Subjekt des Satzes gebraucht⁵⁴⁹. Der Apostel übernimmt aus seiner Vorlage das unbestimmte κύριος anstelle des besser bezeugten ὁ θεός⁵⁵⁰.

Für den Austausch von ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη in ἐπὶ τῆς γῆς gibt es keinen Hinweis in den LXX-Handschriften⁵⁵¹. Die paulinische Tradition ist in ihrem Zeugnis ebenfalls einstimmig. Vom Sinn her ist Jes 10:22-23 als kritische Weiterführung des Jesajanischen Restgedankens zu verstehen. Die Reduktion auf einen geringen „Rest“ wird in Vers 21f. als Gerichtshandeln Jahwes geschildert⁵⁵². Die LXX-Übersetzung behält die Restaussagen bei, hebt jedoch den positiven Gesichtspunkt der Rettung des Restes hervor⁵⁵³. „Whereas the LXX translator, looking from the perspective of the Diaspora, emphasizes the worldwide extent of Yahweh’s anticipated deliverance, Paul foresees the reduction of Israel to a mere shadow of its former self as a result of the coming judgment“ (Stanley 1992, 119). Daher ist es nur konsequent, „wenn Paulus hier abändert“ (Koch 1986, 149), ὅλη streicht⁵⁵⁴ und

kommende Schriftstellen des Röm sind: 4:7-8; 9:27-29; 10:13, 16; [11:2]; 11:3, 34; 12:19; 14:11; 15:9, 11. Dunn schreibt dazu: „... the normal rule is that outside scriptural quotations ‘the Lord’ is Christ. Paul evidently saw no problem in leaving that ambiguity unresolved“ (1998, 251). So verwendet Paulus innerhalb von Schriftziten κύριος gewöhnlich als Bezeichnung für den göttlichen Namen YHWH. „More significantly, in a number of texts Paul identifies the κύριος as Jesus Christ, even though the Old Testament allusion or quotation clearly refers to Yahweh (Rom 10:13 = Joel 2:32; Rom 14:11 = Is 49:18; . . .)“ (Schreiner 2001, 168). Über Röm 10:13 schreibt Schreiner später: „The idea that calling Christ ‘God’ is incompatible with Pauline thought should, therefore, be rejected“ (ebd. 180). Aus dem κύριος-Gebrauch in Röm 10:13 folgert auch Dunn: „The Lord Jesus is now envisaged as fulfilling the role of the Lord God. In short, Paul seems to have had no qualms about transferring God’s role in eschatological salvation to the risen Jesus“ (Dunn 1998, 250). Die zweite bei Schreiner erwähnte Stelle, in der κύριος mit Jesus Christus gleichzusetzen ist, kommt bei Dunn nicht als solche in Betracht. Schreiner erkennt bei der Verwendung von κύριος in Röm 14:1-15:13, dass es durchaus als Bezeichnung für Gott auf der einen und für Jesus auf der anderen Seite in Betracht kommen kann: „In Romans 14:8, 14 the reference is certainly to Christ, whereas Romans 14:11 most likely refers to the Father. The alternation reveals Christ’s high status in Paul’s thinking, so high that distinguishing between God’s and Christ’s lordship in these verses is difficult. . . . The lordship of Christ is no abstract teaching for Paul; it penetrates to Christians’ everyday existence“ (Schreiner 2001, 164). Abschließend über die Zitate und deren Verwendung von κύριος schreibt er: „Hence, there is no doubt that texts that referred to Yahweh in the Old Testament are applied to Jesus Christ“ (ebd. 168).

⁵⁴⁸ Die äußerst schwache Lesart von ὁ κύριος findet in der LXX-Texttradition nur von B Unterstützung.

⁵⁴⁹ Vgl. hierzu Stanley 1992, 118 A 102.

⁵⁵⁰ M. Silva teilt diese Meinung: „... however, since the divine names are so easily interchanged, it seems wise not to put too much weight on this variation Outside Isaiah the textual alignments are somewhat different, but we can find other cases where Paul’s wording may reflect, not his own changes, but a variant reading“ (Silva 1993, 633).

⁵⁵¹ Stanley schreibt dazu, dass die Bezeichnung „die ganze Erde“ im HT an elf Stellen auftaucht, wobei 5x die hier diskutierte LXX-Form und 6x die von Paulus gebrauchte Form (inklusive dem Adjektiv „ganze“) übersetzt wird. Die größte Annäherung an Paulus finden wir in den griechischen Übersetzungen von Symmachus und Theodotion, so Stanley 1992, 118.

⁵⁵² Zur Analyse und Interpretation von Jes 10:20-23 vgl. Wildberger 1972-1982, 1:412-416.

⁵⁵³ „Vgl. V 22: τὸ κατάλειμμα σωθήσεται – als Wiedergabe von בו ישוב ישאר“ (Koch 1986, 146).

⁵⁵⁴ Deshalb fällt für Koch die Annahme des Rückgriffs von Paulus auf die verwandte Stelle aus Jes 28:22 aus, da dort das Adjektiv πᾶς die gleiche Funktion wie hier ὅλη einnimmt; gegen Stanley 1992,

οἰκουμένη durch das neutralere γῆ ersetzt. Paulus steht damit inhaltlich dem HT näher als der LXX, nicht jedoch weil er auf den HT zurückgegriffen hat, sondern aufgrund der eigenen inhaltlichen Zielsetzung bei der Verwendung des Zitats (ebd.). Für Koch handelt es sich in Röm 9:28 um „einen Grenzfall zwischen Akzentuierung der vorgegebenen Zitataussage und Neuinterpretation“ (ebd. 145). Da Paulus das Wort οἰκουμένη nirgends gebraucht (abgesehen von Röm 10:18, zitiert aus Ps 18:5), kann hier, nach Stanley, von einer paulinischen Modifikation gesprochen werden.

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild der Vorlage: Betrachtet man die Wortwahl von ὑπόλειμμα anstelle von κατάλειμμα, die Auslassung bzw. die Haplographie und die Verwendung von κύριος als gewiss vorpaulinische Angleichung der LXX an den HT, so kommt man zu Wilk's Einschätzung: „Als Basis des Zitates in Röm 9:27f. ist daher eine MT angenäherte, durch die Haplographie verkürzte LXX-Version von Jes 10:22f. vorzusetzen“ (Wilk 1998, 38), die nicht paulinischen Ursprungs ist. Trägt man die ermittelten Hinweise auf eine Vorlage zusammen, so ergibt sich zunächst für ὑπόλειμμα eine offene, unverständliche Herkunft, für die Herkunft des κύριος (was man in der LXX-Tradition nachweisen kann) ist ein paulinischer Ursprung unwahrscheinlich und für die Auslassung bzw. Haplographie zieht man in Betracht, dass Paulus auf eine defekte Vorlage zurückgegriffen hat, dieser aber in den beiden zuletzt genannten Punkten zumindest folgt. Da man die Herkunft von ὑπόλειμμα nicht erklären kann, könnte doch angenommen werden, dass sich dieses Wort ebenfalls auf die Vorlage des Paulus zurückführen ließe. Die Frage wird laut, warum Paulus die Änderung von ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη in ἐπὶ τῆς γῆς vornehmen sollte, wenn er sich bislang treu an seiner Vorlage orientiert hat und er οἰκουμένη aus der Vorlage von Ps 18:5 in Röm 10:18 zitiert hat. Hätte eine Änderung hier nicht auch eine Änderung in Röm 10:18 bedingt? Aufgrund dieser zusammenfassenden Analyse der einzelnen Differenzen zwischen LXX-Text und Paulus ist die Annahme einer Vorlage, welcher der Apostel – unter Einbeziehung von Hos 2:1 – gefolgt ist, am plausibelsten.

b) Funktional kann hier zu dem bereits Gesagten lediglich der technisch kompositorische Gebrauch der Stelle als Mischzitat [C/5] ergänzt werden.

c) Der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese wurde unter Röm 9:25f. bereits diskutiert. An dieser Stelle soll noch kurz auf den „Restgedanken“ eingegangen werden. In der jüdischen Exegese kann das ὑπόλειμμα in zweierlei Sinn verstanden werden: 1. negativ und bedrohlich (vgl. 2 Kön 21:14; Jes 14:22, 30; Hes 5:10) und 2. in positivem Sinn (so bei Paulus und weiter in Gen 45:7; 2 Kön 19:31; Micha 4:7; 5:7-8; Sir 44:17; 47:22; 1 Makk 3:35)⁵⁵⁵. „Qumran knows the same double use – ‘a remnant’ as a threatening concept (1QS 4.14; 5.13; CD 2.6; 1QM 1.6; 4.2; 14.5; 1QH 6.32; 7.22), but also themselves as the

119, der Jes 28:22 als Möglichkeit einer Beeinflussung für Paulus in Betracht zieht.

⁵⁵⁵ Vgl. hierzu auch Wildberger, der als Übersetzung von רִשְׁמוֹ in der LXX das ὑπόλειμμα nennt (1995, 855).

remnant of the covenant people (CD 1.4-5; 1QM 13.8; 14.8-9; 1QH 6.8)“ (Dunn 1988, 573)⁵⁵⁶. Der Targum gibt Jes 10:22f. in interessanter Art wieder:

Denn wenn dein Volk Israel zahlreich wäre wie der Sand des Meeres, so werden (doch nur) dem Reste, *die nicht gesündigt haben* oder *die sich von der Sünde abgewandt haben*, Großtaten getan werden, die sich mächtig erweisen u. leiten in Gerechtigkeit; denn Vernichtung und Vertilgung vollzieht Jahve Elohim C^ebaoth an allen Gottlosen auf Erden. (Str-B 3:275)⁵⁵⁷

Hier wird zugleich der Grund geliefert, warum nur ein Rest aus Israel gerettet wird.

5.2.9 Röm 9:29 (Jes 1:9)

Paulus: εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν.

LXX: καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σοδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γομορρα ἂν ὁμοιωθῆμεν

a) Die einheitliche paulinische Tradition folgt wortwörtlich dem einstimmigen Zeugnis der LXX-Tradition.

b) „The concept of ‘seed’ is crucial both for grasping the significance of Isaiah 1:9 in its context in LXX Isaiah and for comprehending Paul’s appropriation of this verse in his argument in Romans“ (Wagner 2002, 111). Durch die Verwendung von σπέρμα nimmt Paulus erneut Bezug auf Vers 7-9 und greift voraus auf Röm 11:4-5 (κατέλιπον . . . λείμμα). Die genaue funktionale Bestimmung dieses Zitates, das an einem entscheidenden Punkt der paulinischen Argumentation platziert wurde, findet sich bereits unter Röm 9:25f.

c) Das Wort σπέρμα steht in der LXX für die Formulierung שְׂרִיד כְּמִעוּט (= „einen kleinen/geringen [Über]Rest“) des MT⁵⁵⁸. Die paulinische Interpretation von Jes 1:9 entspricht der Struktur nach einer allegorischen Auslegung Philos. Im Zusammenhang mit einer Interpretation von Gen 8:11b deutet Philo das σπέρμα auf einen kleinen im Menschen verbliebenen Samen an ursprünglichen Tugenden, die verhindern, wie Sodom und Gomorra zu werden. „So bringt Jes 1:9 auch für Philo zum Ausdruck, daß der von Gott bewahrte Samen dem Ganzen die Aussicht auf die künftige Rettung erhält“ (Wilk 1998, 190). Der Unterschied zwischen der Interpretation des Paulus zu der allegorischen Auslegung des Philo liegt sicherlich im Verständnis von σπέρμα begründet: Philo spricht von einem im Menschen verbliebenen Samen der ursprünglichen Tugenden. Anhaltspunkte für diese Deutung finden wir im AT an keiner Stelle. Dagegen spricht Paulus von Nachkommen als austauschbares Konzept zu Same: „But the ideas of ‘seed’ and ‘remnant’ can be treated as closely correlated concepts (cf. Isa. 6:13; 37:3-4; CD 2.11-12; 1 Enoch 83.8 with 84.5; . . .)“ (Dunn 1988, 574). Die Interpretation des Paulus scheint trotz struktureller Ähnlichkeit gegenüber der des Philo doch eher das atl. Textverständnis zu treffen.

⁵⁵⁶ Vgl. hierzu Fitzmyer 1993, 574.

⁵⁵⁷ Kursiv von mir.

⁵⁵⁸ Für den gewöhnlichen Wortgebrauch des Restgedankens bei Jesaja, vgl. Cranfield 1980, 503.

Bezieht man Vers 29 auf die zentrale Aussage von Röm 9:22f. zurück⁵⁵⁹, sieht man, dass Paulus mit Jes 1:9 die Voraussage von Vers 23 stützen möchte. Die in Röm 9:25-28 futuristisch formulierten Zitate kennzeichnen Röm 9:29 ausdrücklich als Voraussage, obgleich die Verben in Jes 1:9 im Aorist stehen⁵⁶⁰. Die im *qal wa-chomer*-Stil erschlossene Voraussage von Vers 22f. wird durch Jes 1:9 untermauert, dass Gott die nicht christusgläubige Mehrheit Israels langmütig tragen werde, um seine Herrlichkeit an Juden- und Heidenchristen zu erweisen. „Zugleich konstatiert Paulus mit dem Zitat, daß sich diese Voraussage gegenwärtig erfüllt“ (Wilk 1998, 188).

5.2.10 Röm 9:33 (Jes 28:16; 8:14)

- Paulus: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται.
- LXX^{Jes 28:16}: [διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος]
ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῖ ἑκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῆ
- LXX^{Jes 8:14}: [καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποισθῶς ἧς ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα καὶ οὐχ ὡς]
λίθου προσκόμματος
[συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς]
πέτρας πτώματι
[ὁ δὲ οἶκος Ἰακωβ ἐν παγίδι καὶ ἐν κοιλάσματι ἐγκαθήμενοι ἐν Ἱερουσαλημ]

Die Diskussion über die Verbindung dieser beiden atl. Texte soll die Behandlung dieses Mischzitates aus Jes 28:16 und 8:14 einführen. Dabei soll diese Kombination direkt mit der zeitgenössischen Exegese verglichen werden:

a) + c) Das Zitat aus Jes 28:16 in Röm 9:33 und in 1 Petr 2:6 wurde während des letzten Jahrhunderts in der ntl. Wissenschaft ausführlich diskutiert. Übereinstimmung herrscht bei der Erklärung der Vermischung des Zitates mit einem Abschnitt aus Jes 8:14. Außer bei Paulus selbst gibt es keinen textlichen Anhaltspunkt oder Beleg dafür – weder in der jüdischen noch in der urchristlichen Tradition –, welcher diese beiden Jesajastellen in Form eines Mischzitates kombiniert⁵⁶¹. Die Rahmengestalt von Röm 9:33 geht sicherlich auf das Zitat aus Jes 28:16 zurück, wobei eine kurze Textauswahl von Jes 8:14 die zentrale Position des Verses übernimmt. Stanley erklärt diesen Austausch: „whereas the original passage spoke of the ‘cornerstone’ in positive, glowing terms, the context of Rom 9.33 demanded that the negative consequences of the divine action for those who refused to ‘believe’ be spelled out as well“ (1992, 120). Den Zusammenhang zwischen Jes 28 auf der einen und

⁵⁵⁹ Die zentrale Aussage von Röm 9:22f. lautet: Gott wird die nicht christusgläubigen Juden in großer Langmut „tragen“; zu dieser zusammenfassenden Interpretation vgl. die Herleitung von Wilk 1998, 120-131.

⁵⁶⁰ Diese Unebenheiten der zeitlichen Abfolge zwischen Vergangenem und Zukünftigem haben keinerlei Auswirkungen auf die wortwörtliche Wiedergabe des Zitattextes in Röm 9:29.

⁵⁶¹ Eine Gegenüberstellung des zitierten Jesajatextes in 1 Petr 2:6 mit dem Zitat in Röm zeigt deutlich eine andere Textgestalt. Das Zitieren von Jes 28:16 ist in 1 Petr 2:6 deutlich zu erkennen, die Ergänzung durch Jes 8:14 finden wir bei Petrus nicht in Form eines Mischzitates, sondern zwei Verse später in Verbindung mit einem Psalmzitat (Ψ 117:22).

Jes 8 auf der anderen Seite bildet das Wort „Stein“, entsprechend einer exegetischen Regel Hillels⁵⁶². Moderne Leser mag die paulinische Methodik der atl. Auslegung befremden, im Vergleich mit der zeitgenössisch jüdischen Exegese finden wir jedoch zahlreiche Parallelen. Paulus bleibt auch an dieser Stelle innerhalb der gegebenen Möglichkeiten und der zeitgenössisch jüdischen Plausibilität. Durch das Wort „λίθος“, das in beiden Jesaja-Texten vorkommt, kombiniert Paulus diese Stellen⁵⁶³.

Für Koch weisen die Stellen aus Röm 9:33 und 1 Petr 2:6 ein eigenständiges theologisches Profil auf: Es handelt sich bei Jes 28:16 um eine von Haus aus „messianische Aussage“ bzw. wird für ihn diese Stelle in der jüdischen Auslegungstradition messianisch interpretiert (1986, 241)⁵⁶⁴. Messianische Aussagen der Schrift, die für das zeitgenössische Judentum noch ausstehende Erwartungen waren, werden für christliche Ausleger auf Jesus von Nazareth als dem Christus gedeutet. Jesus Christus galt für die urchristliche Gemeinde als Davidsson, d.h. als Träger zentraler jüdischer Heilserwartung. „Der bewußten Aufnahme eschatologischer Hoffnungen des Judentums entspricht der gleichzeitige Rückbezug auf Elemente der Zionstradition“ (ebd.). Inwieweit dieses dargestellte, eigenständig theologische Profil auf einen allgemeinen frühchristlichen Schriftgebrauch hinweist, muss die nachfolgende Gegenüberstellung von Paulus und Petrus zeigen⁵⁶⁵.

a) Koch spricht in diesem Zusammenhang von einer gemeinsamen Tradition, einer bereits vorpaulinisch christologisch geprägten Textform von Jes 28:16, auf die sowohl Paulus als auch Petrus unabhängig von einander zurückgegriffen haben (Koch 1986, 69ff.)⁵⁶⁶. Stanley betont im Blick auf beide Jesaja-Stellen, dass die Rückführung dieser frühen Verbindung von Jes 28 mit Jes 8 auf eine mündliche bzw. schriftliche Quelle zurückgehen muss, die Paulus zugänglich gewesen war. Die endgültige Vermischung dieser Zitate kann jedoch auf niemand anderes zurückgeführt werden als auf Paulus selbst (Stanley 1992, 121); wobei dieser Lösungsansatz die Erklärung für die beinahe identische Verwendung in 1 Petr

⁵⁶² Siehe hierzu die 2. Regel Hillels: Analogieschluss bzw. *gezera schawa*.

⁵⁶³ Die Kombination als „Analogie“ (hebr. = *gezera schawa*) finden wir bereits schon in Röm 4:1-8 in der Kombination von Gen 15:6 in Röm 4:3 und Ps 31:1-2 in Röm 4:7-8, auf der Grundlage des Wortes λογίζομαι (Haacker 2003a, 102). Wilk sieht hier eher die 6. Regel von Hillel im Blick des Paulus, die *Ke-jotse bo be-maqom acher* = „dem Ähnliches an einer anderen Stelle“ (nach Stemberger 1992, 30). Eine präzise Definition der einen Stelle durch die andere, die nicht nur durch die Steinmetapher verbunden ist, „sondern auf ein und dasselbe Geschehen – die Einsetzung des Steins ‘zur Gerechtigkeit für den, der glaubt’ – bezogen“ (Wilk 1998, 164). Paulus erklärt folglich Jes 28:16 mit Hilfe von Jes 8:14.

⁵⁶⁴ Die messianische Interpretation für diese Stelle klingt in *Dtn. Rab.* 3 (201^a) an; vgl. Str-B 3:276.

⁵⁶⁵ Methodisch schwieriger als der Vergleich zwischen Paulus und Petrus erweist sich der Vergleich mit dem Barnabasbrief – im konkreten Beispiel Barnabas 6:2f. Inwieweit kann durch eine spätere Schrift eine vorpaulinische Verwendung für wahrscheinlich erklärt werden?

⁵⁶⁶ „Die Textfassung von Jes 28,16 in 1 Petr 2,6 und Röm 9,33 ist also nicht als Teil einer planmäßigen Revision der LXX anzusehen. Vielmehr ist festzustellen, daß Abänderungen des LXX-Textes – sowohl in Übereinstimmung mit dem HT als auch gegen diesen – nur soweit erfolgen, als sie für eine christologische Verwendung erforderlich sind“ (Koch 1986, 71).

schuldig bleibt. Eine Gegenüberstellung des vorliegenden Textbefundes ergibt folgendes Bild:

| Jes 28:16 ^{MT} | Jes 28:16 ^{LXX} | Röm 9:33 | 1 Petr 2:6 |
|---------------------------------|---|---|--|
| הֲנִי יֹסֵד | ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ | ἰδοὺ τίθημι | ἰδοὺ τίθημι |
| בְּצִיּוֹן אֶבֶן | εἰς τὰ θεμέλια Σιων | ἐν Σιών | ἐν Σιών |
| אֶבֶן בָּחוּן פֶּנֶת יִקְרָת | λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον | λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, | λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον |
| מוֹסֵד מוֹסֵד | εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς | | |
| הַפִּאֲמִיּוֹן | καὶ ὁ πιστεύων | καὶ ὁ πιστεύων | καὶ ὁ πιστεύων |
| לֹא יִקְרָשׁ: | ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῆ | ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται. | ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνηθῆ. |

Die zahlreichen Unterschiede zwischen Paulus und der LXX innerhalb der ersten zwei Zeilen zeigen zugleich die Übereinstimmung mit 1 Petr. Wie konnte es zu einer solchen gemeinsamen Abweichung gegenüber der LXX kommen? Und warum haben Paulus und Petrus in dieser Abweichung den gleichen Wortlaut? Die Vorgehensweise erfordert keine wie bisher angewandte Klärung der einzelnen Abweichungen von LXX zu Paulus (so z.B. die Hinzufügung von ἐγὼ zum Verb in der LXX, die Veränderung des Verbstammes und die gleichzeitige Umwandlung von Futur auf Präsens, den Ersatz von ἐν für εἰς τὰ θεμέλια), sondern muss aufgrund der Übereinstimmung zweier ntl. Texte als Ganzes angegangen werden.

Theoretisch erscheint dieser Sachverhalt der Übereinstimmung zwischen Paulus und Petrus einfach: entweder beeinflusste Petrus Paulus oder umgekehrt, oder beide griffen abhängig oder unabhängig voneinander auf eine dritte uns heute unbekannt Quelle zurück⁵⁶⁷. Für Stanley kommt zunächst die Beeinflussung von Petrus *durch* Paulus in Frage⁵⁶⁸. Im Blick auf die unterschiedliche Verwendung des Wortes „Zion“ bei Petrus und Paulus erscheint ihm wiederum die Annahme einer dritten Quelle als wahrscheinlich⁵⁶⁹. Da

⁵⁶⁷ Zur Texttradition der LXX und einer eventuellen Angleichung der LXX an den MT in diesem Punkt schreibt Stanley: „The LXX shows no trace of the NT wording at this point, nor can it be explained as an assimilation to the Hebrew (הֲנִי יֹסֵד [יֹסֵד = 1QIs^D, מוֹסֵד = 1QIs^A] בְּצִיּוֹן). The latter reading is clearly behind the rendering of Ἰσθ, all of whom read θεμέλιων in place of εἰς τὰ θεμέλια“ (Stanley 1992, 121).

⁵⁶⁸ Vgl. Stanley unter Berufung auf Kümmels *Einleitung zum Neuen Testament* (Stanley 1992, 121).

⁵⁶⁹ Paulus gebraucht Zion für das physische Israel und Petrus als symbolischen Verweis auf die Kirche; so Stanley 1992, 121.

beide Autoren eine christologische Interpretation des Verses voraussetzen (Christus als der „Stein“), bietet die Theorie einer mündlichen bzw. schriftlichen Vorlage (ein sog. Testimonium bzw. Florilegium) eine plausible Erklärung. Diese Annahme findet auch durch Koch Unterstützung, da die Textform von Paulus bzw. Petrus keine Angleichung an den HT in allen Punkten darstellt⁵⁷⁰, aber an den Stellen erfolgt, die für eine christologische Verwendung erforderlich ist⁵⁷¹. Für Koch liegt eine im Zusammenhang der christologischen Aneignung des Jesaja-Wortes entstandene mündliche Tradition des Urchristentums zugrunde (Koch 1986, 71). Auch wenn aufgrund dieser christologischen Hinweise eine frühchristliche Vorlage mit sehr großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist⁵⁷², kann eine vorpaulinische bzw. vorpetrinische jüdische Rezension von Jes 28 nicht gänzlich ausgeschlossen werden, wenngleich dies an dieser Stelle sehr unwahrscheinlich ist.

Die Auslassung von λίθον πολυτελή ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἔντιμον in Röm 9:33 unterscheidet den bisher identischen Gebrauch von Jes 28:16 bei Paulus und Petrus. Zitiert Petrus diese Form weiter (wenngleich in veränderter Reihenfolge⁵⁷³ und unter Auslassung von πολυτελή⁵⁷⁴), so ersetzt Paulus diesen Teil durch den Einschub aus Jes 8:14. Er begreift somit „beide Jesajaworte als Hinweis auf Christus, der als *eine*, in sich identische Person nach der einen Seite Juden und Heiden Gerechtigkeit verleiht, eben *indem* er – nach der anderen Seite – in Israel Anstoß erregt“ (Wilk 1998, 164). Im Kontext von Röm 9 und dem Blick auf die divergierende Antwort der Heiden und Juden auf das Evangelium von Jesus Christus ist diese Mischung der beiden Zitate für Paulus nachvollziehbar. Paulus bezieht sich auf die Schrift, nicht in buchstäblich wörtlichem Sinne, sondern im Blick auf das richtige Textverständnis. Die Dialektik von Röm 9:25-29 zwischen Juden und Heiden (besonders deutlich in Hosea!) wird durch den Einschub von Jes 8:14 in Jes 28:16⁵⁷⁵ am Ende des 9.

⁵⁷⁰ So kann das ἐν Σιών durchaus als Angleichung an den HT verstanden werden (vgl. Wagner 2002, 128: „the text of Isaiah 28:16a cited in Romans 9:33 agrees once with MT against LXX in reading ἐν Σιών“), dagegen fehlt das כּוֹנֵן כּוֹנֵן ganz. „Ebenfalls fügt sich auch die Abänderung von ἐμβάλλειν in τιθέναι nicht glatt in das Bild einer hebraisierenden Überarbeitung ein: Als Korrektur aufgrund des HT wäre θεμελιῶν (so auch Ἄ Σ Θ) und nicht τίθημι zu erwarten“ (Koch 1986, 70). Die gewöhnliche Wiedergabe von כּוֹנֵן in der LXX mit θεμελιοῦν bzw. θεμελίωσις bestätigt dies (auch bei Ἄ Σ und Θ an verschiedenen Stellen zu finden).

⁵⁷¹ Durch die Abänderung in τίθημι ἐν Σιών und die Auslassung von εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς in Röm und 1 Petr wird das ursprüngliche LXX-Verständnis, der Einführung des λίθος in das vorhandene Fundament konsequent beseitigt: Christus ist das von Gott auf dem Zion gelegte neue Fundament und der Glaube ἐπ’ αὐτῷ ermöglicht Hoffnung auf künftige Bewahrung; vgl. Koch 1986, 69-71.

⁵⁷² Bei einem urchristlichen Florilegium stellt sich die Frage, wer diese Vorlage verfasst bzw. diese mündliche Tradition begründet hat.

⁵⁷³ Man beachte den textkritischen Befund der Petrustradition, der zwar die Wörter der LXX entsprechend kennt und nennt, jedoch teilweise in einer anderen Reihenfolge wiedergibt; vgl. NA²⁷.

⁵⁷⁴ Was für Koch ein weiteres Indiz für eine urchristliche, christologische Interpretation von Jes 28:16 ist; vgl. Koch 1986, 71 A 64.

⁵⁷⁵ Koch 1986, 59f. und Wilk 1998, 164 sprechen von einer „Erklärung“ bzw. einer „Ergänzung“ von Jes 28:16 durch Jes 8:14; dagegen Godet 1893, 172 (Paulus erklärt 8:14 mit 28:16) und Siegert 1985, 143f. (er spricht davon, dass Paulus durch die Verschmelzung beider Stellen erreicht, dass sie

Kapitels wieder in Erinnerung gerufen. Sobald die Exklusivität der jüdischen Stellung aufgegeben wird und die Heiden mit in das Blickfeld der Errettung hineinrücken, kommen die „negativen,“ drohenden Seiten des λίθος, wie in Jes 8:14 beschrieben, zu Tage.

| | | |
|--|---|---|
| <p>Jes 8:14^{MT}</p> <p>וְהָיָה לְמִקְרָשׁ וּלְאֲבָן נִגְף</p> <p>וּלְצֹר מְכֻשׁוֹל לְשָׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפָחַךְ וּלְמוֹקְשׁ לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם:</p> | <p>Jes 8:14^{LXX}</p> <p>καὶ ἂν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθὼς ἦς ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι ὁ δὲ οἶκος Ἰακωβ ἐν παγίδι καὶ ἐν κοιλάσματι ἐγκαθήμενοι ἐν Ἱερουσαλημ</p> | <p>Röm 9:33</p> <p>λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου,</p> |
|--|---|---|

Aus Jes 8:14 gebraucht Paulus nur wenige Worte, die wiederum eine gewisse Anlehnung an den HT erkennen lassen.

Nach Stanley kann Paulus nur durch die Bezugnahme auf den HT zu seinem Ziel der „Sinnverschiebung“ von Jes 28:16 (der Stein mit seiner positiven, Glauben weckenden und Gerechtigkeit verleihenden Bedeutung) hin zu Jes 8:14 (mit der Anstoß bzw. Ärgernis gebenden Funktion des λίθος) gelangen (Stanley 1992, 122f.). Diese These soll im Folgenden durch die oben bereitgestellten Textvergleiche geprüft werden.

Röm 9:33 bildet ein Beispiel dafür, durch Einbeziehung einer anderen Schriftstelle ein so in der Schrift nicht enthaltenes Zitat zu bilden (Koch 1986, 161). Die abweichende Form von der LXX-Tradition in Jes 28:16 kann als christologische Veränderung verstanden werden. Für Paulus ist diese Textform im Kontext von Röm 9:30-32 so allerdings nicht zu verwenden. Er erweitert Jes 28 durch Jes 8:14. Die sachliche und sprachliche Nähe der Zitate, die beide in metaphorischer Weise vom κύριος als λίθος sprechen, erklärt die Verbindung. Ungewöhnlich ist die Form des Mischzitates, die Paulus hier wählt, anstatt dass er beide Zitate aneinander reiht und durch eine kurze Zwischenbemerkung aufeinander bezieht. Die Zusammengehörigkeit der beiden Stellen kann nicht bestritten werden,

sich gegenseitig erklären. Die Christusbezogenheit erhalten diese Stellen durch die paulinische Erfahrung aus der Gegenwart; die Analogie verdichtet sich zur Metapher.).

dennoch schreibt Koch, Paulus formt „aus beiden Zitaten eine Schriftaussage, die nicht nur formal, sondern auch inhaltlich erst das Ergebnis seiner eigenen Zitatungsgestaltung ist“ (Koch 1986, 162). Wie Haacker richtig anmerkt, mag diese Vorgehensweise für den modernen Leser befremdlich wirken, spielte sich aber für Paulus in einem legitimen, der später so genannten rabbinischen Exegese entnommenen, zeitgenössischen Verstehensrahmen ab, der für seine Leser nicht befremdlich war⁵⁷⁶. Stellt man die Frage nach der Herkunft dieses Mischzitates, so ist eine vorpaulinische Vorlage nur schwer zu erklären⁵⁷⁷. Auch eine gemeinsame, wenngleich unvermischte Überlieferung von Jes 8 und Jes 28 vor Paulus gilt als unwahrscheinlich, „da beide Zitate eine textgeschichtlich ganz unterschiedliche Herkunft aufweisen“ (Koch 1986, 162).

Spricht in Jes 28:16 alles für ein mündliches, vom Urchristentum entnommenes Traditionsgut, so handelt es sich bei Jes 8:14 wahrscheinlich um einen rezensierten Text jüdischer Herkunft: Dies zeigt sich inhaltlich an der deutlichen Spannung des HT zwischen וְהָיָה לְמִקְרָאֵי (1) und der Fortsetzung durch וּלְאֶבֶן נִגְף (2) und וּלְצוּר מְכַשׁוּל (3). Diese Unstimmigkeit hat den LXX-Übersetzer dazu veranlasst, zur freien Paraphrase (in inhaltlicher Fortsetzung von Jesaja 8:13) zu greifen, indem er den Bedingungssatz καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθῶς ᾖς ohne Anhaltspunkt im HT hinzufügte und somit einen selbstständigen Satz bildete⁵⁷⁸, unter Verwendung von (2) und (3). Der Sinn des HT wird durch Einfügung von οὐχ ὡς und οὐδε ὡς in der LXX in „eine dem HT direkt entgegengesetzte Richtung“ (Koch 1986, 60) verdreht.

Die LXX-Übersetzung kann aber inhaltlich nicht der Ausgangspunkt für Paulus gewesen sein, da die Gerichtsdrohung in der LXX aufgehoben wurde, während sie Paulus voraussetzt. Auch sprachlich steht die LXX hinter dem MT zurück. So kommt die Constructus-Verbindung des MT dem paulinischen Sprachgebrauch eines Akkusativs mit anschließendem Genitiv wesentlich näher als die LXX. Zu den späteren griechischen Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion besteht ein wesentlich engeres Verhältnis – und damit auch zum HT.

⁵⁷⁶ Vgl. hierzu Haacker 2003a, 102.

⁵⁷⁷ So geschieht die vollzogene Einbeziehung von Jes 8:14 in Röm 9:33 unabhängig von 1 Petr 2:6; vgl. besonders Dodd 1952, 41-43.

⁵⁷⁸ Vgl. hierzu Jobes und Silva 2000, 198. Als Erklärung für die anhaltslose Hinzufügung in Jes 8:14 schreiben sie: „The translator evidently took his cue from the last clause of verse 17 (καὶ πεποιθῶς ἔσομαι ἐπ’ αὐτῷ = וְקִיִּיתִי לֵוִי) and used it to give a surprising interpretation of verse 14. . . . MT Isa. 8:14 is warning that God will be a trap and a stone that causes stumbling, but the Greek translator assures the readers that if they have faith, God will not be a cause of stumbling for them. Since the NT writers consciously reject that interpretation, it is evident that their adoption of LXX renderings was hardly uncritical“ (Jobes und Silva 2000, 198f.).

| Jes 8:14 ^{LXX} | Jes 8:14 'A / nach: LXX ^{Jes 579} | Jes 8:14 Σ / nach: LXX ^{Jes} | Jes 8:14 Θ / nach: LXX ^{Jes} |
|--|---|--|--|
| καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς ἦς ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα | . . . καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα, | . . . καὶ ἔσται εἰς ἀγίασμα, | |
| καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι | καὶ εἰς λίθον προσκόμματος | εἰς δὲ λίθον προσκόμματος | καὶ εἰς λίθον προσκόμματος |
| συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι | καὶ εἰς στερεὸν σκανδάλου | καὶ εἰς πέτραν πτώματος | καὶ εἰς πέτραν πτώματος |
| ὁ δὲ οἶκος Ἰακωβ ἐν παγίδι | τοῖς δυσὶν οἴκοις Ἰσραήλ, . . . | τοῖς δυσὶν οἴκοις Ἰσραήλ, εἰς παγίδα | τοῖς δυσὶν οἴκοις Ἰσραήλ, . . . |
| καὶ ἐν κοιλάσματι | εἰς σκῶλον | καὶ εἰς σκάνδαλον | [εἰς] σκάνδαλον |
| ἐγκαθήμενοι ἐν Ἱερουσαλημ | . . . | τῷ οἰκοῦντι ἐν Ἱερουσαλήμ. | . . . |

Mit der Formulierung λίθον προσκόμματος stimmt Röm 9:33 mit allen drei späteren LXX-Übersetzungen überein. Auch πέτραν σκανδάλου hat in Σ und Θ (mit πέτραν πτώματος) in Anlehnung an Prokopius von Gaza (Stanley 1992, 124)⁵⁸⁰ sowie in 'A (mit στερεὸν σκανδάλου) eine wesentlich genauere Entsprechung als in der LXX. Die Frage bleibt, ob das σκανδάλου schon vorpaulinisch ist oder nicht. „Eine Abänderung von πέτραν πτώματος in πέτραν σκανδάλου durch Paulus ist angesichts des theologischen Gewichts, das dieser Begriff für ihn hat (vgl. 1 Kor 1,23; Gal 5,11), grundsätzlich in Rechnung zu stellen“ (Koch 1986, 60). Röm 14:13 und die gemeinsame Verwendung von πρόσκομμα und σκάνδαλον dürfte die Auswirkung von Röm 9:33 sein und nicht für eine paulinische Herkunft dieses Begriffes sprechen⁵⁸¹. Wie die Übersetzung Aquilas zeigt, ist eine vorpaulinische Herkunft dieses Begriffes durchaus wahrscheinlich. Paulus setzt in sein Zitat von Jes 28:16 eine überarbeitete, hebraisierende LXX-Rezension – deshalb wahrscheinlich aus jüdischer Hand – aus Jes 8:14 ein, oder aber Paulus greift auf eine frühere Texttradition der LXX zurück, der ein „proto-masoretischer“ HT zugrunde lag, die wir heute nicht mehr haben. Die Verwendung einer überarbeiteten Rezension könnte die Umgestaltung der gesamten Satzkonstruktion von Jes 8:14 auf die

⁵⁷⁹ Die Punkte und die eckige Klammer markieren die Lücken in der LXX-Textüberlieferung nach LXX^{Jes}.

⁵⁸⁰ Das πέτραν σκανδάλου, das bei Eusebius überliefert wird, ist lt. Koch als sekundär zu bewerten. Auch Stanley sieht darin eher eine Verwechslung bzw. versehentliche Vermischung des Eusebius von Paulus und Symmachus, als dass er daraus auf eine vorpaulinische Vorlage schließen würde, die sich später bei Eusebius wiedergefunden hätte (Stanley 1992, 124).

⁵⁸¹ Nichtsdestotrotz ist der Gebrauch von σκάνδαλον für Paulus typisch (vgl. 11:9; 14:13; 16:17; 1 Kor 1:23 und Gal 5:11), im Vergleich zu πτώμα, das nirgends bei Paulus zu finden ist (Stanley 1992, 123).

Form, welche uns in Röm 9:33 vorliegt, rechtfertigen und dadurch zugleich die Verwendung von *σκανδαλον* bei Paulus erklären. Da diesbezüglich jedoch jeglicher Textbeweis fehlt, gibt es an dieser Stelle keine letzte Sicherheit. Die hebraisierende Grundrichtung spricht gegen eine paulinische Herkunft, da wir keinerlei Hinweise haben, dass Paulus selbst die LXX dem HT angenähert hätte. Eine Annäherung der LXX an den HT ist dagegen im jüdischem Kontext durchaus nachweisbar⁵⁸².

Beim abschließenden Versteil von Jes 28:16 muss zunächst die Beibehaltung des *ἐπ' αὐτῷ* bei Paulus im Vergleich zum HT als Teil des Zitates betrachtet werden. Diese Worte kommen in wichtigen LXX-Handschriften wie B V' A, Σ und Θ, der Syrohexapla und in Zitaten von Origenes und Hieronymus nicht vor. Was auch immer der Grund für diese verkürzte Lesart war, der Textbefund bei Paulus geht auf den Standard-Text zurück⁵⁸³. Die Bezeugung mit A Q al S L C und vgl. auch Röm 10:11 ist ziemlich gut. Somit stimmt Paulus mit der älteren Textfassung überein (Koch 1986, 49).

Der Einsatz von *οὐ κατασχυνοθήσεται* anstelle des *οὐ μή κατασχυνοθή* wird in der paulinischen Texttradition durch die besseren Manuskripte gestützt⁵⁸⁴. Die identische Verwendung in Röm 10:11 schließt die Abänderung aufgrund des Kontextes von Röm 9:33 als Motiv für ein solches Vorgehen aus (Stanley 1992, 124f.). 1 Petr 2:6 folgt auch in diesem Punkt der LXX-Tradition. Der Wechsel ins Negative bei Paulus durch Jes 8:14 könnte diesen Wechsel ins Futur bedingt haben. Der Anstoß bzw. das Ärgernis ist seit der Erfüllung in Christus nicht mehr nur möglich, sondern wurde im Voraus unweigerlich angekündigt, ebenso wie die Rettung der Glaubenden aus Schanden. Die Tatsache des Christusgeschehens schließt im Lichte dieser (futurischen) Wirklichkeit alle sonstigen Möglichkeiten aus. Dieser Wechsel ins Negative hätte grammatisch die Verkürzung auf *οὐ κατ.* zur Folge. Für Koch hat diese Abänderung einen rein stilistischen Charakter (Koch 1986, 115). Er führt die generelle Sparsamkeit des Apostels beim *οὐ-μή*-Gebrauch an⁵⁸⁵. Dass Paulus allerdings in Zitaten, in denen *οὐ-μή* überflüssig erscheint (so z.B. in Röm 4:8), diese Wörter nicht streicht, stellt die Erklärung Kochs in Frage. „Moreover, there is nothing to indicate that Paul had any reason to tone down the emphatic nature of the LXX wording in

⁵⁸² Wilk spricht von einer seltenen Bezugnahme der frühjüdischen Schriftauslegung auf Jes 8:14, die dann inhaltliche Ähnlichkeiten zu Röm 9:33 aufweisen. Vgl. hierzu der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese unter c).

⁵⁸³ M. Silva schreibt zu den Handschriften in Röm 9:33: „In this case, and usually when there is evidence of competing traditions, Paul's wording conforms to the 'standard' and probably original Greek text, which in the book of Isaiah is best represented by Codex Alexandrinus (A)“ (Silva 1993, 633).

⁵⁸⁴ Dagegen sprechen lediglich D F und G (Tischendorf ergänzt noch E). Für die Ergänzung eines *πᾶς* vor *ὁ πιστεύων* stehen ebenfalls wenige Handschriften (33. 1739. Ψ Mehrheitstext lat sy^h) im Vergleich zur breiten Bezeugung der Auslassung: So sprechen sich *⊗* A B D F G 81. 1506. 1881 *pc b m sy^p co*; Ambst für die Auslassung aus.

⁵⁸⁵ Dies findet sich außerhalb von Zitaten nur noch in 1 Kor 8:13; Gal 5:16; 1 Thess 4:15; 5:3. Paulus war sich demnach der emphatischen Wirkung der Verneinung durchaus bewusst (so Koch 1986, 115 im Blick auf BDR § 365).

Röm 9:33, as the present form surely does“ (Stanley 1992, 125). Dies führt uns zurück zum Anfang der Diskussion und der Annahme einer mündlich oder schriftlich fixierten, vorpaulinisch christlichen Quelle. Durch das Fehlen konkreter Beweise kann die Herkunft nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle festhalten: Alles spricht dafür, dass Paulus seiner Vorlage von Jes 28:16 gefolgt ist (so auch in Röm 10:11) und dass er in Röm 9:33 die negative Bezugnahme aufgrund einer hebraisierenden Vorlage von Jes 8:14 ergänzt hat. Die Verwendung des οὐ κατ. spricht letztlich für die Gebundenheit des Apostels an seine Vorlage, als Beweis aus dem Schweigen der Texttradition, da man diese Abänderung nicht erklären kann. Die späteren Übersetzungen der LXX haben gezeigt, dass es innerhalb der LXX-Überlieferung Abänderungen gibt, die aus heutiger Perspektive nicht immer erklärt werden können. Für eine vorpaulinisch christliche Abänderung von Jes 28:16 treten Jobes und Silva ein, die bezüglich der Vorlagendiskussion das abschließende Wort haben sollen: „It is clear that the Greek translator’s own reflection on the message of Isaiah had a significant impact on early Christian theology“ (Jobes und Silva 2000, 199)⁵⁸⁶.

b) Unter dem funktionalen Aspekt können neben dem Mischzitat [C/5] noch die Schriftbegründung [A/1] am Ende von Röm 9:30-33 genannt werden, und weiter der illustrative Gebrauch bzw. die metaphorische Imagination [B/4]. Paulus deutet den Stein des Anstoßes, der in Zion gelegt wurde, christologisch. Bildhaft illustriert der Apostel dadurch den Fall der Israeliten an Christus (Wilckens 1987-1989, 2:213) und zugleich lädt er „seine Leser zu einer *imaginativen* christologischen Interpretation der Schrift Israels angesichts der hermeneutisch umgestaltenden Geschichte des Kreuzes und der Auferstehung ein“ (Hays 2004, 60). Die Zitatkombination dient Paulus somit als Ausdruck bewusster Kontroverse, welche die Gefährlichkeit des Christuserignisses herausstellt und die Konsequenzen menschlicher Haltung gegenüber Christus entsprechend aufzeigt: Nur im Glauben an Jesus Christus wird der Mensch nicht zuschanden.

c) Auf den zeitgenössischen Vergleich wurde zu Beginn bereits eingegangen. In diesem Mischzitat finden sich zeitgenössische Regeln der rabbinischen Exegese, die diese beiden Jesaja-Stellen in Verbindung zueinander gebracht haben. Bezüglich der Stein-Terminologie, die in beiden Texten vorkommt, kann entweder die 2. Regel Hillel (*gezera schawa*) oder die 6. Regel genannt werden. Die 6. Regel: *Ke-jotse bo be-maqom acher* = „dem Ähnliches an einer anderen Stelle“ (nach Stemberger 1992, 30) wird von Wilk (1998, 164) genannt, indem Paulus in Röm 9:33 Jes 28:16 mit Jes 8:14 erklärt. Im Blick auf die Verwendung von Jes 8:14 in der frühjüdischen Schriftauslegung spricht Wilk weiter von einer seltenen Bezugnahme dieses atl. Schrifttextes. Wenn Belege vorhanden sind, so stehen diese alle in inhaltlicher Ähnlichkeit mit Röm 9:33; z.B. *b. Sanhedrin* 38a. Hier wird der Untergang des Exilarchen in Babel und des Patriarchen in Israel gedeutet, der sich beim Kommen des Messias ereignen wird. Auch in Qumran findet Wilk Anspielungen auf das Ende von Jes

⁵⁸⁶ Diesem Schlussresümee stimmen auch Bruce 1986 und Dunn 1988 zu. Bruce schreibt: „Die Kombination der beiden Abschnitte als Prophezeiung auf Christus und Seine Erlösung hin ist in der frühen christlichen Apologetik gebräuchlich und in der Tat bereits vor-paulinisch“ (Bruce 1986, 196). Wilckens nennt unter Hinzuziehung von 1 Petr 2:6-8 und Barnabas 6:2f. Röm 9:33 als einer urchristlichen Testimonienkette entnommen (Wilckens 1987-1989, 2:214).

8:14b, die in gleicher negativer Weise das Gericht für Israels Abtrünnige ankündigen (vgl. 1Q22 I, 5-11 und 1QH X, 8f.).

Paulus stimmt also insofern mit jüdischen Auslegungen von Jes 8:14 überein, als er dies Wort a) auf messianische Zeit deutet, b) in diesem Sinn auf die eigene Gegenwart bezieht und c) als Ausdruck der 'kritischen Doppelseitigkeit' der entscheidenden Heilsgabe Gottes an Israel begreift, an der ein Teil Israels zu Fall kommt; vielleicht gibt es sogar d) eine gewisse Analogie zu seiner Auffassung, daß der Anstoß, den Israel an Gottes Heilsgabe nimmt, eschatologisch aufgehoben wird. (Wilk 1998, 169)

Das Besondere der paulinischen Interpretation wäre somit lediglich die Deutung dieser Aspekte auf Christus.

5.2.11 Röm 10:5 (Lev 18:5)

Paulus: [Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι]
ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

LXX: [καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε]
αὐτὰ ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς
[ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν]

a) Für den Umgang des Paulus mit der Schrift ist der gesamte Abschnitt aus Röm 10:5-8 aufschlussreich. Die Umwandlung des Relativpronomens ἃ in den Artikel ὁ ist in der Handschriftenüberlieferung des Römerbriefes belegt. Viele LXX-Manuskripte stimmen mit Paulus überein und bezeugen die Verwendung des Artikels anstelle des Personalpronomens; so F^c Pr^m O-15-72⁷ 16^c-46-413-417-529^c-550^c-552-739^c b d f^(-129txt) 767 t 392 407 18 59 319 799 Phil Ath Chr entsprechend ihrem Verständnis dieses Abschnittes. Diese Manuskripte beenden die erste Sinneinheit nach αὐτὰ und beginnen im Anschluss den neuen Sinnabschnitt mit dem Artikel.

Die Frage, die bezüglich des Zitates oft diskutiert wurde⁵⁸⁷, ist die Frage nach dem Zitatbeginn bei Paulus. Steht das ὅτι als der Beginn des Zitates nach νόμου oder bereits nach γράφει⁵⁸⁸. „This leaves the form of the relative pronoun as the first real textual problem to be addressed within the citation proper“ (Stanley 1992, 126). Obwohl der Artikel in der LXX möglich ist, liegt das Hauptgewicht der Manuskriptbezeugung auf dem Pronomen. Die mögliche Anpassung des Artikel in der LXX-Tradition aufgrund paulinischen Einflusses dient als Indiz für die Ursprünglichkeit des Relativpronomens. In den paulinischen Kontext hingegen passt das Relativpronomen im Plural bezogen auf die Satzungen und Rechte usw. nicht. Mit dem Artikel im Singular beginnt Paulus sein Zitat. Der paulinische Ursprung der Abänderung ist somit relativ gesichert, wobei die Vielzahl der LXX-Manuskripte, die ebenfalls den Artikel aufweisen und dies nicht unbedingt als Anlehnung an den Apostel tun,

⁵⁸⁷ So z.B. bei Metzger 1975, 524-525.

⁵⁸⁸ Vgl. die textkritischen Anmerkungen zu dieser Frage in NA²⁷; weiter die Argumentation bei Metzger 1975.

es möglich erscheinen lässt, dass bereits die Vorlage des Paulus den Artikel anstelle des Relativpronomens enthielt.

Der Einschub des αὐτά nach ὁ ποιήσας findet sich in der überwiegenden Mehrheit der Handschriften (Koch 1986, 52); sowohl die paulinische Textüberlieferung als auch die LXX-Tradition sind an diesem Punkt gespalten. Die LXX verzichtet auf dieses Pronomen in A B V 381' y³⁹² 55 Arm, während innerhalb der paulinischen Tradition die Handschriften \aleph^* A (D*) (33*) 81 630 1506 1739 (1881) *pc* *vg* *cop* (vgl. Stanley 1992, 126) αὐτά auslassen. Innerhalb der LXX bezeugen F M ᾿Α Θ und ein Zitat bei Philo ποιήσας αὐτά. Hier ist sicherlich die Auslassung des Pronomens die ältere Textfassung. Im paulinischen Text wird das Pronomen von P<Gotik>⁴⁶ \aleph^c B D² G K P Ψ verschiedene Minuskeln, der altlateinischen und syrischen Übersetzung und verschiedenen Kirchenvätern miteingeschlossen. Auch das Zitat in Gal 3:12 beinhaltet das αὐτά. Die beste Erklärung für diese divergierenden Textfunde ist, dass im frühen LXX-Text das αὐτά fehlte (siehe Zeugnis der Handschriften) und aufgrund der Anpassung an den HT korrigiert wurde, als Äquivalent für אֵלֶּיךָ ⁵⁸⁹. Paulus griff seinerseits auf diese korrigierte Vorlage zurück, da seine Texttradition das αὐτά als ursprünglich einstufte⁵⁹⁰. Die Auslassung in der späteren paulinischen Tradition kann wiederum als Anpassung an den früheren LXX-Text verstanden werden. Das Zitat in Gal 3:12, das ebenfalls αὐτά beinhaltet, lässt auf den Gebrauch einer Vorlage durch Paulus schließen. Der Vorschlag, Paulus habe αὐτά im Zuge der Veränderung des Relativpronomens zum Artikel einfügen müssen, wird durch die Manuskripte von F* M 29 44 54 57 85 130 344 509 wiederlegt, die die Lesart ἃ ποιήσας αὐτά führen (Koch 1986, 52). Am Ende dieser Analyse der Textüberlieferungen bei Paulus und innerhalb der LXX, auch im Blick auf den HT, erscheint die Benutzung einer Vorlage mit αὐτά als die beste Lösung. Ob diese Vorlage auch den Artikel aufweist, und somit Paulus wortwörtlich seiner Vorlage gefolgt ist, bleibt ungewiss, ist aber denkbar.

Ein letzter Punkt, der im Blick auf die Texttradition innerhalb der paulinischen Überlieferung bedacht werden muss, betrifft αὐτοῖς am Ende des Zitates⁵⁹¹. Der Textbefund von NA²⁷ folgt P<Gotik>⁴⁶ und spricht sich für αὐτοῖς als die ursprünglichere Lesart aus (vgl. ebenso bei αὐτά). Neben P<Gotik>⁴⁶ sprechen noch die Manuskripte \aleph^2 D F G Mehrheitstext sy^(p) für die Ursprünglichkeit dieser Lesart; dagegen stehen: \aleph^* A B 33 81 630 1506 1739 1881 / 249 *pc* *vg* *co*. In Gal 3:12 finden wir identisch zu Röm 10:5 auch αὐτοῖς. Somit spricht

⁵⁸⁹ In CD III, 15 fehlt das אֵלֶּיךָ in einem Zitat aus Lev 18:5 (vgl. Lohse 1971, 70f., 73). Stanley fragt in diesem Zusammenhang: „does the mixed LXX testimony go back to a divided Hebrew tradition?“ (Stanley 1992, 127).

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu Stanley 1992, 127; auch Koch spricht von einer wahrscheinlich schon vorpaulinisch veränderten Textfassung; gegen Metzger 1975, 525, der den paulinischen Kontext für diese Abänderung von Plural in Singular verantwortlich macht.

⁵⁹¹ Tischendorf akzeptierte αὐτῆι als die originale Lesart des griechischen Textes und wurde durch Westcott und Hort, von Soden, u.a. in dieser Annahme unterstützt.

in diesem Fall alles für eine bereits vorpaulinisch veränderte Textform als Grundlage des Zitats im Römer- und Galaterbrief.

b) Für die Gedankenführung des Römerbriefes ist der Abschnitt Röm 10:5-13 enorm wichtig. Gespickt mit Zitaten aus den wichtigsten Büchern des AT zeigt Paulus hier seinen Schriftumgang deutlich auf. So stellt er mit Röm 10:5 und 10:6-8 thematisch zweierlei gegenüber, nämlich die Gesetzesgerechtigkeit, die Mose gelehrt hat, und die Glaubensgerechtigkeit. In Röm 3:21 fällt bereits eine differenzierte Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs auf, der thematisch auf die christologische Sichtweise hinweist (vgl. Christus als das Sühneopfer „εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ“ [Röm 3:25]). Das Gesetz wird durch Christus zum τέλος⁵⁹² (Röm 10:4). Die thematische Funktion von Röm 10:5 einerseits und Röm 10:6-8 andererseits, ist im Rahmen des christologischen Verständnisses der Schriften Israels einzuordnen [D/8]. Diese Gegenüberstellung führt Paulus unmittelbar hintereinander durch, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen, zumal der Apostel jeweils mit einem Zitat aus dem Pentateuch argumentiert. Aus funktionalen Gesichtspunkten lässt sich der Abschnitt aus Röm 10:5-8 in die Kategorie der speziell rhetorischen Argumentation einordnen [E/10].

c) In der Verwendung dieser beiden Texte sieht J. S. Vos eine hermeneutische Antinomie in der Argumentation des Apostels, da diese Stellen jeweils einen anderen Weg zum Heil weisen (2002, 21). Vos kann in diesem Rahmen unter Bezugnahme auf F. Siegert nachweisen, dass Paulus im Bereich der hellenistischen Argumentationsregel verfährt⁵⁹³. Das Ergebnis ist eine hermeneutische Methode des Paulus, die innerhalb der zeitgenössischen Auslegungsregeln liegt (ebd. 134). Im Blick auf das inhaltliche Verständnis gibt es allerdings zwischen Paulus und dem Judentum beachtliche Unterschiede: Das Leben, das Jahwe im Kontext von Lev 18:5 durch Mose verspricht, ist kein ewiges Leben, doch schließt es den Genuss des Segens Gottes im verheißenen Land mit ein⁵⁹⁴. „Paul is probably not, then, suggesting that Mose offered people salvation by means of obedience to the law. His point simply is that what the law promises can be had only through obedience to that law“ (Moo 2002, 63). Die Gerechtigkeit, die das Gesetz demnach verspricht, kann nur durch Werke erreicht werden. Dieses Verhältnis zwischen Gehorsam = Leben auf der einen Seite und Ungehorsam = Tod auf der anderen, wie in Lev 18:5 ausgedrückt, entpuppt sich als wesentlicher Bestandteil des AT und des Judentums. Für Paulus dagegen steht fest, dass menschliche Werke nichts und niemand in die Gemeinschaft eines heiligen Gottes bringen können. Deshalb lässt er anschließend die Glaubensgerechtigkeit zu Wort kommen (vgl. Röm 10:6).

⁵⁹² τέλος im Sinne von Haacker, der als Übersetzung die Worte „Resultat“, „Ergebnis“ nennt (Haacker 2003a, 87). Zu dieser Übersetzung kommt er durch die Betrachtung von 1 Tim 1:5. In dieser Stelle stehen sich, ebenso wie in Röm 10:4, die beiden Begriffe τέλος und νόμος gegenüber. Hierzu schreibt er: „I know of no Bible translation nor of anybody else who proposes to translate telos here by ‘termination’. Rather it is taken for granted that it must mean ‘goal’ or ‘(ultimate) aim’, of ‘object’. So this should also be the basis of our understanding of Rom. 10:4“ (ebd.).

⁵⁹³ Vgl. Vos 2002, 132. Zu diesem Ergebnis kommt Vos durch Bezugnahme auf die von F. Siegert genannte Schriftinterpretation von Röm 9-11 als Ganzem. Dort schreibt Siegert: „Die Auslegungsmethoden unserer griechisch-jüdischen Prediger sind keine anderen, als sie die Juristen der Zeit, die Rhetoren, anwendeten“ (Siegert 1985, 160).

⁵⁹⁴ Für diesen Gebrauch von „Leben“ vgl. Dtn 30:15, 19.

5.2.12 Röm 10:6-8 (Dtn 8:17 = 9:4; Dtn 30:12-14)

Paulus: ⁶ [ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει·]
 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;
 [τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·]
⁷ [ἦ·]
 τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
 [τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν·]
⁸ [ἀλλὰ τί λέγει;]
 ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου,
 [τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.]

LXX^{Dtn 8:17}: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου . . .

LXX^{Dtn 9:4}: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου . . .

LXX^{Dtn 30:12-14}:

¹² [οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων]
 τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν
 [καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν]
¹³ οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων]
 τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης
 [καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν]
¹⁴ ἔστιν σου ἐγγύς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου
 [καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν]

a) + c)⁵⁹⁵ Röm 10:6-8 ist das meist-diskutierte und umstrittenste Zitat des Paulus überhaupt. Einige Ausleger sehen in Röm 10:6-8 kein wirkliches Zitat des Paulus und begründen dies mit der außergewöhnlichen Einleitungsformulierung ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει zwischen zwei gewöhnlichen Formulierungen in Röm 10:5 und 11ff. Neben Ellis 1981, 123 vertritt auch Longenecker diese Meinung: „It may be that by such an introduction Paul was endeavoring more to alert us to a proverbial employment of biblical language than to identify a biblical quotation“ (1995, 114)⁵⁹⁶. Diese Meinung vertraten zuvor bereits Sanday und Headlam. Zu Röm 10:6-8 bringen sie die Fragestellung treffend auf den Punkt: „In what sense does St. Paul use of the O.T. in vv. 6-8? The difficulty is this. In the O.T. the words are used by Moses of the Law; how can St. Paul use them of the Gospel as against the Law?“ (1945, 288). Dieser Problemdarstellung lassen sie einen Lösungsversuch aus fünf Punkten folgen, der darauf aufbaut, dass es sich nicht um ein AT-Zitat handelt. Das Objekt der Argumentation ist, den Charakter der Glaubensgerechtigkeit zu beschreiben und nicht zu zeigen, wie das AT sie beschreibt. Paulus berufe sich selbst nicht auf das AT und auch

⁵⁹⁵ Durch die enge Verbundenheit des Zitates mit der frühjüdischen Exegese kann im Folgenden diese innerhalb der Arbeit sonst übliche Unterscheidung zwischen Vorlagenrekonstruktion a) und zeitgenössischem Vergleich c) nicht konsequent verfolgt werden. Beide gehören durch die interpretierenden Einschübe zwischen den Zitatteilen eng zusammen. Durch eine Auftrennung an dieser Stelle würde es zu vielen Wiederholungen kommen, die auf diese Art ausgespart werden können.

⁵⁹⁶ Weiter lehnen den Gebrauch eines Zitates in Röm 10:6-8 ab: Bengel, *Gnomon* 2:378; Hübner 1984, 87-90. Ulonska o. J. (1964), 190f. diskutiert noch nicht einmal die Möglichkeit, dass es sich hierbei um ein Zitat handeln könnte.

damalige Leser würden diese Stelle nicht als Zitat betrachten. Als einen weiteren Punkt nennen sie den Gebrauch der Wörter in einem sprichwörtlichen Sinne und schließen diesen Lösungsansatz damit ab, dass Paulus sich hier nur an eine vertraute Sprache anlehne, um in diesem Kontext die Glaubensgerechtigkeit zu beschreiben (vgl. ebd.). Diesem Ansatz kann so nicht zugestimmt werden. Für eine bewusste Verwendung von Dtn 9:4 und 30:12-14 als Zitat bei Paulus spricht die folgende Analyse.

Die dreifache Wiederholung von τοῦτ' ἔστιν in Röm 10:6, 7, 8 kombiniert mit dem ἀλλά τί λέγει, welches die kettenartige Erklärung von Vers 8 einleitet (vgl. Vers 6 λέγει), macht klar, dass Paulus selbst den Anspruch erhebt, auf einen biblischen Abschnitt zurückzugreifen (Stanley 1992, 129). Das τοῦτ' ἔστιν stammt aus der exegetischen Terminologie des Judentums, findet sich aber auch in der hellenistischen Rhetorik. Als Einleitung einer Zitatinterpretation, im Sinne der „Näherbestimmung“ bzw. „Ergänzung“ ist es in jüdischem und außerjüdischem Bereich üblich⁵⁹⁷. „In Qumran dient das demonstrativ gebrauchte Personalpronomen der 3. Pers. Sing. oder Plur. (הוא, היא oder הם) der Einleitung von Zitaterläuterungen, so 1QS 8,15; CD 4,2; 6,4-9; 7,15-20“ (Koch 1986, 28)⁵⁹⁸. Für O. Michel ist es wichtig, „daß man seine exegetische Bedeutung erkennt. . . . Hier bei Paulus leitet es eine exegetische Deutung ein“ (1978, 328f.). Häufig begegnen solche Zitaterläuterungen auch bei Philo (z.B. *Leg.* 1.16, 27, 52, 98; 2.55 u.a.)⁵⁹⁹.

Obwohl Dtn 30:12-14 von Rabbinen oft zitiert wird⁶⁰⁰, um die Nähe des göttlichen Wortes zu den im Bund mit Jahwe stehenden Menschen zu zeigen, findet sich nirgends eine Kombination zwischen Dtn 30 und Dtn 9:4⁶⁰¹ (Stanley 1992, 129). Durch die Berufung auf Dtn 9:4 kann Paulus die zusammenfassende Fragestellung von Dtn 30:12-14 im neuen argumentativen Kontext unterbringen. Der Grund für diese Zusammenstellung ist nicht schwer zu finden: Im Kontext von Dtn 9 warnt Mose die Israeliten davor, Jahwes mächtige Befreiungstat aus Ägypten ihrer eigenen Gerechtigkeit zuzuschreiben. Die selbe Entsprechung findet sich auch bei Paulus in Röm 10:3-5, wo Paulus gegen die vorgeht, die ihre eigene Gerechtigkeit durch Gehorsam gegenüber der Tora bewirken wollen. Paulus fand somit in Dtn 9:4 exakt die „biblisch“-klingende Einführung bzw. den biblischen Schriftbeweis,

⁵⁹⁷ Vgl. hierzu Lüdemann, der behauptet, dass Paulus mit diesen „Schrifterweiterungen“ diese Ergänzungen selbst zu Worten der Schrift werden lässt (2001, 101). Dieses Verständnis ist nicht im Frühjudentum zu finden.

⁵⁹⁸ Witherington stimmt hier mit Koch überein, wenn er über die Zitierweise des Paulus schreibt: „He follows the same techniques of commentary that we find at Qumran, citing a verse and then interspersing a comment introduced by 'that is' (vv. 6-8; cf., e.g., 1QpHab 2.10-11, quoting Hab. 1.6)“ (Witherington 2004, 262).

⁵⁹⁹ Vgl. speziell zu Philo: Thyen 1955, 81.

⁶⁰⁰ Vgl. Str-B 3:279-281, der eine Vielzahl von Rabbinen nennt, die Dtn 30 zitieren bzw. darauf anspielen.

⁶⁰¹ Synonym dazu steht der Text aus Dtn 8:17.

welche(n) er brauchte, um Dtn 30:12-14 in seinem Kontext darzustellen. Die Kombination zweier Zitattexte ist typisch für Paulus⁶⁰².

Auffällig an dieser Stelle ist der selektive Gebrauch im Blick auf die zitierten Textabschnitte⁶⁰³. Bezieht sich Paulus zunächst auf den Abschnitt aus Dtn 30:11-14, so fallen verschiedene Auslassungen auf: Vers 11 wird durch Dtn 9:4 ersetzt, völlig ersatzlos fehlen Vers 12a und c (ab dem ersten *καί* bis zum Ende), weiter Vers 13a und c (ab dem ersten *καί* bis zum Ende) und Vers 14b (ab dem zweiten *καί*). Da Paulus Vers 11 ersetzt hat, muss er auch auf V. 12a verzichten, da dieser Versteil seine Bedeutung durch V. 11 bekommt. Durch die Zitatkombination greift Paulus in die Textgestalt von Dtn 30:11-14 ein⁶⁰⁴. Für Koch heißt dieses Eingreifen, dass Paulus von vornherein das Thema des Gesetzes ausblendet. Durch die Streichung von Dtn 30:11 fehlt jeglicher Rückbezug auf das Thema der *ἐντολή* (Koch 1986, 131). Paulus eliminiert das Gesetz, da für den Apostel das Wort im Vordergrund steht; da dies die „πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ“ meint, ist es für Paulus nur konsequent, wenn er bereits die verbliebenen Zitatausschnitte aus Dtn 30,12f christologisch interpretiert“ (ebd. 132). Formal handelt es sich in Röm 10:6-8 nicht um Auslassungen innerhalb eines fortlaufenden Textes, sondern um drei einzelne, jeweils dazu anschließend erläuterte, bewusst abgegrenzte Zitatausschnitte. Durch das Zitat von Dtn 9:4 „sprich nicht in deinem Herzen“ gibt Paulus bereits vor, was folgt und nur das hat er auch aus Dtn 30:12-14 entnommen (so Haacker 2003a, 86)⁶⁰⁵. Die Gründe für diese These liegen zum einen im Kontext der paulinischen Argumentation (nicht die Tat des Gesetzes ist ausschlaggebend) begründet, zum anderen – und das ist hier entscheidend – in der weit reichenden, hermeneutischen Neuorientierung: dasselbe „Wort“ (*τὸ ῥῆμα*⁶⁰⁶, Röm 10:8 = Dtn 30:14), das

⁶⁰² Vgl. die relativ große Zahl der Zitatkombinationen allein im Röm (bisher in 3:10-18; 9:9, 25.f; 10:6-8; . . .).

⁶⁰³ Für die Zitatgestaltung im Einzelnen, vgl. u.a. Wilckens 1987-1989, 2:224f.

⁶⁰⁴ Stanley spricht hier von einer nur für den modernen Leser „offensichtlichen“ Sinnveränderung. Für die zeitgenössischen Hörer, die den Text nicht kannten, klingt dieser Abschnitt in Röm 10:6-8 wie ein Zitat, da Paulus diesen Abschnitt durch eine Einleitungsformulierung einleitet (1992, 130). An dieser Stelle ist die Argumentation Stanleys nicht ganz schlüssig: Zuvor hat er nachgewiesen, dass es sich in diesem Fall tatsächlich um ein Zitat des Paulus handeln muss. Das dreifache *τοῦτ' ἔστιν* führt Stanley dort an, das in hellenistischer Rhetorik sowie jüdischer Exegese auf eine Zitaterklärung hinweist. Wenn Paulus der Zitateinleitungsformulierung in V. 6 einen Teil des Zitates folgen lässt, bevor er die Zitaterklärung einleitet, dann ist für den Hörer sicherlich klar, dass nur der dazwischenliegende Teil aus der Schrift zitiert wurde, genau wie es Paulus auch getan hat. Dass es sich dabei nicht immer um ganze Textstellen handelt, kommt wesentlich häufiger bei Paulus vor. Ob dadurch jedoch wirklich die gesamte Sinneinheit des Dtn-Textes zu Gunsten der paulinischen Interpretation verloren geht, ist im Folgenden noch genauer zu prüfen.

⁶⁰⁵ Die Einleitung dieses Abschnittes durch Dtn 9:4 erscheint so, wie wenn Paulus sagen wollte: „Schaut her Dtn 9, der Text an dem Israel an drei Stellen (V. 4, 5 und 6) gewarnt wird, nicht ihre eigene Gerechtigkeit in den Vordergrund für den Erfolg der Landnahme stellen zu wollen, sondern die Sündhaftigkeit der Kanaaniter.“ „Thus the idea of meriting God's favour is excluded by the Law itself right at the beginning of Israel's existence as a nation! That is why Paul can write as a headline to this whole line of scriptural argument: 'What the law is all about is (nothing else but) Christ as the basis of righteousness for all believers.' (Rom 10:4)“ (Haacker 2003a, 86).

⁶⁰⁶ Cranfield schreibt diesbezüglich: „The relative clause indicates that *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* denotes

Moses als „nah“ beschrieben hat im Gesetz, ist nun in voller Gestalt zum Ausdruck gekommen und wurde greifbar durch die – für Menschen unmögliche – Tat in Jesus Christus (Stanley 1992, 130)⁶⁰⁷. Diese Gesamtgestalt der Zitatausschnitte basiert auf einer christologischen Interpretation des Paulus⁶⁰⁸. Die berechnete Frage, ob es sich dabei um eine legitime Uminterpretation des Apostels handelt oder nicht, kann nur im Blick auf die zeitgenössisch jüdische Exegese beantwortet werden.

Zunächst sollen die (übrig gebliebenen) Textpassagen auf Übereinstimmung mit der Vorlage geprüft werden. Von geringer Bedeutung ist dabei die jeweilige Auslassung von ἡμῖν innerhalb des aus Dtn 30:12, 13 übernommenen Textes. Die textlichen Hinweise innerhalb der LXX-Tradition für diese Auslassung sind sehr gering und können als Rückwirkung der paulinischen Zitatveränderung angesehen werden (Koch 1986, 54). Stanley belegt dies damit, dass außerhalb christlicher Autoren, bei denen ἡμῖν fehlt, nur noch Minuskel 246 767 55, die arabische und bohairische Textversion des 12. Verses und die Minuskelfamilie b, die arabische und armenische Übersetzung für Vers 13 ebenfalls dieses Personalpronomen nicht bezeugen (Stanley 1992, 131). Somit ist aufgrund der Verwendung im Römerbrief diese Auslassung in einigen Fällen in die LXX-Handschriften eingedrungen.

Die Auslassung ganzer Textteile in Folge des paulinischen Gebrauchs von Dtn 30:12 und 13 findet hingegen keinen Einlass in die LXX-Handschriftentradition. Die Verkürzung des Dtn-Textes bei Paulus ist für Koch neben der generellen Straffung des Zitates auch stilistisch zu erklären. Paulus lässt ἡμῖν ausfallen, welches im Dtn-Kontext eine typisch verbindende Funktion eingenommen hatte. Somit werden auch diese Textbestandteile von Paulus gestrichen, „die auf den nicht übernommenen Zusammenhang verweisen“ (Koch 1986, 132). Einfacher erscheint die folgende Erklärung: Der einleitende Text aus Dtn 9:4 weist die Singular-Form ἐπίης und σου auf. In diesem Rahmen würde die Plural-Konstruktion ἡμῖν nicht mehr passen. Was auch immer der Grund für diese Verkürzung war, aller Wahrscheinlichkeit nach gilt Paulus als der Urheber dieser Auslassung. Die Tatsache, dass die

not the confession of faith but the gospel message itself“ (1986, 526).

⁶⁰⁷ H.-J. Eckstein schreibt: „Verschiedentlich interpretiert Paulus Aussagen der Tora vom Evangelium her gegen die ursprüngliche Intention und Aussage der Texte selbst“ (1988, 204). Schirrmacher entgegnet, dass sich der polemische Sinn dieser Aussage nicht gegen Mose richtet, sondern vielmehr gegen die Juden, „deren zuvor gerügte, irrige Deutung des Gesetzes hier durch das Gesetz selber widerlegt wird“ (2001, 2:133).

⁶⁰⁸ Dies drückt A. Schlatter wie folgt aus: „Diese Gerechtigkeit, die nicht in einer unerreichbaren Ferne gesucht werden muß und nicht an unmögliche Bedingungen gebunden ist, ist das, was dem Menschen durch den Glauben zuteil wird“ (1975, 313). Und O. Michel formuliert: „‘Nah’ ist also für ihn nicht leicht erreichbar, sondern: von Gott nahe gebracht, weil er das Heil anbietet“ (Michel 1978, 328). Als Überschrift über diesen gesamten Abschnitt kann Röm 10:4 gestellt werden: „τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.“ Die beste Übersetzung für das umstrittene τέλος liefert Haacker, der es mit „dem entscheidenden Moment“ oder „what matters most“ oder „Resultat“ bzw. „Ergebnis“ wiedergibt (Haacker 2003a, 87). Christus ist das Resultat des Gesetzes, worauf alles hinausläuft. Im Verständnis dieser Überschrift wird durch die direkte Bezugnahme zu Dtn 9:4 und dem „sprich nicht in deinem Herzen“ die christologische Interpretation (bzw. personale Interpretation auf Christus dem τέλος des Gesetzes) der Zitatausschnitte erklärbar.

Auslassung auch im ursprünglichen Textzusammenhang von Dtn 30:12, 13 denkbar wäre, lässt eine vorpaulinische Vorlage nicht gänzlich ausschließen.

Der Ersatz von *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* (Dtn 30:13) durch *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* (Röm 10:7a) als paulinische Interpretation wird nur selten angezweifelt. Nicht nur, dass es keine textlichen Anhaltspunkte für eine solche Vorgehensweise gibt, auch passt diese Wortwahl besser zu Röm 10:7b, der Erklärung des Zitates. Geht man davon aus, dass Paulus die Erklärung vom Zitat abhängig gemacht hat und nicht umgekehrt, muss gefragt werden, wie er zu diesem Austausch kommt. Was war der Grund dieser Umwandlung? Sicherlich liegt die Parallelität zu Röm 10:6 auf der Hand. Der zitierte Text in Vers 7 stimmt weitgehend mit Vers 6 überein, lediglich das Präfix des Verbs (*κατα* statt *ἀνα*) und das Objekt der Präposition *εἰς* (*ἄβυσσον* an Stelle von *οὐρανόν*) wurden geändert. Die Erklärung von Röm 10:7b im Vergleich zu 10:6b weicht ebenfalls nur in dem Präfix des Verbs ab und fügt noch *ἐκ νεκρῶν* hinzu. Somit sind die Parallelen zwischen Röm 10:6 und Röm 10:7 klar erkennbar. Der ursprüngliche Text aus Dtn 30:13 „wer will für uns über das Meer fahren“ ist im christologischen Verständnis von Röm 10:6-8 unpassend. Nach Stanley hat Paulus Röm 10:7 abgeändert. Der paulinische Ursprung gilt als gesichert (Stanley 1992, 132).

Das Problem von Dtn 30:13b in Röm 10:7a wirft die Frage nach den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Abänderung auf. Mögliche Erklärungsversuche sind:

- I.) der Rückgriff auf ein vorgegebenes christologisches Schema;
- II.) die Aufnahme und Weiterführung jüdischer Auslegungstraditionen von Dtn 30:11-14; oder
- III.) die Verwendung von Ps 106:26 (LXX).

I.) Zu der ersten Möglichkeit schreibt Koch: „Das *ἀναγαγεῖν* der Erläuterung (V 7b) beschreibt damit ein unsinniges *menschliches* Unterfangen. Gleiches gilt dann aber auch für das *καταβαίνειν* der Frage (V 7a). Wäre hier der Abstieg *Christi* in die *ἄβυσσος* gemeint, den der Mensch nicht mehr selbst zu vollziehen braucht, müsste die Antwort in V 7b *Χριστός ἤδη κατέβη* lauten“ (Koch 1986, 154). Paulus hat demnach kein Interesse an dem Hadesaufenthalt Christi. Nicht, dass er einmal dort war, ist entscheidend, sondern dass er nicht mehr dort ist. Es geht Paulus folglich um die Auferstehung Jesu, die ein für Menschen gänzlich unmögliches Hinabsteigen in die „Tiefe“ jetzt auch unnötig werden lässt. Ein christologisches Schema der Himmel- und Höllenfahrt ist vorpaulinisch nicht bezeugt⁶⁰⁹ (Koch 1986, 155)⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Zudem ist es für 1 Petr 3:18-22 noch fraglich, „ob dort die Verbindung von Himmel- und Höllenfahrt bereits traditionell ist; selbst bei Annahme eines zusammenhängenden Hymnus in V 18-22 ist es unwahrscheinlich, diesem auch V 19 zuzuweisen“ (Koch 1986, 155; gegen Käsemann 1980, 279).

⁶¹⁰ So auch Lohse, der bei Paulus die Vorstellung der Höllenfahrt Christi nirgends finden kann. „Christus ist als der gekreuzigte und auferstandene Herr in seinem Wort gegenwärtig“ (Lohse 2003, 295).

II.) Die Interpretation von Dtn 30:12-14 stellt insoweit eine Ausnahme im Vergleich mit der sonstigen Praxis der Zitatverwendung dar, als dass eine schrittweise Kommentierung eines zitierten Textes sonst nirgends vorkommt. An dieser Stelle ist zu fragen, ob durch die Berücksichtigung jüdischer Auslegungstraditionen dieses Textes das Auslegungsverfahren des Paulus verständlicher werden kann. In Betracht kommen die Interpretationen von Dtn 30:12ff. in: Baruch 3:29f., der palästinischen Targum-Überlieferung (*TFrag* und *CM*) und bei Philo, *Post.* 84-85.

| | |
|---|---|
| <p>Dtn 30:12-14 LXX</p> <p>¹² οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν</p> <p>¹³ οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν</p> <p>¹⁴ ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν</p> | <p>Baruch 3:29f.</p> <p>²⁹ τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔλαβεν αὐτὴν καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν</p> <p>³⁰ τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης</p> <p>καὶ εὗρεν αὐτὴν καὶ ὄσει αὐτὴν χρυσοῦ ἐκλεκτοῦ ³¹ οὐκ ἔστιν ὁ γινώσκων τὴν ὁδὸν αὐτῆς οὐδὲ ὁ ἐνθυμούμενος τὴν τρίβον αὐτῆς</p> |
| <p>Philo, <i>Post.</i> 84-85</p> <p>„What he discribes as ‘close by’ and ‘near’ is the good. For it is not necessary, he says, ‘to fly up into heaven’ or to go ‘to the other side of the sea’ in searching for what is good. For it is ‘near’ and ‘close by’ for each . . . ‘For,’ he says, ‘it is in your mouth and in your heart and in your hands’.“ (nach Dunn 1988, 604)</p> | <p><i>Codex Neofiti (CM)</i> für Dtn 30</p> <p>¹¹ „For this precept which I command you this day is not hidden from you, neither is it far away. ¹² The law is not in the heavens, that one should say: Would that we had one like Moses the prophet who would go up to heaven and fetch it for us, and make us hear the commandments that we might do them. ¹³ Nor is the law beyond the Great Sea, that one should say: Would that we had one like Jonah the prophet who would descend into the depths of the Great Sea and bring up the law for us and make us hear the commandments that we might do them. ¹⁴ For the word is very near you, in the word of your mouth and in your hearts, that you may do it.“ (nach Dunn 1988, 604)</p> |

In Baruch 3:29-31 ist der Rückgriff auf Dtn 30:12f. nicht zu übersehen, doch die Anwendung ist überraschend: Mit Hilfe von Dtn 30:12f. wird hier die radikale Verborgenheit der Weisheit und ihre Unerreichbarkeit für die Menschen formuliert. „Diese Deutung ist nicht aus Dtn 30,11-14 entwickelt, sondern der Text ist sekundär in die Konzeption der verborgenen

Weisheit einbezogen worden⁶¹¹ (Koch 1986, 157). Für Paulus liegt der Zielpunkt der Aussage auf der Nähe des ῥῆμα. Die Personifikation der δικαιοσύνη als Sprecherin in Röm 10:6 weist allerdings schon auf eine bereits weisheitliche Interpretation hin⁶¹². Dieses Verständnis greift Paulus offenbar auf, gibt ihm jedoch eine charakteristisch andere Wendung: „Nahe ist die Weisheit nicht als das Israel gegebene Gesetz, nahe ist das ῥῆμα τῆς πίστεως, dessen Zugänglichkeit durch Christus – als Gottes ‘Weisheit’ (vgl. 1 Kor 1,24.30) – hergestellt worden ist und das inhaltlich in unüberbrückbarem Gegensatz zum Gesetz steht“ (ebd.). In dieser Geltendmachung wurde also Paulus in der Tat durch andere Juden vor ihm unterstützt. Hier bezieht sich Baruch auf die göttliche Weisheit, die später in Baruch 4:1 mit dem Gesetz identifiziert wird (vgl. Dunn 1998, 517).

Philo gebraucht Dtn 30:12-14 im Blick auf „das Gute.“ Den gleichen Text gebraucht er weiter in *Mut.* 236-237; *Virt.* 183; *Praem.* 80 und als Anspielung in *Somn.* 2.180; *Spec.* 1.301; *Prob.* 68 (vgl. ebd.).

Auch die Paraphrase von Dtn 30:12-14 im *TFrag* ist von Interesse für unsere Betrachtung. Lange Zeit blieb die Fassung des *TFrag* unbeachtet und wurde lediglich mit Dtn 30:12 in Verbindung gebracht, nicht jedoch mit dem gesamten Abschnitt aus Dtn 30:12-14. Hier liegt eine ausdrücklich personale Interpretation vor⁶¹³. Die Targum-Handschrift *Codex Neofiti*, die die gleiche Überlieferung bietet, enthält eine zusätzlich interessante Randglosse:

„(12) Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen wie Mose, der Prophet?“

„(13) Wer wird für uns über das große Meer gehen wie Jona, der Prophet?“ (vgl. Koch 1986, 158).

Diese Paraphrase war naheliegend in Bezug auf Dtn 30:12 und im Blick auf Jona, der bereits innerhalb des *TFrag* vorkam. Was in Dtn. 30:12f. noch durch eine rhetorische Frage abgewehrt wurde, wird hier positiv begründet, „und zwar durch den Hinweis auf Mose, der ja schon längst in den Himmel gestiegen ist und das Gesetz gebracht hat“ (Koch 1986, 159). Mit Paulus ist die Übereinstimmung deutlich zu erkennen: Es wird auf die Person Bezug genommen, die grundlegende Bedeutung durch ihr Werk erlangt hat, für die gegenwärtige Existenz der Leser. Dieses Werk ist jeweils der Grund für die Nähe des Wortes.

Die volle Form des *TFrag*⁶¹⁴ kann sicherlich nicht als vorpaulinisch gelten. Eine vergleichbare Auslegung von Dtn 30:11-14 ist jedoch schon zur Zeit des Paulus denkbar

⁶¹¹ Im Kontext von Baruch 3:9-4:4 wird die Unerreichbarkeit der Weisheit schon in 3:9-28 mehrfach variiert (vgl. 3:15, 20-23, 27). In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass weder das Kommen der Weisheit zu dem Menschen (bzw. dem Volk Israel) noch ihre Identifizierung mit dem Gesetz mit Hilfe von Dtn 30:11-14 ausgesagt wird (vgl. Koch 1986, 157).

⁶¹² Vgl. hierzu Koch 1986, 157.

⁶¹³ Der deutsche Text ist abgedruckt bei Koch 1986, 158.

⁶¹⁴ Zur Datierung des *TFrag* vgl. Klein 1980, 1:23-25, 29-22. Die Endredaktion dürfte erst dem 10.-12. Jh. zuzuweisen sein (so Koch 1986, 158).

und würde das Vorgehen des Paulus in Röm 10:6-8 wesentlich verständlicher machen und in Einklang mit der zeitgenössisch jüdischen Tradition bringen. Die personale Interpretation bei Paulus im Blick auf die Auferstehung ist auch ohne Rückgriff auf die Auslegungstradition von *TFrag* bzw. *CN* verständlich. Unverändert war Dtn 30:13 sowieso nicht auf Christus anwendbar und dass Paulus diesen Vers deshalb im Sinne der Auferstehung uminterpretiert, ist keineswegs überraschend. Im Blick auf die jüdische Exegese seiner Zeit sogar mehr als akzeptabel, ja sogar grandios.

Die Erklärung dieser jüdischen Praxis liefert uns Dunn (1998, 517). Beziehen sich Baruch und Philo zunächst in ihrer Bezugnahme von Dtn 30:12-14 auf „die Weisheit“, die später als Gesetz identifiziert wird, und auf „das Gute“, so finden wir in den Targum-Texten eine klare personale Interpretation, wie wir sie auch bei Paulus in Röm 10:6-8 finden. Mit anderen Worten: Dtn 30:12-14 „was widely understood to have a reference which transcended a simple one-to-one correlation with the Torah“ (Dunn 1995, 517). Die Auslegung von Paulus mit dem Ausdruck „das Wort des Glaubens“ hat somit keinen anderen Charakter, sondern steht in einem weiten zeitgenössischen Auslegungsfeld⁶¹⁵. Paulus verwendet diese lange Perikope aus Dtn „to indicate that what comes to expression in the law is not antithetical to faith“ (ebd.). Paulus tritt demnach in eine bestehende Linie jüdischer Interpretation von Dtn 30:11-14 (ebd. 640)⁶¹⁶. Haacker spricht in seinem Römerbrief-Kommentar das Problem an, das der moderne Leser mit dieser befremdlich wirkenden Art des Zitierens hat: „Was nun dabei befremdet, fiel allerdings kaum aus den Lektüregewohnheiten und Argumentationsmethoden des zeitgenössischen Judentums heraus. Besonders die sog. Pescher-Methode in einigen Qumranschriften übersetzte in ähnlicher Weise biblische Texte Stück für Stück im Sinne ihres Selbstverständnisses und ihrer Theologie“ (Haacker 1999, 210). Vielleicht lag sogar bei beiden von Paulus gebrauchten Stellen aus Dtn 9 und 30 eine traditionelle Verknüpfung vor, auf die Paulus hier in Röm 10:6-8 Bezug nahm. Der *CN* kommt als Ergänzung zu Dtn 30:12f. mit seiner personalen Interpretation der paulinischen Auslegungsmethode am nächsten.

III.) Der Verweis auf Ps 106:26 kann an dieser Stelle nicht ausbleiben, auch wenn er sich formal erheblich von Röm 10:7 unterscheidet. Nichtsdestotrotz könnte der übereinstimmende Grundstamm der Wörter von *καταβαίνω* und *ἄβυσσος* auf Ps 106 zurückgehen. Da jedoch im Psalter eine durchaus reale Situation der Seefahrt beschrieben

⁶¹⁵ Gegen Lüdemann, der die Bezugnahme auf den Glauben speziell für Röm 10:8 als eine Verdrehung des Textes ansieht (2001, 101).

⁶¹⁶ Sowohl der Juden in Palästina wie auch in der Diaspora. Der Text wurde recht frei gehandhabt und angeführt, wie auch bei der paulinischen Bezugnahme. „It is also evident that Deut 30:11-14 was widely understood to have a reference which transcended a simple one-to-one correlation with the Torah – with Wisdom (Baruch), with ‘the good’ (Philo). Although Paul clearly does rechannel the thrust of the passage in accordance with his own theological insight, the possibility and propriety of his so doing would therefore not necessarily have been a subject of controversy, even if his conclusions would have been resisted by many of his fellow countrymen. Cf. on 10:18“ (Dunn 1988, 605).

wird, und die sachlichen Bezüge beider Texte zueinander nur durch den gleichen Grundstamm hergestellt werden kann, ist eine Zitatumgestaltung von Ps 106:26 in Röm 10:7 nicht haltbar.

Bei der abschließenden Analyse von Röm 10:8 im Speziellen muss noch kurz auf zwei Abweichungen von der LXX-Vorlage eingegangen werden. Die vorgerückte Stellung des ῥῆμα in eine eindrückliche Position vor das ἔστιν, wird von der textlichen Überlieferung der LXX durch D E F G, einem Teil der lateinischen Bezeugung (inklusive der Vulgata) und durch die gotische und armenische Version bezeugt (Stanley 1992, 132); dagegen stehen als die originale Lesart: A F M O C b d f s t y z in der Reihenfolge ἔγγυς σου ἔστιν τὸ ῥῆμα σφόδρα (vgl. weiter B in der Stellung: ἔστιν σου ἔγγυς τὸ ῥῆμα σφόδρα)⁶¹⁷. Fast jede vorstellbare Konstellation gibt es in der LXX-Überlieferung bezüglich der ersten sechs Worte von Dtn 30:14. Mit Paulus stimmen lediglich die Minuskeln 29 320-552 55 und die Zitate von Chrysostomos und Origenes überein, die wahrscheinlich auf paulinischen Einfluss zurückzuführen sind. Obwohl es fast jede denkbare Wortkonstellation gibt, spricht sich die Handschriften-Bezeugung dieser speziell bei Paulus angewandten Lesart klar gegen eine vorpaulinische Vorlage aus; ganz auszuschließen ist dies sicherlich nicht, erscheint aber relativ unwahrscheinlich. Der Grund dieser Umstellung bei Paulus bleibt fern jeder sicheren Grundlage. Wenn es das Ziel des Apostels war, das Subjekt ῥῆμα zu betonen, so erscheint eine vorgerückte Stellung durchaus sinnvoll. Für Koch ist diese Umstellung ein „Mittel der rhetorischen Steigerung“ (Koch 1986, 107). Die Voranstellung von ἔγγυς wird bei Paulus im Vergleich zur ältesten Textfassung beibehalten. Die durch Paulus veranlasste Trennung von ἔγγυς und ἔστιν durch τὸ ῥῆμα ist in ihrer rhetorischen Wirkung zwar gering, aber doch zu bemerken⁶¹⁸. „Sie entspricht der Schlussstellung von Röm 10,8 als Abschluß des dreigliedrigen Zitates in 10,6-8“ (ebd.). Die große Anzahl unterschiedlicher Wortfolgen in der LXX-Tradition schließt nicht aus, dass Paulus mit seiner Vorlage speziell in Röm 10:8 übereinstimmt. Die minimal erreichte rhetorische Steigerung dieser Umstellung als ausschlaggebenden Grund für diese Umstellung anzugeben, halte ich für wahrscheinlich und deshalb paulinisch (der, wann immer es geht, Texttreue gegenüber seiner Vorlage demonstriert). Die Betonung von ῥῆμα als Anspielung auf die personalisierte christologische Deutung dieses Abschnittes aus Dtn 30:12-14 spricht für eine Voranstellung durch Paulus.

Zuletzt muss hier noch die Auslassung von σφόδρα in Röm 10:8 erklärt werden. Für Koch ist die Möglichkeit einer vorpaulinischen Verkürzung des überflüssigen Adverbs durchaus gegeben (Koch 1986, 117). Das Adverb fehlt in F 53 664 der LXX-Tradition (Stanley 1992, 133). Angesichts der sonstigen Nähe des paulinischen Pentateuch-Textes zu

⁶¹⁷ Vgl. zu dieser LXX-Texttradition Koch 1986, 52.

⁶¹⁸ Vgl. hierzu Koch 1986, 107, der als Beispiel einer vergleichbaren Umstellung bei Paulus auf 1 Kor 15:55 verweist.

F ist daher eine vorpaulinische Textform ohne $\sigma\phi\acute{o}\delta\rho\alpha$ nicht völlig auszuschließen⁶¹⁹, auch wenn die Basis der überlieferten Texttradition in diesem Punkt sehr gering bleibt. Eine Streichung dieses Wortes, wenn es sich doch in der paulinischen Vorlage vorgefunden hätte, kann nicht erklärt werden. Dieses ansonsten überflüssige Adverb verstärkt die Bedeutung der „Nähe“, die für die christologische Deutung durch Paulus durchaus wichtig gewesen wäre. Der geringe textliche Befund und die immerhin mögliche, wenngleich nicht denkbare Verkürzung durch Paulus lassen die Frage nach der Vorlage in diesem Punkt offen.

Zusammenfassend (a + c) lässt sich zu dieser Zitatkombination aus Dtn 9:4 und Dtn 30:12-14, die für den modernen Leser sehr manipulativ erscheint, folgendes zur Vorlage sagen: Dtn 30:12-14 in Röm 10:6-8 entpuppt sich bei genauer Analyse im Rahmen der zeitgenössisch-jüdischen Exegese als durchaus legitime Vorgehensweise. Die von Paulus ausgewählten Zitatabschnitte werden von ihm in Anlehnung an die gängige Praxis im Judentum personal interpretiert, mit dem Unterschied, dass diese im Römerbrief in christologischem Sinne geschieht. Durch die Auswahl bestimmter Abschnitte ist Paulus gezwungen, das im Plural vorkommende $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ in Röm 10:6 wegzulassen. Röm 10:7 lehnt Paulus an Vers 6 an, eventuell unter Berücksichtigung der Wortwahl aus Ps 106:26. Die Frage nach der Vorlage in Röm 10:8 muss zunächst im Blick auf die Wortumstellung ungeklärt bleiben. Durch die eigentliche Überflüssigkeit des Adverbs in Dtn 30:14 und die durchaus bedeutende Verwendung im Rahmen der paulinischen Argumentation erscheint es in diesem Fall logisch, dass Paulus seiner Vorlage gefolgt ist, denn eine Auslassung von Paulus wäre unmöglich zu erklären. Der Vergleich zur jüdischen Exegese zeigt eine völlige Übereinstimmung in allen Bereichen. Auch im Blick auf die Einleitungsformulierung können vergleichbare Vorgehensweisen in der hellenistischen Rhetorik gefunden werden. Völlig im Einklang zu den zeitgenössischen Auslegungsmethoden geht Paulus in Röm 10:6-8 vor.

b) Funktional kann der Textabschnitt von Röm 10:6-8 folgendermaßen benannt werden: für den gesamten Abschnitt liegt eine Zitatkombination vor, die sich funktional mit [C/6] benennt. Neben den unter 10:5 bereits genannten Funktionen ([D/8] und [E/10]) kann hier noch eine Besonderheit im Blick auf die Personifizierung abstrakter Dinge, wie hier der Glaubensgerechtigkeit, genannt werden (vgl. die sog. „*sermocinatio*“ unter *Exkurs III*). Diese rhetorische Funktion [E/10²] der Personifikation durch die *sermocinatio* ist eine rednerische Übung zur didaktischen Vermittlung, um dadurch die Ausdruckskraft zu vervollkommen⁶²⁰. Für den kundigen Hörer muss diese Personifikation der „Glaubensgerechtigkeit“ eine Aufmerksamkeitsgewinnung höchsten Grades zur Folge gehabt haben. Durch diese Personifikation wird die nachfolgende, personale Interpretation von Dtn 30:12-14 auf Christus hin betont eingeleitet.

⁶¹⁹ Vgl. hierzu Koch 1986, 53, der die Übereinstimmungen und Abweichungen der einzelnen Handschriften in der paulinischen Verwendung innerhalb seiner Zitate auflistet. Die Handschrift F weist 10 Übereinstimmungen bei nur 1 Abweichung auf. Die Vorlage des Paulus stimmt demnach mit F im Verhältnis von 10 zu 1 überein.

⁶²⁰ Vgl. an dieser Stelle Witherington, der unter Bezugnahme auf Quintilian von „Impersonation“ (2004, 262) spricht. Über diesen rhetorischen Kunstgriff schreibt Quintilian: „is sometimes introduced even with controversial themes, which are drawn from history and involve the appearance of definite historical characters as pleaders“ (Quintilian, *Inst.* 3.8.52; zitiert aus ebd. 179). „Quintilian considers the ability to pull off a convincing impersonation as reflecting the highest skill in rhetoric, for it is often the most difficult thing to do (3.8.49)“ (ebd. 180).

5.2.13 Röm 10:11 (Jes 28:16)

Paulus: (πᾶς)⁶²¹ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυθήσεται.

LXX: [διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῖ ἑκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς]
καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ

a) Bereits zwölf Verse zuvor (in Röm 9:33) hat Paulus aus Jes 28:16 zitiert. Im Vergleich mit dieser Stelle fällt auf, dass der Apostel wohl auf die gleiche Vorlage zurückgegriffen hat. Lediglich das πᾶς in Röm 10:11, das in Röm 9:33 erst in der späteren paulinischen Texttradition auftaucht und deshalb sicherlich nicht ursprünglich gewesen war⁶²², weicht von der früheren Verwendung durch Paulus ab. In Röm 10:11 finden wir dagegen bezüglich des πᾶς keine zweigeteilte Tradition.

Die Auslassung des einleitenden καί wurde in der paulinischen Zitiertechnik bereits behandelt (Röm 9:13) und stellt somit nichts Neues dar; Paulus verzichtet auf eine störende Einleitungspartikel, um einen glatten Übergang von Text zu Zitat zu ermöglichen. Neu an dieser Stelle ist, dass diese Konjunktion in Röm 9:33 jedoch vorkommt. Paulus war deshalb der richtige Wortlaut von Jes 28:16 klar bekannt und er hat ihn bewusst abgeändert zur besseren Eingliederung in den vorliegenden Kontext.

Die Hinzufügung des πᾶς im Gegensatz zu Röm 9:33 weist nicht auf eine interpretierende Paraphrase des Schrifttextes hin, da aufgrund der Zitateinleitung ausdrücklich „ein Wort der Schrift“ folgt. Inhaltliches Interesse an dieser Erweiterung wird in Vers 12f. sichtbar. Ohne diese Ergänzung würde Paulus nur das zuvor bereits Gesagte wiederholen. „πᾶς ist dagegen in Blick auf die Fortsetzung hinzugefügt“ (Koch 1986, 133). Im Kontext von Röm 10:9-13⁶²³ wird die Verknüpfung von Jes 28:16 mit Joel 3:5 als die Verheißung des universalen Heils interpretiert⁶²⁴. Das Zitat steht – erweitert durch das πᾶς⁶²⁵ und damit passend zum Kontext – völlig im Blick der Universalität zwischen Juden und Griechen in Heilsfragen.

⁶²¹ πᾶς ist nach NA²⁷ nicht Teil des Zitates. Es steht allerdings nach der Einleitungsformulierung und unmittelbar vor dem Zitatbeginn. Deshalb ist es im Folgenden als Teil des Zitates zu werten.

⁶²² Folgende Handschriften aus Röm 9:33 lesen das πᾶς als Bestandteil des Zitates: 33 1739 Ψ Mehrheitstext lat sy^h. Die Lesart, die das πᾶς nicht im Text führt, hat eine stärkere Bezeugung mit ✠ A B D F G 81 1506 1881 pc b m sy^p co; Ambst (vgl. NA²⁷).

⁶²³ Die Argumentation von Röm 3:28-30 und 10:10-13 ist analog: Der Bindung der Gerechtigkeit ausschließlich an den Glauben folgt die Universalität der Geltung. Die heilsgeschichtlichen Schranken zwischen Juden und Heiden sind damit aufgehoben.

⁶²⁴ Das πᾶς wirkt in diesem Vers verstärkend und wird in Röm 10:12 näher ausgeführt, als Unterstreichung des universalen Sinnes von Röm 3:29f.

⁶²⁵ Koch betrachtet das πᾶς als eine Angleichung an das Joel-Zitat in Röm 10:13, das ebenfalls ein πᾶς beinhaltet, hier allerdings im vorgegebenen Wortlaut der Stelle selbst. „Beide Zitate rahmen und stützen jetzt die Aussage von V 12, und die Zufügung . . . macht die Korrespondenz beider Zitate deutlich sichtbar“ (Koch 1986, 134).

Die bewusste Anpassung des Textes in den Kontext durch Paulus selbst wird oft als Anlass gebraucht, um dem Apostel seine Unverbundenheit mit seiner Vorlage und seine übermäßige Freiheit bei deren Gebrauch vorzuwerfen. Dass Paulus zwölf Verse zuvor ebenfalls auf Jes 28:16 zurückgreift zeigt deutlich, dass er hier die Abänderung nicht vor seinen Lesern verheimlichen wollte. Die bewusste Voranstellung des πᾶς noch vor den „eigentlichen“ Zitatbeginn ist von Paulus gewählt im Wissen, dass der kundige Leser bzw. aufmerksame Hörer den Unterschied bemerken würde. Zur Verdeutlichung der neuen heilsgeschichtlichen Situation in Jesus Christus macht Paulus durch diese kurze Hinzufügung die große Wirkung dieser neuen Situation deutlich. Die Rekonstruktion der Vorlage liegt bereits in Röm 9:33 vor und braucht deshalb an dieser Stelle nicht wieder aufs Neue erörtert werden.

b) Funktional dient Röm 10:11 der Begründung von Vers 9f. durch einen Schrifttext [A/1].

c) Im Vergleich mit der frühjüdischen Exegese und einem Blick in den Jesaja-Targum⁶²⁶ erkennt man eine Übereinstimmung bei Paulus und dem Targum an zwei grundlegenden Punkten: „in der personalen, messianischen Deutung der Steinmetapher [vgl. besonders Röm 9:33] und in der Eingrenzung der Rettung, die Israel im Vertrauen auf Gottes Wirken durch jene Person erfährt, auf eine Gruppe innerhalb Israel“ (Wilk 1998, 165). Zeitgenössisch bewegt sich Paulus dabei im Verständnis der Targum-Übersetzung, die Jes 28:16⁶²⁷ ebenfalls messianisch deutet. Die „Gruppe innerhalb von Israel“ wird bei Paulus mit *allen* Glaubenden sicherlich über die Landesgrenzen Israels auch auf die Heiden ausgeweitet (vgl. hierzu Röm 9:25-29).

5.2.14 Röm 10:13 (Joel 3:5)

Paulus: πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

LXX: καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται
[ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἔσται ἀνασφόμενος καθότι εἶπεν
κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὓς κύριος προσκέκληται]

a) Dieses Zitat wird bei Koch in der Kategorie der unverändert wiedergegebenen Schrifttexte einsortiert (Koch 1986, 188). Die Auslassung des hebräisch wirkenden καὶ ἔσται (MT = הָיָה) ist nicht weiter zu beachten, da Paulus öfters aus Gründen der Glättung im neuen Kontext auf die einleitenden Formulierungen verzichtet. Die Ergänzung der Begründungspartikel γὰρ

⁶²⁶ Dort wird Jes 28:16 als messianische Verheißung aufgefasst, der zufolge Gott in Zion einen mächtigen König einsetzen, stärken und halten werde. Anschließend wird Vers 16b wie folgt wiedergegeben: „Und die Gerechten, die diesen Dingen vertrauen, werden, wenn Bedrängnis kommt, nicht erschüttert werden“ (Stenning 1949). Bedrängnis im Kontext von Vers 15 meint hier die militärische Niederlage mit anschließendem Exil (Vers 17).

⁶²⁷ Vgl. zu Jes 28:16 die parallele Aussage von Jes 50:7b-8a: „denn ich weiß, daß ich nicht zuschanden werde. Er ist nahe, der mich gerecht spricht.“

passt in den argumentativen Zusammenhang von Röm 10:9-13. Es übernimmt hier die Funktion einer Zitateinleitung⁶²⁸.

b) Grundsätzlich übernimmt das Zitat bei Paulus die Rolle der Schriftbegründung. Paulus beschließt den Abschnitt von Röm 10:9-13 durch das Zitat aus Joel 3:5, das die Funktion einer argumentativen Schriftbegründung einnimmt [A/1]. Begründet Paulus mit Röm 10:11 zunächst speziell Vers 10, so dient Vers 13 dazu den gesamten Abschnitt von Röm 10:9 an begründend abzuschließen.

c) Die Verwendung des κύριος für Christus in diesem Zitat wurde oben bereits diskutiert (vgl. die Anmerkung zu Röm 9:27f.). „Den Namen von jemandem anrufen“ verweist im säkularen Griechisch „to an appeal (especially to a god) for assistance and favor. But the language was also common in the LXX and Jewish literature⁶²⁹“ (Moo 2002, 64). Die frühen Christen riefen sowohl den Namen Gottes als auch den Namen Christi an⁶³⁰.

5.2.15 Röm 10:15 (Jes 52:7)

Paulus: ὡς ὥραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά.

LXX: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά
[ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός]

MT: מִה־נֶאֱוָו עַל־הַהָרִים רִגְלֵי מְבַשֵּׂר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מִשְׁמִיעַ
יְשׁוּעָה אָמַר לְצִיּוֹן מַלְךְ אֱלֹהֶיךָ:

a) Die Annahme, dass das paulinische Zitat aus Jesaja 52:7 dem MT näher steht denn der LXX, ist von zahlreichen Forschern behauptet worden⁶³¹. Bereits im 19. Jahrhundert gab es die Vermutung, dass das Zitat in Abhängigkeit vom frühen aramäischen Targum entstanden sei⁶³². Andere Gelehrte stimmten darin überein, dass der LXX-Text selbst verdorben sei und ursprünglich mit der paulinischen Lesart übereinstimme⁶³³. Silva sieht in dem Zitat in Röm 10:15 weder eine Übereinstimmung mit der LXX noch mit dem MT (Silva 1993, 631)⁶³⁴. Für Stanley weisen die Veränderungen bzw. Anpassungen innerhalb des Zitates auf eine Reflektion der eigenen Interpretation des Paulus. Dies macht es für ihn schwieriger, auf die Verwendung einer Vorlage durch Paulus zu bestehen (Stanley 1992, 135). Auch die Behauptung von D.-A. Koch, dass Jes 52:7 in Röm 10:15 von der gleichen Art einer

⁶²⁸ So auch Koch 1986, 15: durch das γάρ wird der übernommene Wortlaut beiläufig als solcher markiert (vgl. auch Röm 2:24 mit nachgestelltem καθὼς γέγραπται).

⁶²⁹ Vgl. hierzu z.B. Dtn 33:29; Jes 45:22; 2 Makk 3:22; Judith 16:2.

⁶³⁰ Vgl. hierzu das Textzeugnis des NT's: Apg 9:14, 21; 22:16; 1 Kor 1:2; 2 Tim 2:22; 1 Petr 1:17.

⁶³¹ Vgl. u.a. Ellis 1981, 14.

⁶³² So bei: Toy 1884, 150.

⁶³³ So u.a.: Gough 1855, 322; Kautzsch 1869, 95f.; Vollmer 1895, 30.

⁶³⁴ Silva ordnet Röm 10:15 in die Kategorie „Paul ≠ LXX ≠ MT“ (Silva 1993, 631) ein. Als Begründung für diese Kategorie nennt er folgende Kriterien: „free translation, mistranslation and the translators' use of Hebrew MSS that differed at points from what would later become the MT“ (Silva 1993, 630).

vorpaulinischen Septuagintarezension wie das Zitat von Jes 8:14 in Röm 9:33 sei (Koch 1986, 57ff.)⁶³⁵, muss im Folgenden geprüft werden.

Die Abänderung von ὄρα in ὄραῖοι bei Paulus setzt für Koch die Kenntnis des HT voraus⁶³⁶, „an den die LXX-Übersetzung angeglichen worden ist“ (Koch 1986, 68). Sie stellt aber zugleich auch eine „offenbar durchaus begrenzte Revision des LXX-Textes“ (ebd.) dar⁶³⁷. Der Kontext von Jes 52:7 soll diese Kenntnis des HT deutlich machen. In Röm 10:15 wird die syntaktische Struktur des HT wiederhergestellt. Die LXX kann weder sprachlich noch inhaltlich die Grundlage für das Zitat gewesen sein (ebd. 66): Der LXX-Übersetzer gibt zunächst Jes 52:6 ausgesprochen wörtlich wieder. „Das lediglich der Verstärkung von אֲנִי הוּא dienende הִנְנִי faßt er jedoch als selbständige Aussage auf, die er daher von V 6 abtrennen muß. Diesem syntaktischen Neueinsatz mit πάρεμι ordnet der Übersetzer V 7 völlig unter, wodurch sich eine totale Auflösung von V 7^{MT} ergibt: ὡς ὄρα . . . , ὡς πόδες . . . und ὡς εὐαγγελιζόμενος . . . sind zu drei nebeneinandergeordneten Erläuterungen von πάρεμι geworden“ (ebd.). In der Angleichung der LXX an den HT beginnt mit Jes 52:7 wieder ein selbstständiger Satz, in dem ὄραῖοι (vgl. MT: נֹאדוּ) die Funktion des Prädikats einnimmt. Die Streichung des zweiten ὡς vor πόδες liegt in der Fortsetzung dieser syntaktischen Anpassung begründet. „Paulinische Herkunft ist für diese Korrekturen der LXX nicht anzunehmen“ (ebd. 68). Diese Annahme einer nicht standardisierten Vorlage findet eine breite Unterstützung durch das Zeugnis der LXX-Überlieferung selbst. „In a number of extant manuscripts, most of them from the ‘Lucianic’ family,⁶³⁸ there appears a form of Isa 52.7 that agrees for the most part with the reading of Rom 10.15“ (Stanley 1992, 135). Fraglich bleibt hierbei sicherlich, ob eine bereits vorpaulinische Texttradition wieder auftaucht⁶³⁹, oder ob die

⁶³⁵ Koch versucht dies durch einen Textvergleich mit Texten von Aquila, Symmachus und Theodotion zu beweisen (Koch 1986, 66-69). Dagegen wendet Stanley ein: „In this case, however, the Pauline citation is simply too brief and worked over to allow for a direct comparison with either the Masoretic Hebrew or the later Jewish revisers of the LXX“ (Stanley 1992, 135).

⁶³⁶ נֹאדוּ und הִנְנִי überträgt die LXX meistens mit ὄραῖοι bzw. ὄραῖοι οὖσθα (Hohelied 1:10; 2:14; 4:3; 6:4) oder πρέπειν (Ps 32:1 92:5) Der LXX-Übersetzer von Jes 52:7 konnte weder ὄραῖος noch ὄραῖοι οὖσθα verwenden, „da er, um einen Vergleich folgen lassen zu können, eine nominale Fortsetzung von ὡς benötigte. Er wählte daher mit ὄρα einfach das nächstliegende Substantiv“ (Koch 1986, 68).

⁶³⁷ Röm 10:15 ist für Koch keine Neuübersetzung von Jes 52:7, sondern eine begrenzte, hebraisierende Revision des LXX-Textes (Koch 1986, 68). Das Ziel dieser Rezension – die lt. Koch vorpaulinisch gewesen sein muss – war es, in erster Linie die grundsätzlichen Störungen, die in der LXX-Übersetzung aufgetreten sind, zu beseitigen. Es wird bei dieser begrenzten Korrektur der LXX versucht, die Änderungen am LXX-Wortlaut selbst zu orientieren (ebd. 68f.). Die hebraisierenden Übersetzungen von Symmachus (anstelle des ὄρα finden wir hier εὐπρεπείς) und Aquila (hier finden wir das ὄραιώθησαν wieder) bestätigen diese Annahme, sich an den HT anzupassen und dabei an dem verwendeten Wortlaut der LXX orientierend festzuhalten.

⁶³⁸ Die Minuskeln „88 22^c-62-11 [= 90-130-311]-93-86^c-456 403 [= 403-613]“ (Stanley 1992, 135) und ein Zitat von Theodoret weisen den Paulus-ähnlichen Text auf. Die Handschriften 22^c und 93 führen die Lesart οἱ πόδες, und in der Minuskel 88 – im Vergleich zu Röm 10:15 – fehlt zudem noch ἐπὶ τῶν ὀρέων nach ὄραῖοι. Alle genannten Minuskeln haben die Genitiv Sgl. Form von εὐαγγελιζόμενου.

⁶³⁹ Diese These wird durch die Auslassung von ἐπὶ τῶν ὀρέων begründet, als eine „earlier instance of haplography within Paul’s own Vorlage“ (Stanley 1992, 136). Siehe die folgende Diskussion zu dieser

paulinische Texttradition Einfluss auf die LXX-Lesart genommen hat⁶⁴⁰. Die nahe Beziehung der Texte aus Röm 10:15 und dieser LXX-Variante werden durch eine Gegenüberstellung deutlich:

| | |
|--|--|
| Röm 10:15 ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά. | Jes 52:7 ^{Lukianischer Text} ὡς ὠραῖοι ἐπὶ τῶν ὀρέων πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης εὐαγγελιζομένου ἀγαθά. |
|--|--|

Die plausibelste Erklärung, die dieser Vergleich über die Herkunft der Textüberlieferung aufzeigt, liegt darin begründet, dass es sich beim lukianischen Text wohl um Überreste eines frühen Revisionsversuches der LXX gehandelt haben muss, mit dem Ziel, die LXX dem masoretischen HT anzunähern⁶⁴¹. Der Gebrauch dieser Textform bei Paulus im 1. Jh. n. Chr. lässt für Stanley die Vermutung aufkommen, dass der lukianische Text viel älter sein muss als die traditionelle Datierung (im 4. Jh. n. Chr.), die dieser Textfamilie zugesprochen wird. Er spricht deshalb von einer „early ‘proto-Lucianic’ revision of the LXX“ (Stanley 1992, 137). Paulus folgte – und dies kann aufgrund der obigen Argumentationsweise als gesichert gelten – in Röm 10:15 mit der Verwendung von ὠραῖοι einer revidierten griechischen Textvorlage, die wir heute nicht mehr vorliegen haben.

Die Auslassung von ἐπὶ τῶν ὀρέων wird, wie bereits genannt, nur durch die Minuskel 88 in der LXX-Tradition bezeugt⁶⁴². Die paulinische Texttradition überliefert einstimmig die

Auslassung.

⁶⁴⁰ Die lukianische Textform übernimmt praktisch jedes Unterscheidungsmerkmal der paulinischen Textform; vgl. hierzu Minuskel 88, die der paulinischen Textform am Nächsten kommt. Koch schreibt über die Herkunft dieser Texttradition: „Eher dürfte es sich um eine Korrektur der LXX in Kenntnis sowohl von Röm 10,15 als auch des MT handeln“ (Koch 1986, 69). Stanley erkennt hier eine doppeldeutige Position von Koch (Stanley 1992, 136). Sicherlich kann eine vorpaulinische Vorlage aufgrund fehlender Texttraditionen bzw. offener Handschriftenfunde nicht ausgeschlossen werden, sie kann aber auch nicht durch die lukianische Textform in unserer heute vorliegenden Form begründet werden, wenn diese Form selbst – wie Koch sagt – durch Röm 10:15 beeinflusst wurde. Sehr wahrscheinlich gab es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem lukianischen bzw. proto-lukianischen Text und der vorpaulinischen Vorlage für Röm 10:15 – unabhängig von Paulus und heute aufgrund fehlender Handschriftenfunde nur sehr schwierig nachweisbar.

⁶⁴¹ Die lukianischen Handschriften entsprechen eher einer Revision der LXX denn einer Neuübersetzung. Hierzu führt Stanley ἀκοῆν als Übersetzung des Hifil-Partizips (נִשְׁמָעִים) an, das nur an dieser Stelle so wiedergegeben wird und der Gebrauch des Plural von ἀγαθά anstelle des Sgl. טוב. Die hebraisierende Korrektur zeigt sich durch das ὠραῖος, „the most common LXX rendering of the Hebrew נִשְׁמָעִים; the elimination of the second and third instances of ὡς, neither of which has any equivalent in the MT; and the shift from the Nominative εὐαγγελιζόμενος to the Genitive εὐαγγελιζομένου, produced by reading the second נִשְׁמָעִים as a *nomen rectum* as in the first appearance of the same word“ (Stanley 1992, 136).

⁶⁴² Gegen diese Auslassung spricht die gesamte Textüberlieferung (MT, LXX, 'A, Σ).

Auslassung. Die Gründe für diese Auslassung liegen auf der Hand. Eine lokal begrenzte geographische Schilderung „auf den Bergen“ passt nur schwer in einen Abschnitt, der von der Universalität der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus spricht. Die Auslassung, als Textverkürzung, dient als Mittel der Neuinterpretation für die jetzige Anwendung des Zitates im Kontext von Röm 10:15. Das Thema von Röm 10:14-18 spricht von der Unentschuldbarkeit Israels, die Verkündigung des Evangeliums könnte Israel nicht erreicht haben. Gerade weil die Verkündigung εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης (Röm 10:18, als Zitat aus Ps 18:5) gelangt ist, hat sie auch ganz Israel hören können. Im Kontext von Jes 52 ist die Verkündigung des Boten für Zion (Jes 52:7) bzw. Jerusalem (vgl. Jes 52:9) bestimmt. Damit war auch die in ἐπὶ τῶν ὀρέων vorliegende Anspielung auf Jerusalem für Paulus klar genug vorhanden und eine Streichung dieser geographischen Einengung im neuen Kontext erforderlich.

Die Streichung des zweiten und dritten ὡς bei Paulus im Vergleich zur LXX, welche im MT nicht vorhanden sind, sind primäre Ergebnisse der hebraisierenden protolukianischen Textrevision von Jes 52:7. Diese Streichung lässt sich somit mit ziemlicher Sicherheit auf die Vorlage des Apostels zurückführen.

Die Hinzufügung des bestimmten Artikels vor πόδες wird nur durch drei Minuskeln bezeugt⁶⁴³. Dies spricht zunächst für eine paulinische Änderung, da sowohl LXX, MT sowie Σ und ᾿Α in Jes 52:7 keinerlei Anhaltspunkte hierfür liefern. Auf der anderen Seite sind Gründe für dieses Vorgehen schwer zu finden. Die doppelte Determination, wenn wir die Hinzuziehung des Artikels vor εὐαγγελιζομένων mitberücksichtigen, könnte im Zusammenhang mit der paulinischen Abänderung von πόδες εὐαγγελιζομένου stehen und demnach paulinisch sein. Die Wendung רַגְלֵי מְבַשֵּׂר aus Jes 52:7 findet sich in der gleichen Form auch in Nah 2:1⁶⁴⁴. Hier werden die gleichen hebräischen Worte in der LXX unterschiedlich wiedergegeben: Jes 52:7 mit πόδες εὐαγγελιζομένου und Nah 2:1 mit οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου. Demnach erscheint der Gebrauch des Artikels als eine glaubwürdige Übersetzung des MT durchaus repräsentativ. In diesem Punkt erscheint die Einfügung des Artikels als eine Möglichkeit und würde im Falle einer hebraisierenden Rezension der LXX ein Thema werden. Im Blick auf diese doppelwertige Beschaffenheit der Beweisführung muss das Vorhandensein des Artikels in der paulinischen Vorlage offengelassen werden. Die Hinzufügung des zweiten Artikel τῶν könnte als eine Angleichung an die Constructus-Verbindung des HT verstanden werden. Da die Constructus-Verbindung als Ganzes determiniert bzw. undeterminiert ist, wird der Artikel vor dem *nomen rectum* (εὐαγγελιζομένων bzw. εὐαγγελιζομένου) als dem Nomen, das üblicherweise über die Determination der

⁶⁴³ Von insgesamt 11 Minuskeln der lukianischen Version bezeugen drei den bestimmten Artikel vor πόδες; die Handschriften 88, 22^c und 93.

⁶⁴⁴ Vgl. hierzu Michel 1978, 333. Michel sieht hier in dem Zitat in Röm 10:15 eine ähnliche Formulierung aus Nah 2:1: „οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου.“

gesamten Verbindung entscheidet, durch den Artikel des *nomen regens* (οἱ πόδες), der an dieser Stelle das Verständnis der Determination dieser Verbindung zum Ausdruck bringt, zwangsläufig bedingt. Da keines der LXX-Handschriften diese determinierte Lesart zeigt, bleibt diese Annahme schwer zu beweisen. Auf paulinischer Seite ist die Überlieferung beinahe einheitlich mit Artikel zu finden, lediglich F und G lassen den Artikel weg⁶⁴⁵. Der Sinn des Abschnittes fordert hier die Verwendung des Artikels, bedingt durch die Pluralform des folgenden Wortes (Diskussion dazu siehe unten).

Die Auslassung von τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην innerhalb der paulinischen Texttradition finden wir in den Manuskripten P<Gotik>⁴⁶, \aleph^* , A, B, C, 81, 630, 1506, 1739, 1881 *pc a co*; Cl. Dagegen stehen \aleph^2 , D, F, G, K, P, Ψ , 33 Mehrheitstext, lat sy (*pon. p. αγαθα: Ir^{lat} Eus*) (nach NA²⁷) mit diesem Textabschnitt nach πόδες da, als Auffüllung der Textlücke zur LXX. Die sprachliche Ausdrucksweise ist jedoch problematisch. In Röm 10:15 finden wir hinter πόδες den eingefügten Artikel und die Pluralform des εὐαγγελιζομένου. Dafür entfallen hier εὐαγγελιζομένου ἀκοήν εἰρήνης im Vergleich zu Jes 52:7. Fraglich erscheint nun zunächst, warum eine spätere Schreibweise anstelle von ἀκοήν εἰρήνης das einfache εἰρήνην aufweist⁶⁴⁶. Bei Aquila und Symmachus findet sich in der Übersetzung von Jes 52:7 das einfache εἰρήνην wieder, wenngleich das entsprechende Äquivalent für עִירָשָׁן nicht ganz wegfällt – wie in Röm 10:15 – und auch in keinem der beiden Fälle das vorausgehende Wort eine Form von εὐαγγελιζομένος aufweist⁶⁴⁷. Diese Textzeugen ermöglichen die Annahme, dass eine Vorlage mit εἰρήνην in die griechische Textüberlieferung Eingang erhalten hat, „used by Paul or a later scribe, whether through an intentional revision . . . or an accidental conflation with the reading of Aquila or Symmachus (or a text that lay behind both of them)“ (Stanley 1992, 138f.). Die erste Möglichkeit muss abgelehnt werden, da das entsprechende Äquivalent von עִירָשָׁן in Röm 10:15 komplett fehlt und dies in einer hebraisierenden Revision zu erwarten wäre. Die zweite Möglichkeit könnte durchaus auch auf Paulus anwendbar sein. Die Erklärungsnotwendigkeit, die eine solche Lesart mit sich bringt, läuft in die Richtung, dass die Hinzufügung von τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην als eine spätere Anpassung des Paulustextes an die LXX und den MT vorgenommen wurde aufgrund einer griechischen Textvorlage und nicht aufgrund einer absichtlich hebraisierenden Revision. Somit bleibt die Frage, warum εὐαγγελιζομένου ἀκοήν εἰρήνης von Paulus ausgelassen wurde, zunächst unbeantwortet. Textgeschichtlich finden wir keine Kriterien, die eine solche Auslassung rechtfertigen könnten, auch nicht solche, die darauf

⁶⁴⁵ Die Auslassung steht in diesen Handschriften in Verbindung mit anderen Textvarianten. So finden sich in diesen und weiteren Manuskripten die Ergänzung der Worte τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην nach πόδες (Stanley 1992, 140).

⁶⁴⁶ Diese Lesart findet keinerlei Unterstützung durch LXX-Handschriften.

⁶⁴⁷ Der Text von Aquila lautet „ἀκουστὴν ποιούντος εἰρήνην“, während Symmachus Jes 52:7 mit „ἀκουτίζοντος εἰρήνην“ wiedergibt.

hinweisen, dass Paulus selbst diese Worte weggelassen hat. Im Kontext von Röm 10:14-18 verwendet Paulus das Zitat als Schlusspunkt des „rückläufigen Kettenschlusses“ (Michel 1978, 333)⁶⁴⁸. Thema des Kettenschlusses ist die gegenwärtige Ausrichtung des Evangeliums, wobei Paulus in „rhetorisch eindrucksvoller Weise den notwendigen Zusammenhang von Anrufung des κύριος, Glaube, Hören, Verkündigung und Sendung zur Verkündigung formuliert“ (Koch 1986, 113). Das Zitat aus Jes 52:7 hebt nachdrücklich die Bedeutung der Verkündigung hervor, das die notwendige Voraussetzung für die Anrufung des Herrn durch die Glaubenden darstellt. In diesem Kettenschluss von Röm 10:14, 15a ist ἀκούειν das Stichwort. In der Fortsetzung erscheint dann sogar ausdrücklich ἀκοή als inhaltlich tragender Begriff (im Zitat von Vers 16 und aufgenommen in V. 17). Eine bewusste Auslassung von ἀκοή im Zitat von Jes 52:7 durch Paulus ist demzufolge auszuschließen. „Zudem wäre – auch im Sinne des Paulus – die Wendung εὐαγγελίζεσθαι ἀκοὴν εἰρήνης als Beschreibung der Evangeliumsverkündigung wesentlich prägnanter gewesen als das bloße εὐαγγελίζεσθαι (τὰ ἀγαθὰ“ (Koch 1986, 82)⁶⁴⁹. Insgesamt sind bei Paulus im Vergleich zur LXX 27 Buchstaben ausgefallen. Für Koch entspricht dies in auffälliger Weise dem durchschnittlichen Umfang einer Textzeile „in vorchristlichen jüdischen LXX-HSS“ (Koch 1986, 82). Als Beispiele nennt er hierfür 4QLXXLev^b mit 27 Buchstaben in einer Textzeile⁶⁵⁰; 4QLevNum mit 30 Buchstaben⁶⁵¹; 8HevXIIgr Kol. 13 mit 26 und Kol. 24 mit 22 Buchstaben⁶⁵². Es ist also davon auszugehen, dass in einer Jesaja-Handschrift, die Jes 52:7 in einer vorpaulinisch rezensierten Form enthielt, das ΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΥ bzw. ΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΣ in zwei Zeilen direkt bzw. beinahe direkt (je nach Umfang der Textzeilen) untereinander stand. Dieses Schriftbild ist eine ausreichende und naheliegende Erklärung für die Entstehung dieser Textlücke, die nicht auf Paulus zurückgeführt werden kann und somit keine absichtliche Verkürzung darstellt, sondern bei der Abschrift des Textes entfallen ist⁶⁵³. Eine solche Haplographie erwartet man normalerweise bei der Abschrift einer längeren Textperikope und weniger bei einem kurzen Zitat. Passt die Textlücke besser in das Textverständnis des Abschreibers, so hat man sicherlich größeren Erklärungsbedarf als dies bei unserem Text der Fall sein dürfte, da eine absichtliche

⁶⁴⁸ Nach H. Lietzmann handelt es sich dabei um eine „klimaxartige Satzbildung“ (Lietzmann 1933, 101).

⁶⁴⁹ Im Licht von Röm 5:1f. ist diese Auslassung noch weniger begrifflich als paulinischen Ursprungs. Die Kommentare liefern hierzu auch keine vernünftige Erklärung: Für Käsemann ist dies lediglich eine „Verkürzung“ ohne Begründung (Käsemann 1980, 284); F. F. Bruce schreibt: „Paulus bringt hier seine eigene griechische Wiedergabe des Inhalts aus dem Hebräischen, anstatt die LXX wiederzugeben, was den Sinn dieses Verses verschleiern würde“ (Bruce 1986, 204); Wilckens 1987-1989, 2:228f. spricht von einem „freien Zitat“; Lohse 2003, 300 beruft sich in Anlehnung auf Koch auf eine mündlich umlaufende Fassung des Prophetenwortes . . . , die ihm vorgegeben war.“

⁶⁵⁰ Vgl. Skehan 1957, 157.

⁶⁵¹ Hierzu vgl. Shekan 1957, 155.

⁶⁵² Vgl. Barthélemy 1963 168f.

⁶⁵³ Zur Häufigkeit einer solchen Textauslassung vgl. Kenyon 1951, 73.

Auslassung dieser für Paulus doch so passenden und demnach wichtigen Worte nicht nachvollziehbar wäre. Eine bereits vorpaulinische Haplographie erscheint am plausibelsten an dieser Stelle (vgl. Koch 1986, 81f. und Stanley 1992, 138f.)⁶⁵⁴.

Die Verwendung des Genitiv Plural von εὐαγγελιζόμενος beinhaltet, je nach Sichtweise einen bzw. zwei Schritte. Als erster Schritt könnte der Wechsel vom Nominativ zum Genitiv, der vermutlich aus einer vorchristlich jüdischen Revision der LXX stammt, genannt werden, mit dem Ziel die Worte am proto-MT auszurichten (Stanley 1992, 140)⁶⁵⁵. Der zweite Schritt als Wechsel von der Singular-Form hin zum Plural findet keine Unterstützung durch die Manuskripte der LXX-Texttradition⁶⁵⁶. Im Kontext von Röm 10:15 passt diese Plural-Form perfekt. Sie wird hier als Referenz der Arbeit christlicher Evangelisten interpretiert. Koch schreibt hierzu: „Da Paulus also das Zitat als Aussage über die heutige Verkündigung und ihre Träger verwendet, war er gezwungen, den vorgegebenen Singular in den Plural abzuändern“ (Koch 1986, 113f.)⁶⁵⁷. Die Pluralform des Partizips an dieser Stelle erscheint somit als eine eigenmächtige Anpassung von Paulus selbst⁶⁵⁸; gegen die ihm sicherlich bekannte jüdische Auffassung von Jes 52:7. Diese Stelle wurde in der rabbinischen

⁶⁵⁴ Gegen J. R. Wagner, der die Auslassung nicht als Haplographie sieht, sondern auf Paulus zurückführt. „This hypothesis cannot be ruled out, particularly since one can well imagine that Paul would have found this phrase to be an apt description of his gospel As I have noted previously, however, it is difficult to construct an argument about Paul’s text on the basis of what he would or would not have found useful for his purposes“ (Wagner 2002, 173). Leider gelingt es Wagner meiner Meinung nach nicht überzeugend, diese These zu beweisen. Die Aussage, „Paul facilitates his exclusive identification of the ‘message’ (ἀκοή) with the ‘word of Christ’ (Rom 10:16-17)“ (ebd.), ist als Erklärungsversuch nicht weniger spekulativ, als die von Koch gut dargelegte Theorie der Haplographie (Koch 1986, 81f.).

⁶⁵⁵ Je nachdem welches εὐαγγελιζόμενος durch die Haplographie ausgelassen wurde, erscheint die Genitiv Sgl. Form bereits in der LXX-Textüberlieferung. Das Ergebnis, ob mit oder ohne jüdische Rezension, ist dennoch dasselbe.

⁶⁵⁶ Das einzigste Zeugnis, das eine Plural-Form in Jes 52:7 aufweist, ist der nur bei Eusebius überlieferte Text von Theodotion: „ὡς εὐπρεπείς ἐπὶ τὰ ὄρη πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά“ (Eusebius, *Der Jesajakommentar*, 331). Wie in Röm 10:15, so fehlt auch hier die Haplographie; „daher ist auch der Plural εὐαγγελιζομένων (ebenfalls nur in Röm 10,15) verdächtig“ (Koch 1986, 66). Für Koch ist diese Textform von Theodotion durch Röm 10:15 beeinflusst, wobei der christliche Autor Eusebius an dieser Form nicht ganz unbeteiligt war (ebd.).

⁶⁵⁷ Die Annahme von Käsemann, dass der Plural bereits durch den alttestamentlichen Kontext veranlasst und so auch im Midrasch zu Ps 147:1 zu finden sei (Käsemann 1980, 284), ist so nicht richtig. Wir finden den Plural sicherlich im Kontext von Jes 52, allerdings erst ab Vers 8 mit „φωνὴ τῶν φυλασσόντων.“ Die Textüberlieferung von Jes 52:7 enthält jedoch keine entsprechende Angleichung. Der Hinweis auf Midrasch zu Ps 147:1 ist nicht überzeugend, da hier Jes 52:7 unverändert im Sgl. zitiert wird; lediglich die *Anwendung* in *m. Teh.* 147 §2 „erfolgt dann in der Tat im Plural: הן מבשרים כלל, doch ist hier der Plural durch Ps 147,1 veranlaßt, zu dessen Interpretation Jes 52,7a herangezogen wird“ (Koch 1986, 114).

⁶⁵⁸ Zu diesem Ergebnis scheint auch F. Siegert zu kommen: „Übrigens stammt der Plural εὐαγγελιζόμενοι nicht aus Jes 52,7, sondern aus Joel 3,5b, dem unteren Kontext des zwei Verse vorher zitierten Joel 3,5a (Hinweis P. Stuhlmacher). Dies ist keine gzerā sawā . . . , weil es gar nicht als Argument vorgebracht wird. Doch ist es ein Beweis dafür, daß Paulus beim Zitieren nicht bloß aus Florilegien abschrieb (was in mehrerer Hinsicht unwahrscheinlich ist), sondern die Kontexte kannte und auch mit meinte“ (1985, 153). Diese Schlussfolgerungen kann man sicherlich bei Paulus und seiner Zitierweise nachweisen. In Übereinstimmung mit F. Siegert erkennt auch J. R. Wagner die Pluralform von Joel 3:5 kurz vor Versende (bzw. Joel 2:32a) und bezeichnet dies als durchaus interessant (Wagner 2002, 174).

Überlieferung verschiedentlich im messianischen Sinne verstanden⁶⁵⁹. Paulus geht hier einen Schritt weiter, indem er Jes 52:7 auf die heutige Verkündigung überträgt⁶⁶⁰. „Im Sinne des Paulus bringt Jes 52:7a folglich zum Ausdruck, daß sowohl die Entsendung von Verkündigern als auch die Ausbreitung der Kunde von Christus stattgefunden hat. Das Zitat fungiert demnach als positive, gleichsam bestätigende Antwort auf die Frage v. 15a“ (Wilk 1998, 77).

Die Hinzufügung von τὰ vor ἀγαθά⁶⁶¹ soll als letzte Anmerkung zu Jes 52:7 diskutiert werden. Obwohl die Manuskripte von Röm 10:15 an diesem Punkt in fast gleichwertiger Bezeugung zwei unterschiedliche Lesarten repräsentieren⁶⁶², haben die meisten Gelehrten den Artikel als Teil des ursprünglich paulinischen Textes aufgrund der inneren Argumentationsführung angesehen: Die Auslassung ist als eine Angleichung an die LXX zu verstehen; eine plausible Erklärung für die Hinzufügung des Artikels im Rahmen der Übersetzung ist nicht zu finden⁶⁶³. Da wir textgeschichtlich in der LXX-Überlieferung sowie im HT keine Unterstützung für einen Artikel finden können, scheint dieser Einschub auf Paulus zurückzugehen (Stanley 1992, 141). Die Erklärung des Artikel von Cranfield klingt recht plausibel: „its presence would have the effect of underlining the identification of the message of the εὐαγγελιζόμενοι with the gospel of Christ“ (Cranfield 1980, 2:535). Bedingt durch das Fehlen weiterer Motive, welche die Hinzufügung rechtfertigen würden, und die beinahe gleichwertige äußere Bezeugung durch die Manuskripte der paulinischen Tradition, muss die Herkunft des Artikels unter dem Schleier des Verdachtes, als nicht gesichert offen bleiben.

Zusammenfassend zur Vorlage des Paulus in Röm 10:15 kann festgehalten werden, dass der Apostel hier auf eine Vorlage von Jes 52:7 zurückgreift, die wenig bzw. keine Unterstützung von der ältesten, uns vorliegenden LXX-Textform enthält. Trotzdem hat der Textbefund aufgezeigt, dass es sich hierbei nicht um eine eigene Übersetzung des Apostels selbst bzw. um ein Zitat aus dem Gedächtnis heraus gehandelt hat, sondern vielmehr um eine vorpaulinische hebraisierende Rezension des LXX-Textes. Kleinere Anpassungen im Sinne einer kontextlichen Neuinterpretation sind erkennbar, ebenso wie eine weitere – von

⁶⁵⁹ Vgl. hierzu Str-B 3:282-283. Der Text aus Jes 52:7 galt in den rabbinischen Überlieferungen als prophetisch auf das messianische Zeitalter bezogen (Moo 1996, 664).

⁶⁶⁰ Diese paulinische Sichtweise erhält Bestätigung durch die Qumran-Schriften; vgl. 11QMelch 15-19, wo Jes 52:7 in eschatologischem Sinne interpretiert wurde (Schreiner 2000, 569).

⁶⁶¹ ἀγαθά bezeichnet hier in seiner substantivierten Form die „Güter höherer Ordnung“ (Bauer 1988, 6) und dient im Kontext von Röm 10:15 als Umschreibung des Heils, das die Verkündiger in alle Welt (Röm 10:18) getragen haben.

⁶⁶² Der Artikel fehlt in \aleph^2 , A, B, C, D*, F, G, P, 81, 1505, 1506, 1739, 1881, *pc*; Eus. Dagegen ist er bezeugt in P<Gotik>^{46vid}, \aleph^* , D¹, Ψ , 33, Mehrheitstext; Cl.

⁶⁶³ Vgl. Koch, der als Erklärungsversuch Folgendes sagt: „Die Zufügung ist – bei gleichzeitigem Fehlen von . . . [ἀκοήν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος] (vgl. P⁴⁶ \aleph^*) – als Versuch einer präziseren Fassung des bloßen ἀγαθά verständlich; diese Ergänzung kann pln, aber auch erst nachpln sein“ (Koch 1986, 67).

dem hebräischen Verständnis einer Constructus-Verbindung abhängigen – Veränderung können maximal auf Paulus zurückgeführt werden, wobei bei unklarer Textvorlage auch hier nicht gänzlich auszuschließen ist, dass Paulus auf eine uns unbekannt Vorlage zurückgegriffen hat. Durch die vorpaulinische Haplographie scheint eine Korrektur der entstandenen Textlücke nötig und nachpaulinisch im Blick auf τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην auch möglich gewesen zu sein. Da die Ergänzung des Artikels vor πόδες von seiner Herkunft offen bleiben muss und somit durchaus vorpaulinisch sein kann, ist eine anschließende Anpassung des lückenhaften Textes – bereits vorpaulinisch – doch recht wahrscheinlich.

b) Die Funktion dieses Zitates als Schlusspunkt des rückläufigen Kettenschlusses von Vers 14-15a, kann argumentativ als Schriftbegründung dieses kurzen Abschnittes dienen [A/1]. Im Blick auf die formale Struktur von Röm 10:9-21 macht Dunn eine interessante Beobachtung: „The chain effect of a developing line of argument linked at each step by a quotation from scripture, begun in v 9, continues through to v 21, with the scriptures themselves actually carrying the line of argument in the final stages“ (Dunn 1988, 619). Graphisch ergibt sich daraus für Röm 10:9-17 folgendes Bild:

| | Argument | Schriftzitat |
|--------|-------------------------------|---|
| Röm10: | 9-10 | 11 |
| | 12 | 13 (bzw. hier auf gesamten Abschnitt von 10:9 an) |
| | 14-15a | 15b |
| | 16a | 16b |
| | Zusammenfassender Schluss: 17 | |

c) Der zeitgenössische Vergleich ergab im Laufe der Betrachtung eine Übereinstimmung mit dem rabbinischen Verständnis, Jes 52:7 prophetisch auf die messianische Zeit zu deuten. Da für Paulus dieses Zeitalter durch Jesus Christus bereits begonnen hat, überträgt er diese Stelle ganz im Stile der peshet-Interpretation auf sein eschatologisches Verständnis⁶⁶⁴. Der Apostel verwendet einen durchaus bekannten Text des rabbinischen Judentums dazu, ihn erneut als in Christus erfüllt zu beschreiben.

5.2.16 Röm 10:16 (Jes 53:1)

Paulus: κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν

LXX: κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν
[καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη]

a) Der paulinische Text stimmt wortwörtlich mit dem ungeteilten Textzeugnis der LXX überein⁶⁶⁵. Paulus erlaubt hier Jesaja in seiner eigenen Stimme zu sprechen, über die Ablehnung „unseres“ Predigens⁶⁶⁶ (Röm 10:16) mit speziellem Fokus auf die Juden⁶⁶⁷ (Moo

⁶⁶⁴ „Die nur fragmentarisch erhaltene Pescher-Exegese läßt . . . auf jeden Fall erkennen, daß der ‚Freudenbote‘ als ‚Geistgesalbter‘ vorgestellt wird“ (Wilk 1998, 175).

⁶⁶⁵ Lediglich zwei Minuskeln und die koptische Übersetzung ergänzen die zweite Zeile von Jes 53:1 im Text von Röm 10:16 (Stanley 1992, 141).

⁶⁶⁶ Die Verwendung von ἀκοή in Röm 10:16 und die vermeintliche Auslassung dieses Wortes (ἀκοή) einen Vers zuvor in Röm 10:15, dem Zitat aus Jes 52:7 und damit demselben Teil Jesajas, zeigt für Dunn, „that Paul was conscious of the context of his quotation“ (Dunn 1988, 623). Selbst wenn das ἀκοή in Röm 10:15 nicht von Paulus selbst ausgelassen wurde, sondern bereits in seiner Vorlage fehlte, so zeigt es doch die nahe Verwandtschaft dieser beiden Jesaja-Stellen im Kontext von Jesaja auf. Paulus verwendet somit zwei eng zusammengehörende Stellen aus Jesaja auch unmittelbar nebeneinander im neuen Kontext des Römerbriefes.

1996, 664). Diese Zitat ist für das Verständnis des Jesaja-Buches bei Paulus von großer Wichtigkeit und grundlegend für die Beziehung zwischen den Verkündigungen des Apostels und der Botschaft Jesajas. „It is not simply that Isaiah long ago predicted something that is now fulfilled in Paul’s ministry. Rather, Isaiah remains a living voice for Paul, one who speaks alongside the apostle as an authoritative witness to the gospel“ (Wagner 2002, 179f.). Dies erklärt u.a. den häufigen Gebrauch von Jesaja-Zitaten innerhalb des Römerbriefes.

b) Funktional gesehen dient dieses Zitat der Begründung von Vers 16a [A/1].

c) „Aus dem Bereich der antik-jüdischen Literatur kommt als Parallele nur der Targum in Betracht, wo die ‚Botschaft‘ aus 53:1a – in Anknüpfung an 52:7 – als בִּסוּרָה bezeichnet, also eschatologisch gefüllt wird“ (Wilk 1998, 183f.).

5.2.17 Röm 10:18 (Ps 18:5)

Paulus: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

LXX: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν [ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ]

a) Auch hier folgt die ungeteilte paulinische Texttradition der einstimmigen LXX-Tradition. Die einzige offene Anmerkung zu dieser Textpassage liegt in der Erkennbarkeit des nicht explizit eingeleiteten Zitates für den Leser begründet. Weder eine Einleitungsformulierung noch eine interpretierte Anspielung darauf, dass ein Zitat folgt, können wir hier in Röm 10:18 finden. Unter der Kategorie: „Wenn der fragliche Wortlaut syntaktisch nicht in den Kontext zu integrieren ist“, wurde dieses „Zitat“ mit in die Diskussion aufgenommen. Für den aufmerksamen Leser war es ein Leichtes, dieses Zitat als solches zu identifizieren. Im Blick auf den vorausgehenden Kontext von Röm 10:14-18a und dem dortigen Stil der mündlichen Rede, der Diatribe, als kurze, kettenartige Fragen, folgt mit Vers 18b ein *Parallelismus membrorum*, der dem vorausgehenden Stil am Ende dieser Perikope gegenübersteht. Der Parallelismus wird deutlich durch das zweimalige εἰς am Anfang und das zweimalige αὐτῶν am Ende jeder Zeile aufgezeigt. Somit legitimiert sich Röm 10:18b als von außen herangezogene Quelle von selbst (Stanley 1992, 142) durch die syntaktische Inkongruenz zum Kontext des Römerbriefes.

b) Die Schriftzitate in Röm 10:14-21 verraten einen vermeintlich besonderen Aufbau: Die ersten drei (V. 15, 16, 18) sprechen von der Botschaft und deren Verbreitung; die letzten drei weisen auf das

Die Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der von Paulus zitierten Texte untereinander in Röm 10:11-16 ist auffällig und zugleich beeindruckend: Lassen sich Röm 10:11 und 13 inhaltlich und durch das gemeinsame πᾶς verbinden, so hängt Joel 3:5 (außerhalb des zitierten Textteiles) andererseits mit dem Jesajazitat in Röm 10:15 durch die Pluralform von εὐαγγελιζόμενος zusammen, ebenso wird durch das ἀκοή (in Vers 15 ausgelassen) eine Verbindung zu Röm 10:16 und dem Zitat aus Jes 53:1 hergestellt. Diese konzentrierte Form der Verbundenheit unterschiedlicher atl. Text ist bemerkenswert und unterstreicht deutlich die ausgeprägte Schriftkenntnis des Apostels.

⁶⁶⁷ Die Universalität aller Menschen hatte Paulus bereits durch Röm 10:11-13 ausgedrückt.

Verhältnis Gottes zu Israel bzw. den Heiden hin⁶⁶⁸. Röm 10:18 erweist sich dabei durch die rhetorische Frage und direkte Antwort als argumentativ und rhetorisch wirkungsvoll an dieser Schnittstelle paulinischer Argumentation [E/10]. Inhaltlich spricht dieses Zitat explizit die Universalität der Botschaft aus, die in alle Welt ausgegangen ist. Die Universalität hat Paulus bereits durch das $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ in Vers 11 und 13 anklingen lassen. Letztendlich dient auch dieses Zitat dazu, die Frage aus Vers 18a argumentativ mit der Schrift zu begründen [A/1].

c) Der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese liefert für diese Stelle keine nennenswerten Ergebnisse.

5.2.18 Röm 10:19 (Dtn 32:21)

Paulus: $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\ \pi\alpha\rho\alpha\zeta\eta\lambda\omega\sigma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \sigma\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota,\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \pi\alpha\rho\sigma\alpha\rho\gamma\iota\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma.$

LXX: $[\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \sigma\acute{\upsilon}\ \theta\epsilon\omega\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon]\ \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\ \pi\alpha\rho\alpha\zeta\eta\lambda\omega\sigma\omega\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \sigma\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \pi\alpha\rho\sigma\alpha\rho\gamma\iota\omega\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ⁶⁶⁹

a) Wie oben bereits erwähnt, weisen die nachfolgenden drei Schriftzitate auf das Verhältnis Gottes zu Israel bzw. den Heiden hin. Eine Steigerung innerhalb dieser drei Zitate, die Bezug auf Vers 19a und der darin formulierten Frage nehmen, ist unverkennbar.

Eine Reihe von LXX-Minuskeln lesen $\kappa\acute{\alpha}\iota\ \acute{\epsilon}\gamma\omega$ anstelle des zusammengefügt $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ ⁶⁷⁰; die äthiopische Übersetzung und zwei christliche Zitate folgen Paulus in der Auslassung der Konjunktion. Die paulinische Texttradition auf der anderen Seite ist hier einstimmig. Da Paulus an mehreren Stellen die einleitenden Partikel seiner Zitate weglässt (vgl. Röm 9:13, 17, 27; u.a.) mit dem Ziel, einen glätteren Übergang zwischen Text, Einleitungsformulierung und Zitat zu ermöglichen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass Paulus auch an dieser Stelle auf diese Partikel verzichtet hat. Die dadurch entstehende Sinnverschiebung ist minimal (Stanley 1992, 142) und somit nicht weiter zu beachten, diese Vorgehensweise gilt als typisch für Paulus.

Gegen die Übereinstimmung der LXX mit dem MT finden wir in Röm 10:19 das Personalpronomen der 2. Person Plural anstelle des Pronomens der 3. Person. Im Kontext von Dtn 32 ist ein solcher Wechsel in die 2. Person als die göttliche Anrede Israels nichts Ungewöhnliches (vgl. Vers 6, 7, 17, 18), jedoch finden wir einen solchen Wechsel in keiner Textüberlieferung zu Vers 21; abgesehen von christlichen Quellen, die sich komplett an Paulus und Röm 10:19 anlehnen⁶⁷¹. Ein speziell rhetorischer Grund für diesen Personen-

⁶⁶⁸ Auf eine besonders rhetorische Funktion im Blick auf Röm 10:18-21 weist Keesmaat hin (2004, 153).

⁶⁶⁹ Die Verwechslung innerhalb der LXX-Tradition zwischen $\acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\iota$ auf der einen Seite und $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ auf der anderen Seite repräsentiert für Stanley einen Hörfehler und keine weitere Lesart, wie die Kongruenz des nachfolgenden $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$ im Dativ Sgl. bestätigt (Stanley 1992, 142). Für die erste Variante sprechen Paulus und die Mehrheit der Überlieferung (A, B, F, O, C, um nur wenige zu nennen), das $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ in Dtn 32:21c bezeugen M und V und in Dtn 32:21d M, b, d (so Koch 1986, 52).

⁶⁷⁰ Die Minuskeln 426, 54', 30'-130, 59 und ein Zitat von Origenes (Stanley 1992, 142).

⁶⁷¹ Vgl. die Zitate bei Chrysostomos, Theodoret und Hippolytus, die dem paulinischen Wortlaut folgen.

wechsel zeichnet sich bei genauer Betrachtung des neuen Kontextes ab. Koch erklärt die Änderung in diesem neuen Zusammenhang als „unumgänglich“ (Koch 1986, 110): Nachdem in Vers 18 bereits der „Schall“ und das „Wort“ mit der 3. Person Plural als Pronomen in Anlehnung an die christlichen Verkündiger betitelt wurde, muss Paulus in Vers 19 schließlich αὐτούς durch ὑμᾶς ersetzen, „um den Bezug des Zitats von Dtn 32,21 auf Israel . . . sicherzustellen“ (ebd.). O. Michel sieht dagegen in der Änderung stilistische Gründe (Michel 1972, 78), da es sich in Röm 10:19 um einen Schlüsselvers handele. Durch diese stilistische Korrektur gelingt es Paulus, diesen Vers aus seinem Kontext herauszuheben. Der Fokus des Apostels schwenkt vom Argument der universellen Verfügbarkeit der Erlösungsbotschaft (Röm 10: 5-18) hinüber zur gegensätzlichen Reaktion von Juden und Heiden gegenüber diesem Evangelium (Röm 10:19-11:36)⁶⁷². In der Struktur von Röm 10-11 nimmt 10:19 somit eine wichtige Position ein⁶⁷³. Das Zitat aus Dtn 32:21 wirft seinen Schatten voraus im Blick auf das, was Paulus in Kapitel 11 noch genauer belegen möchte. Die wichtige Stellung des Verses in der folgenden Diskussion wird durch die gesteigerte, rhetorisch-veränderte Intensität der Anrede Israels in der 2. Person ausdrücklich betont und dem Hörer deutlich vor Augen gemalt⁶⁷⁴. Aufgrund dieser Argumentationslage und der zugleich sinnvollen Begründung für eine Abänderung kann die paulinische Herkunft dieses Wechsels nahezu als gesichert gelten (Stanley 1992, 144). Inhaltlich hat diese Änderung keinerlei Sinn- bzw. Bedeutungsverschiebung zur Folge, es verstärkt lediglich den Aspekt des Angesprochenenseins der paulinischen Hörer. Im Kontext von Dtn 32 und dem häufigen Wechsel zwischen der 2. und 3. Person erscheint dieser Wechsel in Vers 21 als nicht störend, wenngleich er in der Textüberlieferung der LXX nirgends auftaucht.

b) Wie zu Beginn von Röm 10:19 bereits erwähnt, sind die Verse 19-21 thematisch und inhaltlich miteinander verbunden. Formal und funktional-kompositorisch können diese Verse als Zitatkette bzw. Zitatkatene angesehen werden [C/7]. Eine rhetorische Frage aus Vers 19a, wie bereits schon zuvor in Vers 18, wird durch diese Zitatkette beantwortet. Rhetorisch wirkungsvoll erscheint dieses inhaltlich in sich gesteigerte Konstrukt. Besonders deutlich wird dies in Vers 19 durch die rhetorisch intensivierte Inanspruchnahme der 2. Person als direkte Anrede an die Hörer. Somit ergibt sich für Röm 10:19 eine speziell rhetorische Funktion [E/10]. Für die Zitatkette von Röm 10:19-21 gilt, dass die einzelnen Schriftzitate die selbstständige Argumentation des Paulus ersetzen. Anstelle von selbstformulierten Sätzen lässt der Apostel die Schrift zu Wort kommen, seine Argumentation schreitet demnach am Leitfaden der Zitate voran [A/3], ohne diese Schriftbezüge noch weiter zu erklären (vgl. Röm 9:7-18).

c) Nennenswerte Parallelen zur frühjüdischen Exegese können für dieses Zitat nicht angeführt werden.

⁶⁷² J. R. Wagners Gliederung endet erst mit 10:21 anstatt – wie hier von O. Michel aufgezeigt – mit 10:19. Bei diesen drei Versen, die sicherlich eine Übergangsfunktion zwischen den beiden Abschnitten 9:30-10:19/21 und 10:19/21-11:36 einnehmen, ist nicht ganz klar, ob nun zu Beginn oder doch erst am Ende dieser Schriftkatene bzw. Zitatkette bereits der neue Abschnitt einsetzt. Logisch erscheint mir persönlich, die Trennung erst bei Vers 21 erfolgen zu lassen, da sowohl Röm 10:18 als auch 19 auf einen Einwand eingehen, der jeweils mit den Worten: „ἀλλὰ λέγω, μή . . .“ beginnt.

⁶⁷³ Trotz unterschiedlicher Gliederungsansätze ist dieser Satz richtig und zu betonen, besonders auch im Blick auf die Hörer des Briefes; vgl. nachfolgende Fußnote.

⁶⁷⁴ P. Achtemeier betont die Wichtigkeit solcher verbaler Hinweise in einem Text, der für ein hörendes Publikum geschrieben wurde (Achtemeier 1990, 17-25).

5.2.19 Röm 10:20 (Jes 65:1)

| | |
|---------|---|
| Paulus: | εὐρέθην [έν] τοῖς ἐμέ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμέ μὴ ἐπερωτῶσιν. |
| LXX: | ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμέ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην τοῖς ἐμέ μὴ ἐπερωτῶσιν [εἶπα ἰδοὺ εἰμι τῷ ἔθνει οἱ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα] |

a) Ein Textvergleich zwischen der LXX und dem paulinischen Text zeigt eine enge, überaus komplexe Beziehung beider Textformen zueinander. Paulus beginnt sein Zitat mit εὐρέθην, in umgekehrter Wortstellung zu ἐμφανῆς ἐγενόμην der LXX. Da wir die Beschaffenheit der paulinischen Vorlage nicht mit Sicherheit kennen, ist es so gut wie unmöglich nachzuweisen, ob, und wenn ja wie Paulus seinen zitierten Text im Vergleich zu seiner Vorlage abgeändert hat. Innerhalb der LXX-Tradition finden wir eine Lesart, die eine Angleichung an den HT darstellt. Bei gleicher Satzstellung der anfänglichen Verben finden wir hier eine umgekehrte Wortstellung von ζητοῦσιν und ἐπερωτῶσιν jeweils am Ende einer Zitateile. Bei dieser Lesart, die in den Manuskripten B V or L vorliegt⁶⁷⁵, stehen zunächst die beiden Verb-Konstruktionen ἐμφανῆς ἐγενόμην und ἐπερωτῶσιν zugeordnet nebeneinander sowie an zweiter Stelle das Verb-Paar εὐρέθην und ζητοῦσιν. Die Textform von Röm 10:20 weist ebenfalls diese Pärchenbildung auf, nur dass hier das Verb-Paar der zweiten Zeile in der ersten („finden“ und „suchen“) und demnach die Verb-Konstruktion (ἐμφανῆς ἐγενόμην und ἐπερωτῶσιν) in der zweiten Zitateile zu finden ist. Für Koch beweist dies am ehesten die Abänderung der ursprünglicheren Lesart (siehe die oben abgedruckte Textform der LXX^{Rahlfs}) und zwar als „innergriechische Variante, bei der unabhängig vom HT die naheliegende Zuordnung von εὐρέθην und ζητοῦσιν vorgenommen wurde⁶⁷⁶. Für diese rein stilistische Änderung ist pln wie vorpln Herkunft gleichermaßen möglich“ (Koch 1986, 51). „This explanation . . . remains rather speculative, but at least it is free from the kinds of problems that accompany the various attempts to attribute the present wording to Paul himself“ (Stanley 1992, 145). Stanley fährt fort, dass ohne weiteren Beweis der Ursprung der paulinischen Textform offen bleiben muss.

Eine Übersicht über die verschiedenen Textvarianten soll die vielfältigen Möglichkeiten der Kombination aufzeigen:

⁶⁷⁵ Vgl. hierzu Koch 1986, 51.

⁶⁷⁶ Vgl. Vollmer 1895, 43 und Michel 1972, 77, welche die Umgestaltung der Wortfolge „suchen/finden“ in eine vorangestellte Position auf Paulus zurückführen. Wagner schreibt zu dieser innergriechischen Variante, dass es durchaus denkbar wäre, dass Paulus diese (Ver-)Besserung unabhängig von anderen Textformen durchgeführt hat. Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte Paulus keinen Zugang zu einer Lesart, wie wir sie innerhalb der Manuskripte B V or L vorfinden (Wagner 2002, 210).

| | | | |
|-----------------------------|----------------------------|------------------------|--|
| ἐμφανῆς ἐγενόμην εὐρέθην | τοῖς ἐμὲ μὴ τοῖς ἐμὲ μὴ | ζητοῦσιν ἐπερωτῶσιν | 1. LXX ^{Rahlfs / Ziegler} . Der alexandrinische Text (A). |
| ἐμφανῆς ἐγενόμην εὐρέθην | τοῖς ἐμὲ μὴ τοῖς ἐμὲ μὴ | ἐπερωτῶσιν ζητοῦσιν | 2. Hexaplarische und lukianische MSS: B V or L ; + MT |
| εὐρέθην ἐμφανῆς ἐγενόμην | τοῖς ἐμὲ μὴ τοῖς ἐμὲ μὴ | ἐπερωτῶσιν ζητοῦσιν | 3. einige lukianische Textzeugen |
| εὐρέθην ἐμφανῆς ἐγενόμην | τοῖς ἐμὲ μὴ τοῖς ἐμὲ μὴ | ζητοῦσιν ἐπερωτῶσιν | 4. Origenes, Clemens und Röm 10:20 |

Die meiner Meinung nach beste Erklärung dafür, welche dieser vielfältigen Textvarianten als Vorlage des Paulus gedient haben mag, liefert J. R. Wagner, vorausgesetzt Paulus kannte die zweite Textversion – was mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, da sie dem MT am nächsten steht und der lukianischen Textvariante entspricht. Wie oben zu Röm 10:15 (Jes 52:7) bereits diskutiert, kann also davon ausgegangen werden, dass die Vorlage des Paulus in weiten Teilen des Jesajabuches mit einem proto-lukianischen Text übereinstimmt⁶⁷⁷, der eine hebraisierende, jüdische Textvariante darstellt, die auch in Röm 10:20 mit ziemlicher Sicherheit als Vorlage des Apostels gedient hat. Würde diese Textform in unserem Fall der oben aufgezeigten 2. Textvariante entsprechen, so hätte Paulus einfach die Satzanordnungen vertauscht. Diese einfache Umkehrung von Satzteilen können wir auch in Röm 9:25 feststellen, im Zitat von Hosea 2:25. „Such a move may have communicated more dramatically the new status of the Gentiles and clarified the meaning of God’s ‘appearing’ to them: they have not just been given some sort of revelation about God, they have ‘found’ him and been incorporated into the people he is redeeming for himself“ (Wagner 2002, 211). Für Wagner veränderte Paulus an diesem Punkt seine Vorlage; letztlich muss jedoch die Frage nach der paulinischen Vorlage an diesem Punkt offen bleiben. Vielleicht folgte Paulus seiner „proto-lukianischen“ Textgrundlage Wort für Wort, oder aber sie enthielt beispielsweise die dritte Textvariante und Paulus hat selbstständig die entsprechende Zuordnung von „suchen“ und „finden“ in Spitzenposition vorgenommen⁶⁷⁸.

Die Hinzufügung von ἐν in der ersten Zitateile von Röm 10:20 findet keine Unterstützung durch Manuskripte der LXX. Die paulinische Texttradition ist diesbezüglich selbst unsicher. So fehlt dieses ἐν in ⚭, A, C, D¹, Ψ, 33, 1739, 1881, Mehrheitstext, vgst; Cl.

⁶⁷⁷ Auch Stanley teilt diese Ansicht, dass eine proto-lukianische Textform in vielen Teilen des Jesajabuches als Vorlage für Paulus gedient haben mag (so Stanley 1992, 46 und 135-137) und Koch, der sich zunächst für eine frühe alexandrinische und damit gegen die hexaplarische bzw. lukianische Textform ausspricht, muss zugeben, dass der „Jes-Text des Paulus zugleich deutliche Spuren einer hebraisierenden Überarbeitung aufweist“ (Koch 1986, 50). Setzt man diese „hebraisierenden Überarbeitungen“ mit der vorpaulinischen, „proto-lukianischen“ Textform gleich, so kommt man zu dem abschließenden Resümee, dass diese Textform wohl auch in Röm 10:20 als Vorlage gedient haben mag.

⁶⁷⁸ Aufgrund dieser gerade aufgezeigten Handschriftenanalyse halte ich die Annahme von Dunn in seinem Röm-Kommentar, dass Paulus an dieser Stelle aus dem Gedächtnis zitiert hat, für nicht fundiert und somit nicht weiter tragbar (Dunn 1988, 626).

Dagegen bezeugen folgende Handschriften das Vorkommen dieser Präposition: P<Gotik>⁴⁶, B, D*, F, G, 1506^{vid}, (it vg^{cl}), was diese Lesart somit als ursprünglicher einstufen dürfte (vgl. NA²⁷). In der zweiten Zeile des Zitates verschiebt sich die Fülle der Textzeugen in Richtung der Auslassung des ἐν vor dem zweiten τοῖς⁶⁷⁹. Gründe für eine solche Einfügung dieser Präposition in der ersten Zeile kann auf inhaltlicher Ebene die Unterstreichung der realen Gegenwart von Gott bzw. Christus *in* bzw. *unter* dem gepredigten Wort sein, durch welches die Heiden zum Glauben kommen (Stanley 1992, 145). Bei einer vorpaulinischen Herkunft⁶⁸⁰ könnte als Grund auch die grammatische „Korrektur“ genannt werden, nämlich das instrumental-gebrauchte ἐν nach einem passiven Verb⁶⁸¹. Sicher ist, dass die Textbezeugung innerhalb der paulinischen Texttradition unsicher ist. Koch nennt die sekundäre Lesart (also ohne die Präposition) als die ursprünglichere in Röm 10:20 (Koch 1986, 51). Sicher ist auch, dass wir mit letzter Sicherheit nicht festlegen können, ob diese Präposition nun paulinisch oder vorpaulinisch ist. „Die Einfügung von ἐν ist eine Erleichterung, um die beiden Dative [der beiden Zeilen] voneinander abzuheben“ (ebd.). Diese Argumentation der Erleichterung kann so gut wie von jeder textkritischen Anmerkung behauptet werden. In diesem Fall unterstreicht die Einführung dieser Präposition inhaltlich die reale Gegenwart Gottes.

Eine Lesart innerhalb der LXX-Tradition liest anstelle des ursprünglicheren ἐγενόμην (A, S*, L) ἐγενήθην (so bei S^c, Q, B, V, C). Da Paulus hier der älteren Textvariante folgt, muss nicht näher darauf eingegangen werden.

b) Über die funktionale Verwendung dieses Zitates im Kontext von Röm 10:19-21 wurde bereits unter Röm 10:19 alles gesagt ([C/7] und [A/3]). Paulus bezieht sich mit diesem Zitat auf die Frage von Vers 19a zurück, ob Israel das gepredigte Wort nicht verstanden hat, und stellt zunächst die Heiden dar – anknüpfend an das Zitat aus Vers 19b –, die sich von Israel dadurch unterscheiden, dass sie das Wort von Christus angenommen haben. Israel dagegen lässt sich nichts sagen und widerspricht diesem Wort (Röm 10:21).

c) Der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese bleibt in diesem Punkt unfruchtbar.

5.2.20 Röm 10:21 (Jes 65:2)

| | |
|---------|--|
| Paulus: | ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. |
| LXX: | ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου |

⁶⁷⁹ Für die Auslassung spricht die große Mehrheit der Handschriften, nur wenige bezeugen hier die Präposition, vermutlich als Angleichung beider Zitatezeilen; ἐν haben die Manuskripte B, D*, 1506^{vid}.

⁶⁸⁰ Diese vorpaulinische Herkunft wird von Wagner mit den Worten abgelehnt: „If ἐν is . . . the original reading in Romans 10:20, it may well be that this variant goes back to Paul himself, since there are no other witnesses to ἐν in Isaiah 65:1 beside Paul“ (2002, 206).

⁶⁸¹ „Normally the simple Dative cannot be used with the Passive to signify the personal agent In the case of εὐρίσκειν, however, the use of ἐν for this purpose would actually be incorrect, since the Passive of this word retains its deponent meaning“ (Stanley 1992, 146). Auch Wagner spricht davon, dass die Hinzufügung des ἐν weniger klar erscheint und stimmt darin mit Stanley überein, wenn er schreibt: „It may be simply a case of the pleonastic use of ἐν with the dative after εὐρίσκω“ (Wagner 2002, 206); vgl. zu dieser Diskussion besonders BDR § 191(2); § 191(4) und § 220(1).

ὅλην τὴν ἡμέραν
 πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα
 [οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῶ ἀληθινῇ ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν]

a) Warum Paulus zwischen Röm 10:20 und 21 den zweiten Teil von Jes 65:1 weglässt, kann nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden. Auf der einen Seite hätte Jes 65:1b inhaltlich gut zu Röm 10:20 gepasst, auf der anderen Seite könnte die Formulierung εἶπα ἰδοὺ εἰμί für die meisten Briefempfänger unverständlich gewesen sein. Vielleicht wollte Paulus auch einfach nur inhaltliche Wiederholungen vermeiden (Stanley 1992, 146). Diese Auslassung als eine „limitierte Auswahl“ zu betrachten, halte ich an dieser Stelle als durchaus angebracht. Paulus standen eine Vielzahl von Texten zur Verfügung, aus denen er sich jeweils nur bestimmte auswählte, um seine Schriftargumentation durchzuführen. Der Apostel wollte sicherlich nicht das Buch Jesaja besprechen, sondern das Evangelium Gottes darlegen. Dazu argumentiert er mit der Schrift so verständlich wie möglich, ohne sich dabei mit zu langen Abschnitten auf diese zu beziehen.

Die Umstellung bzw. Voranstellung von ὅλην τὴν ἡμέραν dient der Hervorhebung dieses Zitateils und geht vermutlich auf Paulus selbst zurück. Obgleich im paulinischen Kontext keinerlei Kriterien gefunden werden können, die eine solche Umstellung erforderlich gemacht hätten. „Hervorgehoben wird dadurch die Unablässigkeit mit der Gott sich um sein Volk gemüht hat. Zugleich ergibt sich damit – sicher nicht zufällig – eine Parallelität zum Zitat in Röm 10,18 (Ψ 18,5): εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν κτλ.“ (Koch 1986, 106). Der Abstand dieser beiden Verse zueinander macht diese absichtliche Angleichung sicherlich fragwürdig. Die Wortumstellung liefert für Stanley einen passenden Schluss für die Zitatkette von Röm 10:19-21, „designed to answer the plaintive question of v. 19, ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω“ (Stanley 1992, 147)⁶⁸². Sowohl die paulinische Texttradition als auch die der LXX stehen nahezu einstimmig hinter ihrer entsprechenden Textform, zumindest in diesem Punkt. Auch wenn der passende Grund für eine solche Umstellung für uns heute schwer nachzuvollziehen ist, sprechen doch sowohl die äußeren Beweise, wie auch der innere Aufbau dieser Zitatkatene für einen paulinischen Ursprung dieser Umgestaltung (ebd.). Im Blick auf das Zitat von Jes 65:1 in Röm 10:20 und dem damit zusammenhängenden Jes-Zitat in Röm 10:21, muss auch die Herkunft und mögliche Abänderung der paulinischen Vorlage für beide Stellen gemeinsam betrachtet werden. Paulus hatte sicherlich bei zwei aufeinanderfolgenden Versen keine unterschiedlichen Texttraditionen der LXX zur Hand. Da wir bereits zu Jes 65:1 immer wieder festhalten mussten, dass es offen bleiben muss, ob, und wenn ja wie Paulus in seine Vorlage eingegriffen hat, so gilt das Gleiche auch hier, auch wenn einige Gründe für eine paulinische

⁶⁸² J. R. Wagner sieht darin sogar mehr eine rhetorische Funktion der Steigerung von Röm 9:30, „concerning the deep intransigence of Israel in the face of God’s persistent offer of ‘righteousness’“ (Wagner 2002, 209), bis zum Höhepunkt in Röm 10:21. Er gibt diesem kompletten Abschnitt Röm 9:30-10:21 die Überschrift: „A disobedient and contrary people“ (ebd. 119).

Voranstellung von ὅλην τὴν ἡμέραν genannt werden können. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist diese Umstellung paulinischen Ursprungs, aber eben nicht mit letzter Sicherheit.

In einigen LXX-Handschriften, meist der lukianischen Tradition entstammend, finden wir die Lesart ἐπὶ λάον anstelle von πρὸς λάον. Auf paulinischer Seite sprechen für diese Lesart nur die Handschrift D und ein Zitat von Clemens und Justin (Stanley 1992, 147). Die Stärke der äußeren Textbezeugung macht in beiden Fälle klar, dass Paulus der primären LXX-Tradition gefolgt ist.

Dem MT folgend fehlen in der paulinischen Texttradition die Worte καὶ ἀντιλέγοντα in den Handschriften F, G, einem kleinen Teil der Alt-lateinischen Zeugen und den Zitaten von Hilary und Ambrosiaster (nach Stanley 1992, 147). Die LXX-Tradition folgt dem MT in den Handschriften B, Q und einem Teil der hexaplarischen Textfamilie. „Joseph Ziegler traces the LXX wording to a conflation of the readings found in the Masoretic text (סִוְרָר) and 1QIs^a (מִוְרָר), which in his view appeared already in the Hebrew *Vorlage* of the LXX“ (ebd.)⁶⁸³. Auch an diesem Punkt folgt Paulus der Mehrheit der LXX-Tradition, was durch die geringe Anzahl unbedeutender Manuskripte in Röm 10:21, welche diese Auslassung aufweisen, bestätigt wird.

Überblickt man am Ende der Diskussion als Gesamtanalyse von Jes 65:1 und 2 die jeweiligen Veränderungen innerhalb des paulinischen Textes im Vergleich zur LXX, so kommt man zu folgendem Ergebnis zwischen der alexandrinischen (A) und lukianischen (L) Textform im Blick auf eine mögliche Vorlage des Apostels:

- a. Die Umstellung von εὐρέθην an den Anfang, auf Kosten von ἐμφανῆς ἐγενόμην kann weder von der Handschrift A noch von L bezeugt werden und muss demnach offen bleiben.
- b. Die Gegenüberstellung von εὐρέθην und ζητοῦσιν finden wir in L nicht aber in A.
- c. Die Hinzufügung von ἐν findet keinerlei Unterstützung durch die LXX-Tradition.
- d. Die Lesart von ἐγενόμην anstelle von ἐγενήθην finden wir in A und L.
- e. Die Voranstellung von ὅλην τὴν ἡμέραν in Röm 10:21 findet ebenfalls keinerlei Unterstützung seitens der LXX.
- f. Die Lesart πρὸς anstelle von ἐπί finden wir in A, nicht aber in L.
- g. Die Hinzufügung von καὶ ἀντιλέγοντα in der LXX im Vergleich zum MT finden wir in A und L.

Das Gesamtbild vermittelt eine breite Übereinstimmung dieser beiden Textformen. Lediglich in der Gegenüberstellung von εὐρέθην und ζητοῦσιν, sowie in der Präposition πρὸς contra ἐπί gibt es eine Abweichung. Somit kann die unter Röm 10:20 begründete These, dass Paulus

⁶⁸³ E. Kautzsch (1869, 47) nennt einige andere Textstellen, an denen סִוְרָר und מִוְרָר zusammen vorkommen (vgl. Dtn 21:18, 20; Jer 5:23; Ps 78:8). Wie der MT von Jes 65:2 nur das סִוְרָר bezeugt, so finden wir auch im Klagelied des Jeremia Kapitel 3:11 lediglich ein einfaches סִוְרָר vor.

möglicherweise auf einen „proto-lukianischen“ Text zurückgegriffen hat (in Anlehnung an Röm 10:15), aufrecht erhalten werden, auch unter Einbeziehung von Jes 65:2.

b) Funktional ist eine rhetorische Umgestaltung von ὄλην τὴν ἡμέραν in Erstposition sicherlich zu würdigen [E/10]. Alle weiteren Funktionen zu dieser Stelle wurden bereits unter Röm 10:19 genannt.

c) Die zeitgenössische Exegese liefert uns für dieses Zitat keine weiteren Erkenntnisse.

5.2.21 Röm 11:3⁶⁸⁴ (1 Kön 19:10⁶⁸⁵)

Paulus: κύριε,
τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν,
τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν,
κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου.

LXX: [καὶ εἶπεν Ἡλίου ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ
Ἰσραηλ]
τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν
καὶ
τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν
ἐν ῥομφαίᾳ
καὶ ὑπολέλειμμαί ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου
λαβεῖν αὐτήν

MT: וַיֹּאמֶר קָנָא קְנֹאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי־עֲזָבוּ בְרִיתִךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶת־מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרְסוּ וְאֶת־נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בַחֶרֶב
וְאֶתְּרָ אֲנִי לְבַדִּי וַיִּבְקֹשׁוּ
אֶת־נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ:

a) Mit den Zitaten aus 1 Kön 19:10 und 18 liegen uns in Röm 11:3f. die beiden einzigen Zitate⁶⁸⁶ im Römerbrief aus den Geschichtsbüchern vor und bezeichnenderweise zitiert der Apostel dabei einen Propheten⁶⁸⁷.

Die Hinzufügung von κύριε gleich zu Beginn des Zitates geschieht ohne Unterstützung von Manuskripten der LXX⁶⁸⁸ und auf der Grundlage einer einheitlichen paulinischen Tradition. Für Koch geschieht diese Einfügung von κύριος, und zwar als Gottesbezeichnung, nur einmal bei Paulus. „Zu berücksichtigen ist jedoch, daß unmittelbar vor dem zitierten Text in III Reg 19,10 [= 1 Kön 19:10] ebenfalls ´κύριος´ bzw. יהוה erscheint

⁶⁸⁴ Aufgrund der zu Beginn des zweiten Teiles meiner Arbeit erläuterten Kriterien eines Zitates (Einleitungsformulierung, syntaktische Inkongruenz zum Kontext usw.) fällt an dieser Stelle Röm 11:2, das für viele Forscher als Zitat aus 1 Sam 12:22 bzw. Ps 93:14 angesehen wird, aus der Betrachtung der Zitiertechnik im Röm heraus.

⁶⁸⁵ Der Wortlaut von 1 Kön 19:10 zu 1 Kön 19:14 ist nahezu identisch. In Vers 10 finden wir ein einfaches σε anstelle von τὴν διαθήκην σου in Vers 14; weiter, und das ist schließlich der ausschlaggebende Punkt für die Zuordnung dieses Zitates aus Röm 11:3 zu 1 Kön 19:10, finden wir in Vers 10 das Wort κατέσκαψαν anstelle von καθεῖλαν in Vers 14.

⁶⁸⁶ Entsprechend der vorgegebenen Kriterien für ein „Zitat.“

⁶⁸⁷ „What is especially interesting here is Paul’s comparison with Elijah. Evidently the apostle saw himself very much like Elijah of old, who felt alone and threatened. Just as God had preserved a remnant of the faithful in Elijah’s time, so now in the eschatological period God once again has preserved a faithful remnant“ (Evans 1999, 120).

⁶⁸⁸ Lediglich in den Zitaten von Justin und Origenes finden wir diese Hinzufügung (Stanley 1992, 148). Da diese Zitate in anderen Punkten ebenfalls mit Röm 11:3 übereinstimmen, gegen das Zeugnis der LXX-Tradition, kann bei beiden Kirchenvätern unmissverständlich von einer paulinischen Beeinflussung ausgegangen werden.

und daß Pls hier in Analogie zu Jes 53,1^{LXX} (kurz zuvor in Röm 10,16 zitiert) formuliert“ (Koch 1986, 87). Die Ergänzung ist für Koch „eindeutig paulinisch“ (ebd. 139). Warum jedoch das eine Zitat als Vorbild für das andere dienen soll, zumal noch einige Verse dazwischen liegen und es in einem ganz anderen kontextlichen Zusammenhang steht (auch wenn es inhaltlich das Gleiche ausdrücken mag), wird von Koch nicht erklärt. Einen einfacheren Lösungsansatz bietet Stanley, der die Hinzufügung als eine Art fromme Ergänzung sieht, wie sie häufig in Gebeten auftaucht; ob bewusst oder unbewusst ist damit sicherlich noch nicht beantwortet (Stanley 1992, 148). In 1 Kön 19:10 und der Wiederholung von Vers 14 finden wir die einzige Stelle der LXX, an der Elia Jahwe ohne den Vokativ anredet (vgl. 1 Kön 17:20, 21; 18:36, 37; 19:4)⁶⁸⁹. Wenn Paulus auf eine griechische Vorlage zurückgegriffen hat, die, wie wir später noch genauer untersuchen werden, vielleicht von der ursprünglichen Textform der LXX abweicht, wäre es möglich, dass es sich in diesem Punkt um eine harmonisierende Einfügung gehandelt hat, die so ihren Weg in die paulinische Vorlage fand. Da die Zitateinleitung aus Röm 11:2 in einen Fragesatz integriert ist, bleibt der eigentliche Zitatbeginn zumindest von der Einleitung her offen. Der Vokativ könnte somit von Paulus bewusst in Anspielung auf die übliche Verwendung der Anrede bei Elia vor den Beginn des Zitates gestellt worden sein. Dies würde die Hinzufügung unabhängig von der Vorlagediskussion rechtfertigen.

Die umgedrehte Reihenfolge der ersten zwei Sätze zeigt zunächst das gleiche Bild der Texttraditionen wie zuvor. Sowohl die LXX⁶⁹⁰ als auch die paulinische Texttradition stehen einheitlich hinter ihrer jeweiligen Lesart. Der Grund dieser Umstellung liegt für Koch in der Hervorhebung des vorangestellten Zitateils. Paulus stelle demnach den als Anklage wesentlich wirkungsvolleren Vorwurf des Prophetenmordes voran⁶⁹¹, während der Vorwurf der Altarzerstörung zur Zeit des Paulus „nur noch eine historische Reminiszenz darstellt“ (Koch 1986, 104) und deshalb auch erst an zweiter Stelle angeführt wird. Das Erscheinen der Anklage des Prophetenmordes in den synoptischen Evangelien (vgl. Mt 23:29-39 und Lk 11:47-51 und 13:34f.) verdeutlicht die Verbreitung dieser Vorstellung, dass christliche Prediger als Propheten galten, die von der Synagoge, im Anklang an das biblische Israel, Ablehnung erfuhren im Blick auf ihre göttliche Friedensbotschaft (vgl. Stanley 1992, 149). Auch wenn hier vieles auf Paulus hinweist, der die Umstellung durchgeführt haben könnte, so kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass ein Übersetzer bzw. Revisor der LXX

⁶⁸⁹ Die LXX stimmt darin überall mit dem MT überein.

⁶⁹⁰ Ausgenommen wieder die beiden bereits erwähnten Kirchenväter Justin und Origenes, die in ihren Zitaten an diesem Punkt ebenfalls der paulinischen Lesart von Röm 11:3 folgen.

⁶⁹¹ Auch Michel 1978, 339 spricht von einem vordergründigen Interesse des Paulus am Prophetenmord; O. Steck, der die traditionsgeschichtliche Entwicklung dieses Vorwurfs betrachtet, schreibt: „die Prophetentötung ist betont vorangestellt“ (Steck 1967, 278). Die Aussage des Paulus ist an dieser Stelle direkt der Schrift entnommen, wobei 1 Thess 2:15 zeigt, dass ihm der Inhalt des Zitates nicht erst durch 1 Kön 19:10 vermittelt worden ist (Koch 1986, 74). Hier fehlt, sicherlich anders als in 1 Thess 2:15f., der Gesichtspunkt des Wirkens der Propheten.

den Text entsprechend modifiziert hat. Eine bessere bzw. beweisbarere Analyse kann aufgrund der heute vorliegenden Texttradition an diesem Punkt nicht durchgeführt werden.

Mit dieser Umstellung verbunden ist die Auslassung der Konjunktion *καί* zwischen diesen beiden Sätzen⁶⁹². Im Codex A der LXX-Texttradition fehlt die gleiche Konjunktion ebenfalls zwischen den beiden Satzteilen. Somit kann das Zurückgreifen auf eine Vorlage von Paulus nicht gänzlich ausgeschlossen werden⁶⁹³. Obwohl der Sinn durch diese Auslassung nicht beeinträchtigt bzw. gar verändert wird, so birgt der „asyndetic parallelism of Rom 11.3“ eine effektivere Form vom Standpunkt der Rhetorik aus betrachtet, „than the simple coordination found in the original“ (Stanley 1992, 149). In Anbetracht, dass weitere Erklärungsversuche hierzu fehlen, kann mit Blick auf die rhetorische Stilisierung der Rückschluss getätigt werden, dass Paulus bzw. derjenige, der letzten Endes für die umgekehrte Reihenfolge der ersten beide Sätze zuständig ist, in diesem Zuge auch gleichzeitig das *καί* weggelassen hat, um den Parallelismus des MT mehr Nachdruck zu verleihen: hier stehen sich nämlich jeweils nur zwei Worte gegenüber (אֶת־מִזְבְּחֵיךָ הָרִסוּ / וְאֶת־נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ), die sich, wie das Textbild zeigt, sogar noch sehr ähnlich sind. Um diesen klar erkennbaren Parallelismus jedoch auch ins Griechische zu übertragen, ist es erforderlich, das „und“ durch ein „“ zu ersetzen. Da nach Brooke-McLean in der Handschrift A diese Konjunktion ebenfalls nicht erwähnt wird, kann man in diesem Zusammenhang sehr gut von einer hebraisierenden Textanpassung sprechen. Warum sollte dies nicht auch bei der Vorlage des Paulus so gewesen sein?

Die Auslassung von *ἐν ῥωμαίαις* ist für Koch wohl Paulus zuzuschreiben (Koch 1986, 75). Die meiner Meinung nach beste Erklärung ist die – in Übereinstimmung mit Stanley – von einer erneuten rhetorischen Stilisierung zu sprechen. Das einheitliche Zeugnis der LXX-Tradition weicht hier von der paulinischen Textform ab. Nicht nur, dass diese Auslassung im paulinischen Kontext überflüssig ist, sondern durch den Vergleich der Propheten mit den christlichen Verkündigern erscheint dieser Zusatz als zu detailliert, um den zeitgenössischen Sachverhalt präzise zu treffen. Weiter würde dieser Zusatz, bedingt durch die Umstellung, den Parallelismus des MT sprengen.

Fasst man alle bisher betrachteten Änderungen zusammen (mit Ausnahme der Hinzufügung des Vokativs *κύριε*, der sonst überall bei Elia vorkommt, wenn er Jahwe anredet), so kommt man für die Umstellung der ersten beiden Sätze und die dazugehörigen Auslassungen zu dem Schluss, dass diese in irgendeiner Weise zusammenhängen

⁶⁹² Stanley nennt, in Anlehnung an Tischendorf und dessen Ausgabe des *Novum Testamentum Graece*, verschiedene paulinische Texttraditionen, die das *καί* zwischen den beiden Sätzen mitbezeugen. Diese Handschriften spiegeln für Stanley ein gewisses Maß an Unbehagen wieder, seitens der Manuskripte, die sich gegen Paulus an die LXX-Tradition anlehnen (Stanley 1992, 149). Tischendorf nennt folgende Manuskripte: D E L *al pler syr^{utr}* arm aeth Just Chr Thdr Euthal Dam.

⁶⁹³ Dieses Manuskript A enthält sonst keine weiteren Übereinstimmungen mit der paulinischen Textform. Die anderen Textzeugen, die in Brooke-McLean erwähnt werden, sind Origenes, der Paulus ganz folgt, und Priscilian; vgl. Stanley 1992, 149.

müssen, da alle in eine harmonisierende, vielleicht sogar hebraisierende Richtung gehen. Die Umstellung, die eigentlich gegen den HT spricht, kommt diesbezüglich nur im Blick auf den Parallelismus in Frage. Da lediglich rhetorische Gründe für eine paulinische Abänderung sprechen, die jedoch sicherlich nicht in diesem Umfang nötig gewesen wären, bleibt weiterhin die Möglichkeit bestehen, dass die Änderungen vorpaulinischer Art sind und Paulus diese bereits in seiner Vorlage vorfand⁶⁹⁴.

Die Wendung λαβεῖν αὐτήν ist in der Texttradition der LXX und des HT einheitlich überliefert⁶⁹⁵ gegen die paulinische Textform. Auch hier wird deswegen die Vermutung laut, dass diese Auslassung paulinischen Ursprungs ist. Für Stanley ist in diesem Fall die rhetorische Kürze des Satzes entscheidend, um diese Auslassung zu rechtfertigen. So finden wir beispielsweise in Röm 9:25 ebenfalls eine Verkürzung aufgrund rhetorischer Prägnanz (Stanley 1992, 151). Es scheint nicht zu überraschen, wenn ein im paulinischen Kontext unwichtiger Abschnitt fehlt. Die Einfachheit diese Auslassung in Verbindung mit den zahlreichen Änderungen zuvor und den rhetorisch motivierten Veränderungen in demselben Vers zu sehen, „makes a Pauline origin likely“ (ebd.). Dagegen empfindet Koch diese Auslassung hinter ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου als recht ungeschickt. Deshalb könnte für ihn diese Auslassung bereits vor Paulus erfolgt sein und durch die Vorlage des Apostels Einzug in den Römerbrief erhalten haben. Dabei verweist Koch auf das Zitat in Röm 11:4 und die dortige „sprachlich bedingte Auslassung von πάντα γόνατα“ (Koch 1986, 75). Mit letzter Sicherheit kann diese Auslassung weder Paulus noch seiner Vorlage zugeschrieben werden und muss deshalb offen bleiben.

Die Abänderung von ζητοῦσι in ζητοῦσιν wurde weder von Koch noch von Stanley berücksichtigt. Grammatisch und inhaltlich spielt diese Unterscheidung zunächst keine Rolle, weshalb sie sicherlich auch bisher nicht beachtet wurde. Obwohl es sich bei dieser Änderung um eine Frage der Orthographie handelt und unsere Editionen die Orthographie der Handschriften nicht exakt wiedergeben, sondern Kleinigkeiten vernachlässigen, sei mir doch der folgende Gedankengang gewährt, aus dem man, so meine ich, einen Hinweis auf die Vorlage des Paulus gewinnen kann: Nach Whittaker-Holtermann wurde im klassischen Griechisch die Personalendung der 3. Person Plural des Präsens Indikativ aktiv entsprechend dem nachfolgenden Buchstaben durch ein ν erweitert (2000,13). Das Aufeinandertreffen zweier Vokale, der sog. Hiat⁶⁹⁶, sollte dadurch verhindert werden. „In der K[oine] . . . setzen weniger feinfühligere Autoren das ν vor einem Konsonanten, oder sie lassen es vor einem Vokal weg, ganz nach Belieben“ (ebd.). Diese stilistische Erscheinung

⁶⁹⁴ Gegen Stanley, der an dieser Stelle davon spricht, dass der paulinische Ursprung dieser Abänderungen als sicher erscheint (Stanley 1992, 150), aufgrund der rhetorisch motivierten Anpassung durch den Apostel.

⁶⁹⁵ Lediglich die sahidische und die äthiopische Übersetzung und ein Zitat bei Justin lassen in Übereinstimmung mit Röm 11:3 diese Worte aus.

⁶⁹⁶ Vgl. hierzu BDR § 486.

innerhalb des Ausdrucks wird im Text von Röm 11:3 im Vergleich zur LXX-Version nicht beachtet. Völlig unerklärlich erscheint mir, diese Erweiterung auf Paulus selbst zurückzuführen⁶⁹⁷. Im Zuge der oben diskutierten Abweichungen zwischen LXX und Paulus wurde mehrfach auf rhetorische und stilistische Verfeinerungen hingewiesen. Hätte Paulus an diesem Punkt seine Vorlage bewusst abgeändert, wäre das Gegenteil der Fall gewesen. Der Apostel kannte sich in den stilistischen Feinheiten seiner griechischen Muttersprache⁶⁹⁸ – so müsste man doch annehmen – so gut aus, dass er diese Erweiterung – wenngleich es sich hierbei um eine ziemlich kleine und leicht zu übersehende handelt – unterlassen hätte⁶⁹⁹. Wenn Paulus schließlich dieses ν aus seiner Vorlage entnommen hätte, so wäre dies der Beweis, dass seine Vorlage eine andere und uns heute unbekannt war. Darüber hinaus kann man zum Schluss gelangen, dass die Vorlage dann auch noch in anderen Punkten von unserer heute vorliegenden LXX-Textform abweichen könnte, da das klassische Griechisch noch genauer darauf geachtet hat, diesen Endkonsonanten nur üblicherweise vor einen nachfolgenden Vokal oder am Satzende anzuhängen. Es ist also durchaus anzunehmen, dass Paulus seiner Vorlage gefolgt ist. Die zugrunde liegende Textform wäre dann eine andere, als die heute noch vorliegenden Textformen dieses Verses.

Der LXX-Wortlaut von 1 Kön 19:10 sowie später auch noch von Vers 18 (vgl. Röm 11:4) lehnt sich für Koch ausgesprochen eng an den HT an, während sich das Verhältnis der paulinischen Zitatform wesentlich selbstständiger gegenüber dem HT verhält (Koch 1986, 74), d.h. nicht, dass Paulus sich weiter vom HT entfernt hätte, sondern lediglich, dass er der „Wort-für-Wort“ Übersetzung der LXX abspricht. Die folgende Gegenüberstellung soll diese Behauptung verdeutlichen:

| | | |
|---|--|---|
| 1 Kön 19:10MT וְאֵיךְ אֲנִי לְבַדִּי | 1 Kön 19:10LXX καὶ ὑπολείμμαι ἐγὼ μονώτατος | Röm 11:3 καὶ γὰρ ὑπελείφθην μόνος |
|---|--|---|

⁶⁹⁷ Ohne tiefer in den üblichen Gebrauch des beweglichen Endkonsonanten bei Paulus einsteigen zu wollen, kann zweierlei gesagt werden: 1. Auffällig ist zwar, dass Paulus speziell im Röm an zahlreichen Stellen das ν auch dort verwendet, wo eigentlich keines zu erwarten wäre – im Sinne von weniger feinfühlig. 2. Können jedoch auch Stellen genannt werden, an denen Paulus auf diesen Endkonsonanten verzichtet (vgl. Röm 2:8; 15:23). Dies heißt, dass Paulus beide Formen kannte und auch gebrauchte. Weshalb Paulus seine Vorlage an diesem Punkt also abändern sollte, muss offen bleiben.

⁶⁹⁸ Vgl. hierzu *Exkurs II*.

⁶⁹⁹ In 1 Kor 1:22 und Röm 2:7 finden wir neben Röm 11:3 noch zwei weitere Stellen, an denen der Apostel ζητοῦσιν benutzt, obwohl anschließend ein Konsonant folgt – doch nur in Röm 11:3 liegt ein Zitat vor. Dem gegenüber stehen Röm 10:20 (Zitat aus Jes 65:1) und Phil 2:21, an denen ebenfalls ζητοῦσιν vorkommt, anschließend jedoch gefolgt von einem Vokal. Es ist doch auffällig, dass hier Paulus selbst eine Veränderung zum Nachteil der griechischen Grammatik vorgenommen haben soll, zumal der uns vorliegende LXX-Text hier richtigerweise ζητοῦσι bezeugt.

Dieses Bild zeigt deutlich, dass die LXX einfach der hebräischen Vorlage folgt. Für Koch, der die Theorie einer rezensierten LXX-Vorlage für die Königsbücher vertritt, stellen diese Abweichungen innerhalb des Abschnittes von $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\iota\phi\theta\eta\nu\ \mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ im Vergleich zur LXX eine sprachliche Verbesserung der Übersetzung dar (Koch 1986, 74). Diese Abweichungen weisen demnach einen anderen Charakter auf als die bisher diskutierten. Keinerlei Sinnverschiebung bzw. rhetorische Effekte können durch diese Abänderungen erreicht werden (Stanley 1992, 150). Dies macht es zunächst sehr wahrscheinlich, dass Paulus auf eine Vorlage zurückgegriffen hat. Die paulinische Texttradition ist auch hier einheitlich überliefert. Die LXX-Tradition, die bislang einstimmig gegen die paulinische Textform aufgetreten war, bietet nun darin eine Unterstützung für den Text des Römerbriefes, dass in einigen Manuskripten⁷⁰⁰ die Aorist-Form ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\iota\phi\theta\eta\nu$) anstelle des Perfekts ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\mu\mu\alpha\iota$) zu finden ist. Dieser Beweis der lukianischen Textform trägt dazu bei, dass der textgeschichtliche Hintergrund von Röm 11:3 kritisch hinterfragt werden kann und muss⁷⁰¹. Im Vergleich zu der in Röm 11:4 noch nachfolgenden Diskussion über die Vorlage von 1 Kön 19 in Röm 11 kann bereits an dieser Stelle mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden, dass Paulus in diesem Abschnitt seiner Vorlage gefolgt ist, auch wenn es an handschriftlicher Unterstützung für diese Annahme mangelt (Stanley 1992, 151). Die Verbindung nämlich von $\kappa\alpha\iota\ \dots\ \acute{\epsilon}\gamma\omega$ zu $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$ und der Gebrauch des positiven $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ für das superlative $\mu\omicron\nu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$, bei denen jede Unterstützung seitens der LXX-Texttradition ausbleibt, sowie die Veränderung der Verbform von Perfekt in Aorist, können als „Korrektur“ aufgrund des „proto-Masoretischen“ HT verstanden werden⁷⁰². Um von der wortwörtlichen Übersetzung der LXX Abstand zu gewinnen, wurde die Textvorlage des Paulus, von der er selbst in diesem Punkt nicht abweicht, an den HT der damaligen Zeit angepasst (ev. 4QSam^a). Bei dieser Anpassung wurde der „unsinnige“ Superlativ entfernt, der „geläufigere“

⁷⁰⁰ „The witnesses that contain this reading are precisely those ‘Lucianic’ manuscripts (b o c₂ e₂ [nach der Göttinger Ausgabe handelt es sich um die Handschriften 19, 82, 127, 93]) that Frank Moore Cross has linked to the Qumran Hebrew text 4QSam^a“ (Stanley 1992, 150); vgl. Cross 1964, 292-296. Die Handschriften b o c₂ e₂ geben diese Lesart übrigens auch in der parallelen Stelle in 1 Kön 19:14 wieder. Wagner erkennt ebenfalls eine Anlehnung an die lukianische Minuskeln 19-108, 127, 93 (Wagner 2002, 233) in den Versen 10, 14 und 18 von 1 Kön. Wie genau die Beziehung zwischen dem „proto-lukianischen“ Text und dem Text aus Qumran zu verstehen ist, bleibt die Frage. Wo Cross die frühe „proto-lukianische“ Revision des alten griechischen Textes aufgrund der Angleichung an den „palästinischen“ HT, reflektiert in 4QSam^a, vermutet, da entdeckt Emanuel Tov Spuren des ursprünglich altgriechischen Textes, der aufgrund des „proto-Masoretischen“ HT revidiert wurde und in der lukianischen LXX-Version von Samuel und Könige vorliegt (Tov 1972, 101-113). Stanley folgt dieser Argumentation von Tov und schließt mit den Worten: „In the present case, however, it would be just as easy to argue with Tov that the Pauline/‘Lucianic’ wording actually antedates the present ‘LXX’ version of the text“ (Stanley 1992, 151).

⁷⁰¹ Wagner spekuliert zunächst: „Paul may well depend for this text on a septuagintal text similar to that attested by these manuscripts“, ehe er dann schließlich doch formuliert: „As a result, I will avoid placing undue weight here on arguments that Paul has altered his *Vorlage*“ (Wagner 2002, 233).

⁷⁰² So Stanley 1992, 151, der hierin der Theorie von E. Tov folgt, in welcher der proto-lukianische Text und der paulinische Text eine Revision des altgriechischen Textes darstellen aufgrund einer hebräischen Textform. Die Revision versuchte demnach den Text der LXX an den „proto-Masoretischen“ HT anzupassen.

Aorist anstelle des Perfekt eingesetzt und das ἐγώ verschoben (nach Koch 1986, 74). Somit kann trotz fehlender LXX-Textüberlieferungen anhand der Anlehnung an den lukianischen Text und dem Qumran-Text von 4QSam^a (als möglichem HT, welcher der Revision zugrunde lag) davon ausgegangen werden, dass Paulus hier treu seiner Vorlage gefolgt ist.

Finden wir also in diesem Punkt eine Textversion, die Paulus als Vorlage gedient haben mag und die wiederum von der vorliegenden LXX-Textform abweicht (vgl. die Diskussion über ζητοῦσιν), indem sie sich wesentlich selbstständiger an den HT anlehnt, so liegt die Vermutung nahe, die anderen Abweichungen dieses Textes könnten ebenfalls auf diese Vorlage zurückzuführen sein. Das κύριε erscheint in Anlehnung an den bei Elia sonst üblichen Vokativ in der Anrede Jahwes, um darüber hinaus dem Kontext von 1 Kön 19:10a gerecht zu werden, aus dem das Zitat entnommen wurde. Die Umstellung im ersten Teil des Zitates betont den für Paulus wichtigeren Aspekt und mit dieser Umstellung gehen die beiden Auslassungen von καί und ἐν ῥομφαίᾳ Hand in Hand, als Merkmal der rhetorischen Stilisierung und Anlehnung an den Parallelismus des HT. Eben diese genannte Anlehnung an den HT und der Deutlichmachung des Parallelismus in der griechischen Textversion bestärken die Vermutung, dass auch die zuletzt diskutierten Änderungen bereits Teil der paulinischen Vorlage waren im Sinne einer sprachlichen Verbesserung der Übersetzung.

b) Unter funktionalen Gesichtspunkten kann dieses Zitat zunächst mit [A/3] der Argumentation am Leitfaden der Zitate eingestuft werden (dies ist nur unter Hinzuziehung von Röm 11:4 und dem Übergang zwischen beiden Zitaten mit: „aber was sagt ihm die göttliche Antwort“ zu verstehen). Paulus schreitet in Röm 11:3-4 argumentativ am Leitfaden der beiden Zitate voran. Das Besondere an diesem Abschnitt ist sicherlich dies, dass Röm 11:3-4 als Gesamtes im Kontext von Röm 11:1-6 zunächst als Begründung von Vers 2 dient, bevor es anschließend auf die Zeit des Paulus ausgelegt wird und somit funktional als Schriftauslegung zu bezeichnen wäre [A/2]. Durch die Verwendung von ἐν τῷ νῦν καιρῷ wird von Paulus, an vier von fünf Stellen, das eschatologische Zeitalter der Erfüllung angezeigt, so auch hier speziell in Röm 11:5 (vgl. Moo 1996, 677)⁷⁰³.

c) Die Identifikation von Schrifttexten anhand einer Schlüsselperson innerhalb der Erzählung entspricht dem Standard der jüdischen Praxis. In rabbinischen Schriften leiten die Rabbinen eine Passage aus 1 Chronik 29:14 mit folgenden Worten ein: „es ist von David geschrieben“ (b. 'Abot 3.7)⁷⁰⁴.

5.2.22 Röm 11:4 (1 Kön 19:18)

Paulus: κατέλιπον ἑμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.

LXX: καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὄκλασαν γόνυ τῷ Βααλ
[καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ]

MT: וְהִשָּׂאתִי בְיִשְׂרָאֵל שִׁבְעַת אֲלָפִים כָּל-הַבְּרָפִים אֲשֶׁר לֹא-כָרְעוּ לְבַעַל
וְכָל-הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא-נָשַׁק לוֹ:

⁷⁰³ Vgl. das eschatologische Verständnis des Restgedankens in Qumran: 1QH VI, 6-8; 1QM XIV, 8f.

⁷⁰⁴ Auch in den Evangelien finden wir eine solche Vorgehensweise; vgl. Mk 12:26 (Lk 20:37) mit „beim Dornbusch“ meint hier die Passage, die vom brennenden Dornbusch bei Mose spricht.

a) In Röm 11:4 tritt die Tendenz, die in Vers 3 bereits aufgezeigt wurde, noch deutlicher hervor. Während sich die LXX ziemlich eng an den MT anlehnt, finden wir bei Paulus eine wesentlich selbstständigere Formulierung und zugleich eine sprachliche Verbesserung gegenüber der LXX-Übersetzung.

Stellen wir diesen oben bereits genannten Textformen noch eine weitere gegenüber, zeigt sich bereits deutlich die sprachliche Verbesserungstendenz:

LXX^{Lukianische Textversion,⁷⁰⁵}

καὶ καταλείψω⁷⁰⁶ ἐξ Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα τὰ γόνατα, ἃ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῆ Βάαλ.

Die Auslassung der einleitenden Konjunktion bei Paulus, speziell von καί, wurde bereits mehrfach besprochen⁷⁰⁷, stellt in diesem Zusammenhang jedoch eine Besonderheit dar, da generell die Frage bezüglich der Beschaffenheit der paulinischen Vorlage von 1 Kön 19:18 ungeklärt scheint. Somit kann zunächst nicht gesagt werden, wie Paulus mit dem Text seiner Vorlage umgegangen ist. Speziell für diese einleitende Konjunktion heißt dies, dass es durchaus denkbar wäre, dass die griechische Vorlage des Paulus bereits kein καί mehr enthielt⁷⁰⁸. Es kann hier also nicht einfach davon ausgegangen werden, dass Paulus, wie sonst so oft, das καί aufgrund der glättenden Einbindung des Zitates in den Kontext einfach streicht. Bestenfalls muss die Erklärung der Streichung dieser einleitenden Konjunktion an dieser Stelle offen bleiben (vgl. Stanley 1992, 152). Diese Unsicherheit lässt zu der Feststellung kommen, dass sich die Textbeschaffenheit in Röm 11:4 schwieriger erweist als zunächst angenommen werden könnte.

Das κατέλιπον tritt bei Paulus an die Stelle des καταλείψεις der LXX und des יִתְּשֵׁן des HT. Selbst die paulinische Texttradition weist an dieser Stelle unterschiedliche Lesarten auf: Der Aorist κατέλιπον wird bezeugt durch die Handschriften א, B, D, Ψ, 1881, Mehrheitstext; Did. Der Imperfekt (κατέλειπον) dagegen, der sich durch den durativen bzw. iterativen Aspekt vom Aorist und seinem punktuellen Aspekt unterscheidet, finden wir in P<Gotik>⁴⁶, A, C, F, G, L, P, 104, 1175, 1739, 2464 *al.* Als weitere Ergänzung lesen vereinzelte Manuskripte den schwachen Aorist κατέλειψα (so 81, 1506 *pc*). Die Sinnverschiebung zwischen diesen unterschiedlichen Lesarten innerhalb der paulinischen Texttradition ist sehr gering. Eine Entscheidung auf gesicherter Basis zwischen einer der

⁷⁰⁵ Diese lukianische Textform folgt den Handschriften b c₂ e₂ [in Brooke-McLean] und entspricht den Handschriften 19 127 93 des Göttinger Systems. Die einzige Abweichung findet sich in MS 93, das einen Rechtschreibfehler des Wortes ἔκα(μ)ψαν überliefert. Die Handschrift o bzw. 82 verfolgt in Vers 18 einen unabhängigen Kurs, sowohl von der mehrheitlichen Texttradition als auch von der lukianischen Textversion; siehe hierzu Brooke-McLean.

⁷⁰⁶ Die Handschrift i folgt an dieser Stelle der paulinischen Lesart, indem sie das einleitende καί weglässt und hier κατέλιπον liest. Im restlichen Verlauf des Verses folgt diese Handschrift exakt der mehrheitlichen LXX-Textüberlieferung bis zum abschließenden Verb. Hier bezeugt sie ἐκλίναν anstelle von ὠκλασαν.

⁷⁰⁷ Siehe hierzu Röm 9:13, 17, 27; 10:11; u.a.

⁷⁰⁸ Vgl. hierzu die Handschrift i, die diesbezüglich mit der paulinischen Lesart übereinstimmt.

beiden zuerst genannten Lesarten zu treffen fällt schwer⁷⁰⁹, und wird zudem besonders durch die Unsicherheit über den Wortlaut der paulinischen Vorlage noch erschwert. Sicher kann die dritte, sehr gering bezeugte Lesart als Angleichung an die LXX verstanden werden⁷¹⁰. Die Verwendung von κατέλιπον anstelle des καταλείψεις, wenn man NA²⁷ folgt, zeigt demnach eine doppelte Abänderung auf: Zum einen wurde die Person von der 2. Sgl.-Form in die 1. Sgl.-Form verändert⁷¹¹; zum anderen gebraucht Paulus hier den Aorist anstelle des Futurs⁷¹². Der Aorist findet keinerlei handschriftliche Unterstützung in der LXX-Tradition, dagegen spricht sich die komplette paulinische Tradition gegen die Futur-Form aus. Während das Futur in 1 Kön 19:18 den Jahwe-treu Gebliebenen die Verschonung vor dem vorher angekündigten Gericht zusagt, spricht Paulus davon, dass Gott eine Minderheit vor dem Abfall bewahrt hat. Durch den Gebrauch des Aorist gelingt es dem Apostel eine Analogie zu den Juden(-christen) seiner Zeit herzustellen, die Gott nicht „verstockt“, d.h. für das Evangelium unempfänglich gemacht hat. Diese Abänderung dürfte auf den Apostel selbst zurückzuführen sein, ohne dass dadurch jedoch die Zitataussage inhaltlich verändert worden wäre.

Die Hinzufügung von ἐμαυτῷ erhält die einzige handschriftliche Unterstützung aus der Vulgata, die ihrerseits *mihi* ergänzt⁷¹³. Diese Hinzufügung seitens der Vulgata kann aufgrund fehlender Textzeugnisse als Beeinflussung von Röm 11:4 verstanden werden. Im Kontext von Röm 11:5f. und der darin ausgedrückten Gnadenwahl Gottes passt die enge Verbindung dieser beiden Worte κατέλιπον ἐμαυτῷ zueinander: Gott wählt *sich* die Menschen aus. Diese Hinzufügung zur Verbform findet jedoch allein aufgrund des hebräischen Wortes **וְהִשְׁאֲרָתִי** an sich keinerlei Unterstützung⁷¹⁴, da weder der Hifil noch der Nifal von שאר eine reflexive Bedeutung einnehmen (Stanley 1992, 155). Aufgrund der fehlenden handschriftlichen Beweise – weder die lukianische Textform noch der MT unterstützen die Hinzufügung an dieser Stelle – und der engen Verbindung zwischen Verb und Reflexivpronomen kann diese Ergänzung als „paulinischer Herkunft entstammend“

⁷⁰⁹ Möglicherweise handelte es sich beim Schwanken des Tempus zwischen Aorist und Imperfekt innerhalb der paulinischen Texttradition um einen Itazismusfehler (vgl. Hoffmann und Siebenthal § 2b; BDR § 22).

⁷¹⁰ Die Angleichung erfolgte nicht in der doch recht unterschiedlichen Zeitform, da der Aorist von Röm 11:4 beibehalten wurde, vielmehr ist die Angleichung im ähnlichen Schriftbild beider Lesarten zu suchen.

⁷¹¹ Dies geschieht auf der Grundlage des MT und der lukianischen Manuskripte 19, 127, 93. Die Handschrift o weist hingegen eine Lesart der 3. Pers. Sgl. in diesem Punkt auf (Stanley 1992, 154).

⁷¹² Die Futur-Form finden wir im MT und geschlossen in der LXX-Tradition (somit auch in der lukianischen Textfamilie; lediglich die Handschrift i folgt hier der paulinischen Textform).

⁷¹³ Vgl. hierzu die textkritische Anmerkung der BHS zu 1 Kön 19:18.

⁷¹⁴ Damit zunächst gegen Koch für den hier im Blick auf κατέλιπον ἐμαυτῷ sogar eine „klare Korrektur der LXX“ (Koch 1986, 76) vorliegt. Später schreibt Koch selbst, dass die Herkunft von ἐμαυτῷ unklar ist und erklärt weiter, dass diese Ergänzung durchaus einer sachgemäßen Verdeutlichung und keiner inhaltlichen Verschiebung dient (ebd.).

interpretiert werden. Paulus drückt damit die Erwählung aus, auf die es ihm im Folgenden ankommt.

Die Auslassung von ἐν Ἰσραὴλ findet sich neben Röm 11:4 lediglich in der äthiopischen Version von 1 Kön 19:18 (Stanley 1992, 155). In diesem Punkt ist die paulinische Texttradition gänzlich vereint. Der Blick auf die jeweiligen Kontexte dieser beiden Verse liefert uns einen Grund, warum wir diese Textauslassung im paulinischen Kontext vorfinden. Im Kontext des Römerbriefes ist die Bezugnahme auf Israel an dieser Stelle problematisch, wo doch die Eingliederung der Heiden in das historische „Israel“ als Teil des göttlichen Heilsplanes dargestellt wird (vgl. Röm 9:24-26 und 11:17-24). In der LXX dagegen spielt diese Ortsangabe eine wichtige Rolle für die geographische Verdeutlichung dessen, was Gott hier sagt. Bei dieser Auslassung scheint ein paulinischer Ursprung durchaus annehmbar.

Die Schreibweise ἑπτακισχιλίους ἄνδρας statt ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν als eine Abänderung durch Paulus selbst anzusehen, entbehrt jeglicher Grundlage⁷¹⁵. Auf der anderen Seite spricht die totale Abwesenheit einer schriftlichen Alternative in 1 Kön 19:18 gegen die These von Koch, der hier behauptet, dass es sich bei dieser Abänderung um eine Anpassung an den „gewöhnlichen“ griechischen Sprachgebrauch handle (Koch 1986, 75f.). Koch weist zwar in der LXX an zahlreichen Stellen und auch in der außerbiblischen Literatur nach, dass ἑπτακισχίλιοι gewöhnlich gebraucht wird (ebd.), was jedoch zunächst nicht erklärt, warum jegliche handschriftliche Bezeugung zu 1 Kön 19:18 diesbezüglich fehlt und warum die klare Tendenz des gewöhnlichen Sprachgebrauchs in den Königsbüchern durch diese Behauptung durchbrochen wird (Stanley 1992, 155f.)⁷¹⁶. Normalerweise wird die Schreibweise χιλιάς in Kombination mit einer Zahl bevorzugt (an 54 der 60 Stellen in den Königsbüchern), wogegen χίλιοι in verallgemeinernden Schilderungen auftaucht (an 8 der 11 Stellen) (ebd. 156). Diese Beweisführung erweckt den Eindruck, dass die Lesart der LXX einzig aus der Redaktion der Königsbücher hervorgegangen sein muss, eventuell sogar gegen den gewöhnlich üblichen Sprachgebrauch – zumindest nach Koch. Dies wiederum schürt die Streitfrage von Röm 11:4. Die Sprache der paulinischen Textform reflektiert eine frühere Textform, als die gegenwärtig in der LXX vorliegende. Das ist durchaus denkbar, wenn man die Vorlage des Paulus auf die Textform von proto-L⁷¹⁷ zurückführt. Alles in allem liegt der Schluss nahe, dass Paulus diesen Satzteil aus seiner griechischen Vorlage der Königsbücher entnommen hat. Eine eigenständige Umgestaltung gegen den sonstigen Wortgebrauch innerhalb der Königsbücher halte ich für ausgeschlossen, selbst dann, wenn in den *beiden* Worten des Römerbriefes gleichzeitig eine Anlehnung an die *beiden* Worte

⁷¹⁵ An der einzigen Stelle, an der Paulus sonst auf diese Wortgruppe – entweder χιλιάς oder χίλιοι – zurückgreift, handelt es sich um eine Wortbildung von χιλιάς (vgl. 1 Kor 10:8 mit dem Wort χιλιάδες).

⁷¹⁶ So finden wir in den Königsbüchern eine klare Bevorzugung von χιλιάς mit 60 Vorkommen gegenüber deren 11 bei χίλιοι.

⁷¹⁷ Vgl. die Diskussion im Anschluss an die Behandlung der Abweichungen.

aus dem MT deutlich wird. Die LXX bezeugt an dieser Stelle deren *drei*. Wenn wir in proto-L eine hebraisierende Rezension der LXX aufgrund des proto-MT sehen, dann würde diese „Zwei-Wort-Form“ sicherlich ihren Teil dazu beitragen, dem HT ein Stück näher zu kommen.

Eine weitere Veränderung innerhalb der Textformen von LXX zu Paulus ist der Ersatz des πάντα γόνατα, ἃ οὐκ ὠκλασαν durch das wesentlich verkürzte οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν. Drei Abänderungen werden darin deutlich: 1. die Eliminierung von πάντα [τὰ bei der lukianischen Textversion vorhanden] γόνατα; 2. die Umwandlung des Relativpronomens ἃ (in Modifikation zu γόνατα) in οἵτινες (das nach der Auslassung des vorangehenden Satzteiles nun ἄνδρας näher bestimmt); und 3. der Gebrauch von ἔκαμψαν anstelle des ὠκλασαν (Stanley 1992, 156). Wenngleich die Syntax der LXX eher ungeschickt klingt, so kann zunächst kein zwingender Grund für die 3. Abänderung gefunden werden. Koch führt an, dass die Verbindung von ὀκλάζειν mit γόνυ nur hier begegnet und nicht der normalen Wortbedeutung von ὀκλάζειν entspricht, das meist absolut gebraucht wird. „Dagegen ist κάμπτειν γόνυ eine völlig unanstößige und feststehende Wendung“ (Koch 1986, 76). Für Koch hat auch die sprachliche Härte der ersten Wortverbindung zu der Änderung in den lukianischen MSS geführt (ebd.). Stanley widerlegt diese „unanstößige und feststehende Wendung“ damit, dass die Übersetzung von כרע im Qal allein durch 18 verschiedene Wörter wiedergegeben wird, auch wenn dabei das Wort κάμπτειν in Verbindung mit dem „Knie“ am häufigsten vorkommt (7 der 14 Vorkommen) (Stanley 1992, 156f.). Selbst wenn der Grund für eine Abänderung zunächst nicht schlüssig nachzuweisen ist, so findet die paulinische Textform Unterstützung durch die lukianischen Manuskripte 19, 127, 93⁷¹⁸ sowie die Minuskeln x und y [nach Brooke-McLean]. Die Nähe zum MT geht durch diese Umgestaltung bzw. Auslassung verloren. Beide Lesarten werden durch die unterschiedlichen Handschriften unterstützt. Im Blick auf die nachfolgende Analyse der Textvorlagen und ihrer Beziehungen und Abhängigkeiten zueinander wird deutlich, dass Paulus vermutlich auf einen Text zurückgegriffen hat, der älter war als die LXX-Version bzw. der selbst wiederum auf einen älteren Text zurückgeht (proto-MT). Um diese Umgestaltung auf Paulus selbst zurückführen zu können, fehlen sämtliche Gründe, die ein solch motiviertes Vorgehen rechtfertigen würden, zumal κάμπτειν bei Paulus selbst nur in Zitaten vorkommt, während ὀκλάζειν im NT völlig fremd ist. Die Auslassung von πάντα γόνατα, das wiederum keinerlei handschriftliche Unterstützung durch die LXX-Texttradition erhält, wird von Koch damit erklärt, dass diese Apposition „nicht sonderlich geschickt“ klingt und aufgrund dieser sprachlichen „Unzulänglichkeit“ eliminiert wurde (Koch 1986, 75). Ob diese These hier zutrifft, bleibt sicherlich hinter der speziellen Vorgehensweise des Übersetzers verborgen, je nach persönlichem Interesse bzw. Zielrichtung seiner Übersetzung folgt er wörtlich der hebräischen Vorlage, oder aber er gibt den Inhalt treffend genau wieder, in einer Sprache,

⁷¹⁸ Die Handschrift o folgt an diesem Punkt der mehrheitlichen Textüberlieferung.

die mehr umgangssprachlicher Art und Weise ist. Die Umwandlung des Relativpronomens hängt in erster Linie mit dieser Auslassung zusammen. Da es handschriftliche Beweise für eine vermutlich frühere Textform als die der LXX gibt und diese aller Wahrscheinlichkeit nach die Grundlage für die paulinische Vorlage bildete bzw. sogar selbst die Vorlage war, muss an dieser Stelle die Klärung dieser Abänderungen offen gelassen werden.

Abschließend soll hier die letzte Änderung betrachtet werden, nämlich die Ersetzung des maskulinen und damit kongruenten Artikels τῷ durch den femininen τῆ vor Βάαλ. Die Verwendung des femininen Artikels vor dem maskulinen Nomen bei diesem Götzennamen geht zurück auf die jüdische Praxis. Hier wurde der Name Baal durch בּוֹשֶׁת (= Schande; griechisch: ἡ αἰσχύνη) oder עֲבוֹדָה זָרָה (= fremde Verehrung im Sinne von Fremdkult) ersetzt, in Anlehnung an die Vermeidung der Aussprache des göttlichen Namens beim Lesen des biblischen Textes (vgl. Stanley 1992, 157)⁷¹⁹. Wenngleich der Ursprung dieser Lesart im Unklaren bleibt, so finden wir doch eine breitere Unterstützung des femininen Artikels in der LXX-Texttradition. Der Wortlaut von Röm 11:4⁷²⁰ zeigt demnach, dass auch im christlichen Umfeld (bestehend aus Juden- und Heidenchristen) diese jüdische Praxis bekannt war. Die lukianische Textfamilie bezeugt an dieser Stelle τῆ und bestätigt so die Annahme, dass sowohl L als auch Paulus selbst auf eine gleiche Vorlage zurückgehen. Dies untermauert die Sicht, dass Paulus hier nicht selbstverantwortlich in den Wortlaut eingegriffen hat. In diesem Zuge von einer Verbesserung der griechischen Ausdrucksweise zu sprechen (so Stanley 1992, 158), empfinde ich als unpassend. Auf der anderen Seite erscheint eine paulinische Abänderung dieses Wortes, auf der Grundlage der jüdischen Praxis, in einem christlichen Schreiben als höchst zweifelhaft, wobei diese Möglichkeit sicherlich nicht gänzlich auszuschließen ist, da unterschiedliche Textzeugen vorliegen. Nichts spricht dafür, dass Paulus hier selbst aktiv seine Vorlage abgeändert hat.

Paulus folgt mit Röm 11:4 der Elia-Erzählung und lässt auf Vers 3 nun die göttliche Antwort folgen. Wie wir bereits in Röm 10:20 und 21 sehen konnten, ist auch hier die relativ enge Verbindung der beiden Verse zu beachten. Paulus zitierte mit Sicherheit sowohl 1 Kön 19:10 als auch jetzt Vers 18 aus dem gleichen Manuskript. Diese Annahme findet textliche Unterstützung durch eine breite Übereinstimmung zwischen Paulus und drei lukianischen

⁷¹⁹ Koch unterstützt diese These, indem er auf A. Dillmann und seinen Artikel: „Über Baal mit dem weiblichen Artikel (ἡ Βάαλ)“ (Dillmann 1881, 601-620) verweist. Aus dieser Praxis sei die Femininform auch in die HSS 19 52 82 92 93 106 107 108 120 127 130 134 314 372 und 554 der LXX eingedrungen (Koch 1986, 75). Dieselbe Praxis finden wir auch bei Aquila, Symmachus, Theodotion und dem Targum (vgl. hierzu Str-B 3:228). Vgl. hierzu auch Bruce 1986, 210 und den Kommentar von Haacker 1999, 222, die sich beide auf die jüdische Praxis berufen und von dort aus erklären, wie dieser feminine Artikel in die HSS der LXX eingedrungen ist.

⁷²⁰ Die gesamte paulinische Texttradition steht in diesem Punkt geschlossen hinter der Lesart ἡ Βάαλ (vgl. NA²⁷).

Manuskripten⁷²¹, die bereits in Röm 11:3 mit dem Text des Römerbriefes in Verbindung gebracht wurden. Die Beziehung zwischen Röm 11:4, der lukianischen Textform (kurz: L) und der LXX (im Sinne der mehrheitlichen LXX-Textform) herzustellen, ist sicherlich keine leichte Aufgabe, soll aber trotzdem in Angriff genommen werden:

1. Der lukianische Text weicht in einigen Fällen von Röm 11:4 ab, was es unwahrscheinlich macht, dass die paulinische Textform von 1 Kön 19:18 die lukianische Tradition bedingt bzw. beeinflusst hätte. Die Möglichkeit, dass beide (Paulus und die MSS 19, 127, 93) für sich den Text der LXX revidiert haben, ist ebenso auszuschließen⁷²². „It must be presumed therefore that the Pauline and ‘Lucianic’ texts offer independent testimony to a common earlier tradition, at least at the points in question“ (Stanley 1992, 153).

→ L ≠ Paulus und deshalb hat Paulus L nicht beeinflusst;

→ durch Gemeinsamkeiten zwischen Paulus und L gegen die LXX, kann eine Änderung der LXX unabhängig voneinander ausgeschlossen werden;

→ demzufolge muss in diesen Punkten eine gemeinsame Quelle (X) für L und Paulus vorliegen, die sich von der LXX unterscheidet.

2. Der lukianische Text enthält in seiner oben abgedruckten Textform klare Verbindungen zur LXX durch den z.T. identischen Wortlaut, gegen die Textbezeugung von Röm 11:4. Welche Texttradition von welcher abhängig ist (ob LXX von L oder umgekehrt), muss noch geklärt werden.

→ L = LXX gegen Paulus (dabei bleibt die Abhängigkeit zwischen L und LXX zunächst ungeklärt).

3. Durch die Beziehungen zwischen Röm 11:4 und dem mehrheitlichen Text der LXX-Tradition kann argumentiert werden, dass der paulinische Text eine Revision darstellt, welche die griechische Sprache der, eng an den HT orientierten, an semitischen Idiomen festhaltenden LXX verbessern wollte⁷²³. Der paulinische Text

⁷²¹ In Röm 11:4 stimmen die MSS 19, 127, 93 = L (im Folgenden) mit Paulus in drei Punkten überein: die Verbform zu Beginn des Zitates wurde der ersten Person Sgl. angepasst gegen die LXX in Übereinstimmung mit Paulus; wie bei Paulus ersetzt auch bei L das ἑκα(μ)ψαν das ὠκλασαν der LXX; ebenso stimmen im Gebrauch des femininen Artikels für das maskuline Wort Βάαλ Paulus und L überein.

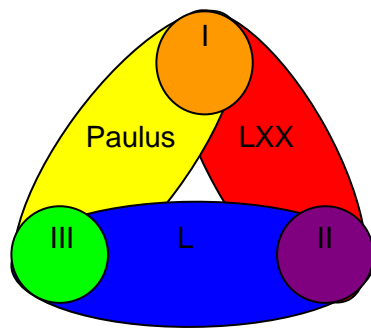
⁷²² Lediglich die Anpassung in die erste Person Singular des ersten Verbs innerhalb des Zitates würde eine solche „Korrektur“ der LXX zugunsten des MT in beiden Textformen unabhängig voneinander unterstützen können. Vielleicht könnte der feminine Artikel als Qetib und Kere-Schreibweise (vgl. hierzu die Theorie von Haacker 1999, 222) ebenso unabhängig voneinander entstanden sein, aber die gemeinsame Form von ἑκαμψαν anstelle des ὠκλασαν ist bei einer unabhängig voneinander durchgeführten Revision der LXX nicht erklärbar, weder durch die LXX noch durch den HT.

⁷²³ So argumentiert Koch, indem er πάντα γόνατα als eine erhebliche sprachliche Unzulänglichkeit einstuft, die als Apposition zu ἑπτα χιλιάδας ἀνδρῶν nicht sonderlich geschickt wirkt und durch die Fortsetzung mit ἃ οὐκ ὠκλασαν γόνου „unzureichend formuliert ist“ (Koch 1986, 75). Diese Anstöße seien in Röm 11:4 durch die Auslassung von πάντα γόνατα und den direkten Anschluss von οὐκ ἑκαμψαν γόνου durch οἵτινες beseitigt. Eine weitere klare Verbesserung der griechischen Ausdrucksweise stellt für Koch die Umänderung von ὠκλασαν γόνου in ἑκαμψαν γόνου dar (vgl. hierzu Koch 1986, 75).

sollte demnach eine Verbesserung des zum Teil „äußerst ungeschickten Übersetzungsgriechisch“ (Koch 1986, 76) sein. Der lukianische Text würde demnach einen Rest einer früheren Revision des gleichen griechischen Textes repräsentieren in der Schnittstelle zu Paulus. Diese frühere Revision könnte sich an dem Text der „proto-Masoretischen“ Hebräischen Vorlage (bzw. eines „palästinischen“ HT) orientiert haben. Die mehrheitliche LXX-Lesart wäre, nach Stanley, in diesem Fall selbst wiederum eine kleine Revision des lukianischen Textes (Stanley 1992, 153f.)⁷²⁴; wobei ich eher davon ausgehen würde, dass L sich bei der Revision an die LXX angelehnt hat, in den Punkten wo beide miteinander übereinstimmen.

- Paulus stimmt mit der LXX überein, im Sinne einer Revision des ungeschickten Übersetzungsgriechisch;
- L spiegelt diese frühere Revision in der Schnittstelle zu Paulus wieder;
- diese Revision war angelehnt an den proto-MT bzw. unter Bezugnahme der LXX;
- LXX als kleine Revision von L.

Wie auch immer man die textlichen Beziehungen von Römerbrief, LXX und L zueinander nun erklären mag, so sollten Abweichungen von der mehrheitlichen Lesart der LXX in Röm 11:4 nur dann Paulus selbst zugeschrieben werden, wenn dieser neue Wortlaut nicht zurückverfolgt werden kann auf den Gebrauch einer anderen, minderheitlichen Texttradition. Die Beziehung dieser drei Textformen untereinander ergibt ein interessante Bild im Blick auf ihre Schnittstellen. Graphisch dargestellt sieht dies wie folgt aus:



Schnittfläche I = „Revision“ der LXX durch Paulus

Schnittfläche II = Übereinstimmung zwischen LXX und L

Schnittfläche III = Übereinstimmung zwischen Paulus und L in Form einer gemeinsamen Quelle (proto-L)

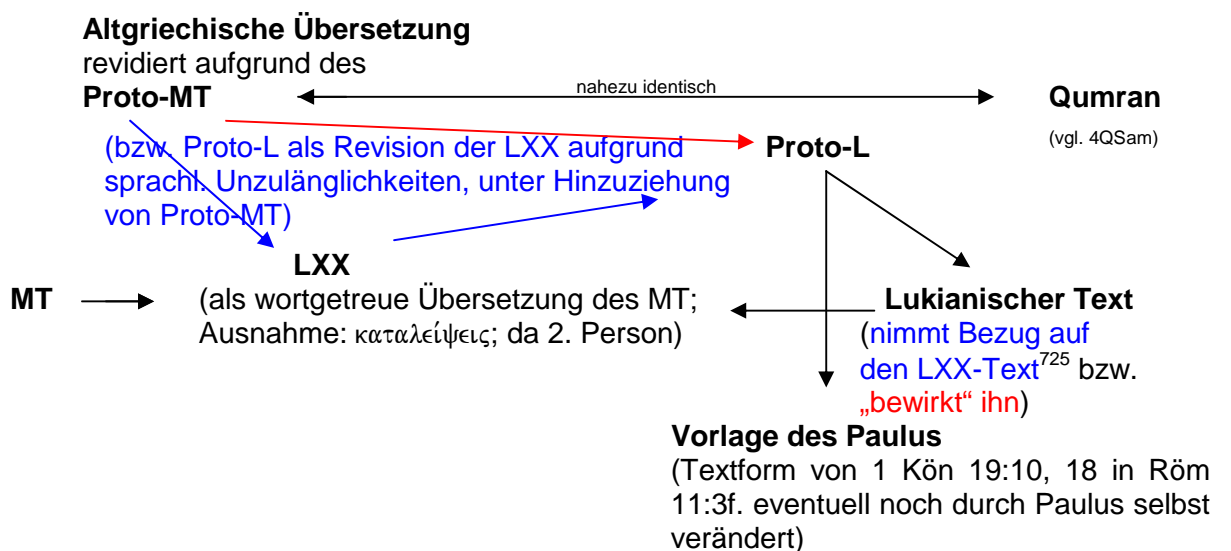
Bislang haben wir festgestellt, dass sich die LXX und der lukianische Text doch recht ähnlich sind im Vergleich zum verkürzten Text des Römerbriefes. Welcher Text dabei von wem abgeleitet wurde, ist zunächst noch offen. Weiter weist der Text des Römerbriefes eine Verbesserung der griechischen Ausdrucksweise im Vergleich zur LXX auf. Unwahrschein-

A. 89). Weiter erkennt Koch in der Einsetzung von ἑπτακισχιλίουσ ἀνδρασ anstelle von ἑπτα χιλιάδας ἀνδρῶν eine Anpassung an den gewöhnlichen, griechischen Sprachgebrauch (vgl. hierzu Koch 1986, 76 A. 90).

⁷²⁴ Der Einsatz von καταλείψεις für κατέλιπον/κατέλειπον und ὠκλασαν für ἔκαμψαν in der LXX wären Kennzeichen dieser Revision. Der Gebrauch des maskulinen Artikels vor Βάαλ würde ganz logische, grammatische Gründe aufweisen, da die feminine Bedeutung in Vergessenheit geraten war.

lich dabei ist zum einen, dass sowohl L als auch der Text des Römerbriefes in ihren „Korrekturen“, die sie gemeinsam gegenüber der LXX aufweisen können, unabhängig voneinander vorgegangen sind; und zum anderen, dass der paulinische Text dabei L beeinflusst haben könnte, bzw. dass L und Paulus beide aufgrund der LXX diese Revision vorgenommen haben sollen. Die Textform des Paulus hängt demnach mit der lukianischen Textform zusammen, wobei die Vermutung erhoben werden muss, dass beide auf eine gemeinsame Vorlage – abweichend von der LXX – zurückgegriffen haben. L orientierte sich durch zahlreiche Übereinstimmungen dabei mehr an der LXX denn Paulus. Somit kann L in gewissem Sinne durch die LXX bedingt sein; andererseits besteht die Möglichkeit, dass sich die LXX verstärkt an L angelehnt hat, je nach Abhängigkeitsverhältnis. Dies muss letztlich offen bleiben.

Zur verdeutlichenden Zusammenfassung soll die folgende Skizze dienen:



Die Gesamtdarstellung dieser Zitiertechnik von Paulus auf der Grundlage von 1 Kön 19:10 und 18 in Röm 11:3 und 4 erweist sich als äußerst spekulativ. Da sich der Wortlaut der LXX in beiden Zitaten sehr eng an den HT anlehnt, können wir nicht immer feststellen, ob Paulus diese enge Bindung selbstständig aufgelöst hat, oder ob er seiner Vorlage treu folgte, die bereits selbst wesentlich selbstständiger gegenüber dem HT in Erscheinung trat. Die dargestellte Vorlagenanalyse zeigt, wie komplex diese Beurteilung ist. Sicher ist zum einen, dass Paulus, wie bereits erwähnt und in der vorausgegangenen Diskussion in Erwägung gebracht, oft mit der lukianischen Textform übereinstimmt, und sicher ist außerdem, dass der paulinische Text wesentlich freier, vielleicht sogar umgangssprachlicher bzw. in einem gewöhnlicheren Griechisch den hebräischen Text wiedergibt als die LXX, was entweder auf

⁷²⁵ Kurze Erklärung: Wenn die blaue Pfeilrichtung zutrifft, dann nimmt L „nur“ Bezug auf die LXX; wenn dagegen die rote Pfeilrichtung stimmt, dann stellt die LXX eine Revision von L dar unter Bezugnahme auf den MT.

eine Rezension der LXX hinweist, aus der Paulus zitiert hat, oder aber eine Textform vor und *unabhängig von* der LXX darstellte.

b) Funktional ergibt sich das gleiche Bild wie unter Röm 11:3 dargestellt.

c) Auf die Übereinstimmung mit der jüdischen Praxis wurde bereits im Blick auf den femininen Artikel vor Βάαλ hingewiesen.

5.2.23 Röm 11:8 (Dtn 29:3; Jes 29:10)

Paulus: ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

LXX^{Dtn 29:3}: καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης

LXX^{Jes 29:10}: [ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος]
πνεύματι κατανύξεως
[καὶ καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν οἱ ὀρώντες τὰ κρυπτά]

a) Dieses Mischzitat in Röm 11:8 besteht aus einem Zitat aus Dtn 29:3, in das ein kurzes Stück aus Jes 29:10 integriert wurde⁷²⁶.

Die Auslassung der einleitenden Konjunktion καί ist typisch für die paulinische Zitierpraxis. Sie wurde bereits mehrfach diskutiert und soll an dieser Stelle nicht noch einmal aufgegriffen werden.

Der Wechsel der verneinenden Form vom Hauptsatz in den Nebensatz, von οὐκ zu μή . . . μή, findet keinerlei Unterstützung durch die Manuskripte der LXX. Dies lässt darauf schließen, dass Paulus hier nicht seiner Vorlage gefolgt ist. Wenngleich es sich bei dieser Umgestaltung um eine kleine Wortänderung handelt, so ist der Effekt, der dadurch ausgelöst wird, beträchtlich. Wird im Kontext von Dtn 29 das Unverständnis von Israel dadurch beschrieben, dass Jahwe bis dahin nicht gewillt war, die geistige Blindheit von seinem Volk zu nehmen, so überträgt Paulus in Röm 11:8 diese andauernde Verstockung Israels aus der „damaligen (fiktiven) Situation zu Beginn der Landnahme“ (Koch 1986, 171) auf seine eigene Gegenwart. Der Apostel interpretiert die gegenwärtige „Härte“ von Israel gegenüber dem christlichen Evangelium als Teil des göttlichen Planes. Gott verstockt sein Volk für eine gewisse Zeit, um dadurch den Heiden die Möglichkeit der Teilnahme zu

⁷²⁶ Dies wird von J. Ross Wagner dadurch begründet, dass die größere wörtliche Bezugnahme von Röm 11:8 auf Dtn 29:3 zurückgeht. Die einzige explizite Bezugnahme auf Jes 29:10 finden wir in den Worten πνεῦμα κατανύξεως (Wagner 2002, 242f.). Dabei stellt Wagner heraus, dass die Brücke zwischen diesen beiden Texten wohl in der Stelle aus Jes 6:9-10 liegt (so bereits Calvin lange Zeit vor ihm, der Röm 11:8 auf Jes 6:9 und 29:10 zurückführt). Obwohl Paulus nirgends Jes 6:9-10 explizit zitiert, dient ihm diese Stelle „as a strategic hermeneutical hub with important verbal and conceptual connections to both Deuteronomy 29:4 and Isaiah 29:10“ (Wagner 2002, 244). Grundlage des Zitates aus dem Römerbrief ist die Verstockungsaussage Dtn 29:3, als Teil der deuteronomistischen Mahn- und Bußpredigt von Dtn 29 (vgl. v. Rad 1964, 127-130). Der aus Jes 29:10 übernommene Begriff πνεῦμα κατανύξεως ist dort ebenfalls Teil einer Verstockungsaussage. Somit liegt mit Jes 29:10 die Verwendung einer sachlich und sprachlich eng verwandten Schriftstelle vor (vgl. Koch 1986, 171). Dtn 29:3 und Jes 29:10 werden sprachlich durch das Wort ὀφθαλμός verbunden sowie durch die analoge Satzstruktur zu Beginn der jeweiligen Stelle.

gewähren, im Glauben an Jesus Christus umzukehren hin zu Gott (vgl. Röm 11:11). „The quotation in Rom 11.8 (in its Pauline wording) is wholly consistent with this understanding of God’s activity in history“ (Stanley 1992, 159). Diese Idee der göttlichen Verstockung, was durch das Zitat aus Dtn 29:3 in Röm 11:8 ausgedrückt wird, wurde nicht allein durch den Apostel geprägt, sondern kursierte bereits in frühchristlichen Kreisen⁷²⁷. Die Bezugnahme speziell auf Dtn 29:3 kann dort allerdings nicht nachgewiesen werden⁷²⁸. Die Übereinstimmung mit dem Kontext des Römerbriefes führt diese Änderung der Verneinung aller Wahrscheinlichkeit nach auf Paulus zurück, zumal jegliche handschriftliche Unterstützung für diese Wandlung seitens der LXX-Texttradition fehlt. In der Analyse der folgenden Änderungen muss diese Behauptung aber noch genauer untersucht werden.

Die Verwendung des Personalpronomens αὐτοῖς anstelle von ὑμῖν ist im paulinischen Kontext erforderlich, jedoch fehlt am Platz in Dtn 29 (so Stanley 1992, 159). Als Begründung führt Stanley in Anlehnung an Koch (1986, 111) an, dass die Bezugnahme auf Israel bei Paulus in Röm 11:1-12 überall in der dritten Person erfolgt, hingegen adressiere der Apostel das ὑμεῖς in Vers 13 an die Heiden. Die Texttradition ist sowohl für die LXX als auch für den Römerbrief einheitlich überliefert. Somit kann es als gesichert gelten, dass Paulus hier selbst diese formale Änderung durchgeführt hat (Stanley 1992, 160).

Bei der Betrachtung des αὐτοῖς fällt weiter auf, dass es sich in Röm 11:8 in einer vorgezogenen Stellung befindet. Diese ungewöhnliche Stellung⁷²⁹ führt Koch auf Jes 29:10a zurück⁷³⁰. Zusätzlich ergibt sich ein betont enger Bezug zu Röm 11:7 und dem darin genannten οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν. Diese kontextliche Betrachtung rechtfertigt auch die Umänderung des Personalpronomens in die unpersönlichere 3. Pers. Der Leser des Briefes, der sich selbst als ἡ ἐκλογή ansehen kann (vgl. Röm 8:33; 11:7), wird durch den Gebrauch der 3. Pers. Pl. nicht direkt angesprochen. Aufgrund sonstiger mangelnder Erklärungsversuche scheint mir, dass Paulus bezüglich der Satzstellung von αὐτοῖς auf die syntaktische Stellung von Jes 29:10 zurückgegriffen hat. Die Vermutung der gemeinsamen

⁷²⁷ Dieses Thema der Verstockung Israels wird in der frühchristlichen Apologetik oft verwandt, was zahlreiche Stellen belegen. So wird in Mt 13:13-15; Mk 4:12; Lk 8:10 Bezug genommen auf Jes 6:9-10; weiter auch in Joh 12:40 und Apg 28:16. Eine Anspielung auf Jer 5:21 finden wir in Mk 8:18 und Hab 1:5 wird in Apg 13:40f. zitiert. Obwohl nirgends explizit im NT erwähnt, ist auch Hes 12:2 eine weitere brauchbare Stelle in diesem Zusammenhang der Verstockung Israels.

⁷²⁸ Das hat B. Lindars dazu veranlasst, eine Schlussfolgerung daraus zu ziehen, dass diese Stelle aus Dtn sowie alle weiteren Texte in Röm 9-11, welche die Verstockung Israels gegenüber dem Evangelium enthalten, ursprünglich auf Paulus selbst zurückgehen (Lindars 1961, 164-167, 242); vgl. dazu die Sicht Wagners, der sowohl Dtn 29:3 als auch Jes 29:10 auf Jes 6:9-10 zurückführt.

⁷²⁹ Vgl. hierzu BDR § 472, der die gewöhnliche Abfolge mit Prädikat – Subjekt – Objekt bezeichnet. In Röm 11:8 finden wir das Objekt vorgezogen zwischen Prädikat und Subjekt.

⁷³⁰ Ein Vergleich von Röm 11:8 mit Dtn 29:3 auf der einen Seite und Jes 29:10 auf der anderen, zeigt für Jes 29:10a die gleiche Satzstellung wie sie in Röm 11:8 vorliegt. In Jes 29:10a folgt das Objekt ebenfalls dem Prädikat noch vor dem Subjekt.

syntaktischen Stellung von Röm 11:8 zu Jes 29:10 muss eine nähere Einbeziehung der Jesaja-Stelle im Zusammenhang des Zitierens zur Folge haben⁷³¹:

| | | |
|---|--|--|
| <p>Dtn 29:3 καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης</p> | <p>Röm 11:8 ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανούξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.</p> | <p>Jes 29:10 ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανούξεως καὶ καμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν οἱ ὀρώντες τὰ κρυπτά ⁷³²</p> |
|---|--|--|

Die Stellung des Personalpronomens sowie dessen Abänderung in die 3. Person, verweisen, ebenso wie die bereits zuvor diskutierte Verwendung des μὴ anstelle des οὐκ auf eine paulinische Abänderung des Zitates. Dabei bedingt die Bezugnahme auf Jes 29:10 die Voranstellung des Pronomens und der Kontext von Röm 11:1-12 die Verwendung des αὐτοῖς.

Die Auslassung von κύριος hat inhaltlich sicherlich wenig Bedeutung, obgleich die textlichen Zeugnisse sowohl von Dtn 29:3 als auch von Jes 29:10 dieses Wort beinhalten. Eine Anlehnung an den MT durch Paulus ist unwahrscheinlich im Blick auf die Auslassung von κύριος generell⁷³³, nicht jedoch im Blick auf die doppelte Verwendung der Gottesbezeichnung in Dtn 29:3. In Angleichung an den HT (hier nur הַיְהוָה) verwendet Paulus auch in Röm 11:8 nur eine Bezeichnung für Gott und entscheidet sich analog zu der Verwendung in Röm 11:2 (οὐκ ἀπίσαστο ὁ θεὸς κτλ.), der diesen Abschnitt einleitet, für ὁ θεός. Die Erklärung, dass Paulus hier ein mögliches Missverständnis von κύριος im Sinne von Χριστός vermeiden wollte (so Koch 1986, 87 und 121), halte ich an dieser Stelle für weniger überzeugend, da κύριος bei Paulus sowohl für Gott als auch für Christus (vgl. Röm 10:13

⁷³¹ **Fett** bzw. *kursiv* sind die Übereinstimmungen zwischen zwei der drei Verse; unterstrichen sind die Gemeinsamkeiten zwischen allen drei Textstellen.

⁷³² Durch diese Gegenüberstellung wird für Röm 11:8 eine gewisse Anlehnung an Jes 29:10a deutlich (vgl. die Stellung von αὐτοῖς; die Übernahme von πνεῦμα κατανούξεως in den Text von Röm 11:8 und die Verwendung von ὀφθαλμοὺς in allen drei Stellen). Wobei sich ἔδωκεν und ὁ θεός klar für die Anlehnung an Dtn 29:3 aussprechen, ebenso wie der Dativ von αὐτοῖς.

⁷³³ Das Tetragramm, das dort zu finden ist, wird normalerweise mit κύριος wiedergegeben.

und besonders Röm 14:11) verwendet wird⁷³⁴. Nichtsdestotrotz bleibt klar festzuhalten, dass Paulus an keiner Stelle κύριος ὁ θεός zusammen gebraucht. Um den Bezug zu Röm 11:2 herzustellen und um jedes Missverständnis bzw. jede Doppeldeutigkeit von vornherein auszuschließen, verwendet Paulus in Röm 11:8 ὁ θεός.

Was letztlich aus dem Zitat von Dtn 29:3 ein Mischzitat macht, ist die Einbindung von πνεῦμα⁷³⁵ κατανώξεως in Röm 11:8. Anstelle von verneintem καρδίαν εἰδέναι (Dtn 29:3) finden wir diese Worte aus Jes 29:10. Die Einbindung dieser Worte hängt mit der Umwandlung der Negation eng zusammen⁷³⁶. Durch diese Einbindung verschärft Paulus die Verstockungsaussage des Zitates, was voll und ganz der paulinischen Zitierabsicht in diesem Kontext von Röm 11:7-10 entspricht (Koch 1986, 171). Der Apostel lässt durch diese Eingliederung das „Herz . . . , das verständig wäre“ (Dtn 29:3, Lut) weg und ersetzt es durch den „Geist der Betäubung“ (Röm 11:8, Lut). Der gemeinsame Inhalt der göttlichen Verstockung Israels und die Übereinstimmung innerhalb der Satzstruktur⁷³⁷ berechtigen zu einer Verbindung dieser beiden Schrifttexte. „In place of the anticipated καρδίαν τοῦ μὴ εἰδέναι, he substitutes the similar but less definite phrase πνεῦμα κατανώξεως from Isa 29.10“ (Stanley 1992, 161). Eine bereits vorpaulinisch christliche Verbindung dieser beiden Zitate ist im Blick auf die vielfache Bezugnahme der Verstockung Israels in der frühchristlichen Apologetik nicht gänzlich auszuschließen⁷³⁸. Die fehlenden textlichen Hinweise für eine solche Kombination machen jedoch paulinischen Ursprung wahrscheinlich.

Bedingt durch diese Einbindung ergeben sich zwei weitere Veränderungen. Zum einen fällt das καί vor ὀφθαλμούς aus. Hierzu fehlt, wie bereits in der vorangegangenen Diskussion, jede handschriftliche Unterstützung durch die LXX und dürfte deshalb unmittelbar im Zusammenhang der Kombination dieser beiden Schriftstellen ausgelassen worden sein.

Zum anderen ist hier die Erweiterung der negierten Einzelaussagen (βλέπειν, ἀκούειν) durch die Einfügung von τοῦ jeweils vor den beiden Infinitiven zu nennen, was aus diesen

⁷³⁴ Vgl. hierzu die Anmerkung unter Röm 9:27f.

⁷³⁵ Die handschriftliche Überlieferung an diesem Punkt weicht innerhalb der LXX-Tradition ab. Die meisten HSS lesen πνεύματι (A Q B V *et al.*). Anstelle des Dativs lesen S 93 301 309 538 Or Wirc Spec den Akkusativ πνεῦμα in Übereinstimmung mit Röm 11:8 und den späteren Versionen von Aquila, Symmachus und Theodotion (Stanley 1992, 161). Die Verwendung des Akkusativs in Bezug auf ποτίζειν (Jes 29:10) stellt eine grammatische Verbesserung dar (vgl. Koch 1986, 170 A. 48) und kann somit unabhängig von einer paulinischen Beeinflussung in die LXX-Tradition Einlass gefunden haben. Eine Veränderung durch Paulus kann an dieser Stelle somit nicht als gesichert gelten.

⁷³⁶ „Die Verwendung des negativen Begriffs πνεῦμα κατανώξεως hat die Aufhebung der Negation am Zitatbeginn (οὐκ ἔδεωκεν) und die Negierung der Einzelaussagen in der zweiten Zithälfte (βλέπειν, ἀκούειν) zur Folge“ (Koch 1986, 171).

⁷³⁷ Vgl. die Übereinstimmung im Wort ὀφθαλμούς sowohl in Dtn 29:3 als auch in Jes 29:10. Zur engen Bindung des Zitateiles aus Jes 29:10 an ὀφθαλμούς vgl. Stanley (1992, 161), für den die inwendige Verstockung des Herzens gegenüber den Sinnesorganen eine unapaulinische Zielsetzung darstellt und dabei auf die Auslassung von ὑπὸ θεοῦ in Gal 3:13 verweist.

⁷³⁸ Siehe dazu die Diskussion über den Gebrauch der Negationen weiter oben.

ein Verbalsubstantiv werden lässt⁷³⁹. Zur Zeit des Paulus war dies gängige Praxis⁷⁴⁰. Von der Texttradition der LXX bezeugt lediglich das Manuskript A den Gebrauch eines Artikels und das wiederum nur vor βλέπειν. Auf der anderen Seite ist die paulinische Tradition einstimmig überliefert. Aus dieser Blickrichtung erscheinen die Erweiterungen der beiden Artikel in Röm 11:8 weniger als Zufall denn als paulinische Anpassung an die Einbindung von Jes 29:10. In Röm 11:10 finden wir die identische Konstruktion von τοῦ μὴ βλέπειν, was die paulinische Abänderung wahrscheinlicher werden lässt in wahrscheinlicher Grund für die paulinische Abänderung in diesem Zitat darstellt (Stanley 1992, 162)⁷⁴¹. Die Tatsache der gegenseitigen Beeinflussung von Röm 11:8 und 11:9f. setzt voraus, dass Paulus nicht ad-hoc diktiert hat, sondern wohlüberlegt die Formulierung durchdacht und angeordnet hat. Nur so kann die Beeinflussung eines nachfolgenden Verses hier verstanden werden. Da Röm 11:8-10 jedoch eine Zitatkatene darstellt, kann mit ziemlicher Sicherheit davon ausgegangen werden, dass Paulus beide Schriftstellen gemeinsam vorliegen hatte.

Zuletzt muss die Verwendung von σήμερον anstelle von ταύτης betrachtet werden. Die in diesem Zusammenhang stehende Voranstellung von σήμερον schließt eine speziell paulinische Handhabung an dieser Stelle aus. Die Formulierung ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας stellt eine stereotype Form dar, die an vielen Stellen innerhalb der LXX zu finden ist⁷⁴². Das Wort σήμερον findet sich bei Paulus sonst nur noch in 2 Kor 3:14 und 15, allerdings nirgends in dieser Wortkonstellation. Beide handschriftlichen Texttraditionen sind an dieser Stelle jeweils einstimmig überliefert. Ein zwingender Grund für eine paulinische Abänderung dieser Worte kann nicht gefunden werden. Lediglich die Betonung der gegenwärtig „*heutigen*“ Situation, inklusive dem Kommen des Evangeliums durch Christus, zur Unterscheidung der weniger betonten Formulierung von „bis auf *diesen* Tag“ kann hier genannt werden. Die zahlreichen Vorkommen dieser ersten Formulierung in der LXX und die geringe Verwendung von σήμερον bei Paulus sonst, ermöglichen es allerdings nicht, die Herkunft dieser Abänderung gesichert Paulus zuzuschreiben.

Zusammenfassend zu dieser Textanalyse kann festgehalten werden, dass Paulus die Verbindung dieser beiden Stellen zu einem Mischzitat selbst vorgenommen hat. Keinerlei Texthinweise können genannt werden, die für ein frühchristliches Florilegium sprechen würden. Die mit dieser Verbindung einhergehende Ersetzung eines Zitatteils

⁷³⁹ Der Artikel unterstreicht die nominale Seite des Infinitivs (vgl. Hoffmann und Siebenthal § 223), wobei der Kasus durch den vorangestellten Artikel angegeben wird, der Infinitiv bleibt dabei unverändert. Dabei steht der Artikel des Infinitivs bei einer Apposition zu einem Nomen (§ 224b) immer im Kasus des Bezugswortes (§ 260h).

⁷⁴⁰ Vgl. BDR § 400(7).

⁷⁴¹ Der Einfluss von Röm 11:9-10 könnte durchaus als wechselseitig angesehen werden. Stanley schreibt dazu: „the substitution of αὐτοῖς for ἐνώπιον αὐτῶν in v. 9 may well be patterned on the αὐτοῖς of v. 8“, so auch in Röm 9:25f. zu sehen (Stanley 1992, 162).

⁷⁴² So z.B. Gen 19:37-38; 26:33; 35:20; Num 22:30 Dtn 11:4; Jos 4:9; 6:25; 9:27; 10:27; 13:13 usw. um nur einige zu nennen.

(καρδίαν εἰδέναι καί wird ausgelassen) und die Abänderung der Satzkonstruktion müssen demnach ebenfalls Paulus zugeschrieben werden (die Umstellung der Negation in Verbindung mit dem jeweiligen Artikel vor einem der beiden Infinitive). An dieser Stelle findet sich eine LXX-Handschrift, die zumindest an einer dieser beiden Infinitive einen Artikel bezeugt. Die Verwendung einer entsprechenden Vorlage durch Paulus kann somit nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Die Umwandlung des Personalpronomens in die 3. Person unter gleichzeitiger Voranstellung könnte durch den neuen Kontext bedingt sein. Die Verwendung von σήμερον ist dagegen nur schwer erklärbar. Sicherlich spricht die fehlende handschriftliche Unterstützung gegen die Verwendung einer vorpaulinischen Vorlage. Um diese Abänderung aber ohne Bedenken Paulus zuzuschreiben, fehlen zwingende Gründe, die ein solches Vorgehen rechtfertigen würden. Als gesichert kann dagegen die Auslassung des κύριος durch Paulus gelten, um Missverständnisse aufgrund der doppelten Verwendung der Gottesbezeichnung von vornherein auszuschließen und als Anlehnung an den HT bzw. den Kontext des Röm (vgl. 11:2). Röm 11:8 wurde darüber hinaus sicherlich auch durch die folgenden Verse beeinflusst (und umgekehrt). Diese Zitatkette von Röm 11:8-10 hat Paulus nicht *ad-hoc* formuliert, sondern bewusst geplant, gestaltet und in seinen Kontext eingebaut.

b) Funktional ergibt sich dadurch für das Mischzitat aus Vers 8 [C/5] unter Einbeziehung von Röm 11:9-10 eine Zitatkette [C/7], die im polemischen Kontext von Röm 11:7-10 (so Dunn 1988, 634, der in den Versen 1-6 mehr eine apologetische Argumentation sieht) eine begründende Aufgabe wahrnimmt [A/1]. Die These der Verstockung der nichtchristusgläubigen Israeliten (11:7) wird aus der Schrift heraus bestätigt (so Wilk 1998, 184). Diese Zitatkette bildet den zugespitzten Höhepunkt der in Röm 11:1 formulierten Frage, ob Gott sein Volk verstoßen hat. Zunächst hat Paulus diese Frage mit dem „Rest“ (aus 1 Kön 19) verneinend abgelehnt, kommt jedoch in Vers 7 nochmals darauf zurück. Im Vergleich zu 9:27-33, wo auch schon von einem „Rest“ die Rede ist, differiert Paulus in Vers 7 zwischen den „Auserwählten“ als dem eigentlichen, neuen „Rest“ aus Gnade (Röm 11:6) und „den anderen“, welche die Botschaft von Christi nicht hören bzw. sehen wollen. Die Verstockung ist „als passivum divinum gemeint, wie die folgenden Bibelzitate bekräftigen (V. 8-10), und erklärt näher, wie sich’s mit dem ‘Anstoß’ von 9:32f. verhält“ (Siegert 1985, 165). Die Verstockungsaussage von Dtn 29:3, verstärkt durch die Hinzuziehung von Jes 29:10, formuliert deutlich die Antwort: „Gott hat ihnen [= den anderen] einen Geist der Betäubung gegeben“ (Röm 11:8, Lut).

c) Zum Vergleich mit der rabbinischen Exegese für Röm 11:8-10 schreibt Moo: „Paul follows the rabbinic *haraz* method in choosing citations from every major part of the Old Testament: the ‘Law’ (Deut. 29:3 in Rom. 11:8a); the ‘Prophets’ (Isa. 29:10 in Rom. 11:8b); and the ‘Writings’ (Ps. 69:22-23 in Rom. 11:9-10)“ (Moo 2002, 67). Paulus reiht durch analoge Wörter miteinander verbundene Textstellen zu einer Zitatkette zusammen (vgl. bereits bei Röm 9:25-29), ganz im Rahmen der jüdischen Auslegungsmethodik. Das Besondere bei dieser Schriftkatene in Röm 11 ist die Verwendung aller drei Bereiche der Heiligen Schrift (Dunn 1988, 634). Diese paulinische Exegese der „Betäubung“ als Erkenntnisunfähigkeit⁷⁴³ (speziell im Blick auf Jes 29:10) findet darüber hinaus in der antik-jüdischen Schriftauslegung gewisse Ähnlichkeiten. Zum einen wird das hebräische Äquivalent zu κατάνυξις von Jes 29:9 her als „Torheit“ interpretiert, in: *Gen. Rab.* 17,5 und 44,17; zum

⁷⁴³ Paulus charakterisiert das fehlende Verständnis für das Evangelium in 1 Kor 1:18, 23 als „Torheit.“

anderen bezieht der Targum Jes 29:10 auf Israels mangelnde Unterweisung in der Tora (vgl. Wilk 1998, 184f.).

5.2.24 Röm 11:9f. (Ps 68:23f.)

Paulus: ⁹ γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς,
¹⁰ σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον.

LXX: ²³ γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον
²⁴ σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον

a) Die beiden Änderungen, die Auslassung von ἐνώπιον αὐτῶν⁷⁴⁴ auf der einen Seite und die Hinzufügung von αὐτοῖς am Ende von Röm 11:9 auf der anderen Seite, gehören für Stanley offensichtlich zusammen (Stanley 1992, 163). Gründe, die diese Abänderungen rechtfertigen würden, sind für ihn aber zunächst schwierig zu finden. Die einheitliche LXX-Tradition verringert die Möglichkeit einer textlichen Erklärung, „though the presence of other apparently ‘meaningless’ variations within the same verse (the addition of καὶ εἰς θήραν and the substitution of ἀνταπόδομα for ἀνταπόδοσιν) could be read as evidence for a divergent text or even faulty citation from memory“ (ebd.). Nicht die Anzahl der Veränderungen sollte hier Grundlage der Entscheidung über die entsprechende Herkunft sein, sondern die jeweils einzelne Untersuchung soll Ergebnisse liefern, die eine Schlussfolgerung ermöglichen.

Für Koch ist die Auslassung von ἐνώπιον αὐτῶν nicht überraschend, da jeglicher inhaltliche Aspekt für eine paulinische Verwendung fehlt. Die Auslassung steht für ihn im Zusammenhang mit der Zufügung von καὶ εἰς θήραν, für die jedoch eine vorpaulinische Herkunft nicht gänzlich auszuschließen ist (Koch 1986, 117)⁷⁴⁵. Sowohl Stanley als auch Koch verbinden die einzelnen Zufügungen bzw. Auslassungen, um die Frage der Vorlage zu klären. Spekulativ scheint in diesem Zusammenhang die Annahme eines vorpaulinisch frühchristlichen Florilegiums zu sein⁷⁴⁶, auch dann, wenn diese Änderungen eine „stilistische Verbesserung“ (Koch 1986, 138) bewirken könnten. Die anfangs erwähnte Vermutung des Zitierens aus dem Gedächtnis kann nicht ab- bzw. nachgewiesen werden. Spricht sich die

⁷⁴⁴ Diese Worte finden sich lt. Tischendorf in verschiedenen paulinischen Textzeugen wieder, was auf deutlichen Einfluss der LXX an dieser Stelle zurückzuführen ist. Die Manuskripte sind 4 k^{scr} syr^{scr} ar^e aeth vg^{six} et^{cdd pauc} Thdr Pelag. Die LXX-Tradition dagegen verläuft einstimmig.

⁷⁴⁵ Die Zuordnung von παγίς und θήρα liegt in Ps 34:8 vor; vgl. auch Spr 11:8f.

⁷⁴⁶ So bereits Luz 1968, 98, der die Zufügung von καὶ εἰς θήραν auf ein vorpaulinisch christliches Florilegium zurückführt. Dies wird von Käsemann 1980, 292 und Wilckens 1987-1989, 2:238 übernommen, obwohl es keine zusätzlichen Hinweise einer derartigen Annahme gibt. Schreiner spricht die Tatsache an, dass Ps 68 oft zitiert bzw. darauf angespielt wurde im Blick auf das Leben, den Dienst und den Tod von Jesus. Er nennt die Stellen aus Mt 27:34, 48; Mk 3:21; 15:23, 36; Lk 13:35; 23:36; Joh 2:17; 15:25; 19:29; u.a. (Schreiner 2000, 588). Diese häufige Bezugnahme bei Jesus auf Ps 68 lässt sicherlich die Vermutung eines frühchristlichen Florilegium laut werden, findet jedoch keinerlei Unterstützung seitens der Texttradition.

fehlende textliche Bezeugung für paulinischen Ursprung aus, so bleibt der Grund für eine solche Änderung zunächst völlig unklar. Die Auslassung von ἐνώπιον αὐτῶν kann als ein Versuch des Betonungswechsels interpretiert werden, damit der Vers im Einklang mit dem paulinischen Gebrauch steht (Stanley 1992, 163). Hingegen kann die Einfügung von αὐτοῖς als Übernahme aus Röm 11:8 verstanden werden. Koch führt die Einfügung von αὐτοῖς zusätzlich auf 1 Kor 1:23 zurück; dort heißt es: „Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον.“ Demnach beschreibt σκάνδαλον für Paulus die „objektive Wirkung der Verkündigung des Gekreuzigten – und zwar an Israel“ (Koch 1986, 138). Somit ist diese Zufügung als paulinische Ergänzung „voll verständlich“ (ebd.). Doch selbst dieser Erklärungsversuch erscheint als recht spekulativ und nicht schlüssig nachweisbar. Aufgrund mangelnder Textzeugnisse und aus Erklärungsnöten heraus, die diese Änderungen rechtfertigen sollen, wird versucht durch kontextliche Parallelen den Grund für die Veränderungen aufzuzeigen.

Der Grund für die Hinzufügung von καὶ εἰς θήραν in Röm 11:9 kann verschieden erklärt werden, obgleich die handschriftlichen Hinweise als gesichert gelten können. Innerhalb der paulinischen Tradition fehlt diese Passage nur in den Manuskripten 73 syr^{sch} aeth (Stanley 1992, 164), welche als eine Anlehnung an die LXX verstanden werden können, da dieselben Manuskripte den Umtausch von καὶ εἰς ἀνταπόδομα und καὶ εἰς σκάνδαλον gegen Paulus und in Übereinstimmung mit der LXX bezeugen. Dass Paulus hier auf eine Textpassage zurückgreift, die ursprünglich vorhanden war und durch eine Anpassung an den HT gestrichen wurde, entspricht nicht der einstimmigen Beschaffenheit der LXX-Texttradition. Als Erklärungsversuch für diese Hinzufügung kann der Einfluss der LXX als wahrscheinlich gelten, da in Ps 34:8; 123:6-7; Spr 11:8-9 und Hos 5:1-2 beide Worte, παγίς und θήρα, gemeinsam auftauchen. In der Kombination jedoch, wie wir sie in Röm 11:9 vorfinden, kann keine Stelle der LXX angeführt werden⁷⁴⁷. Sicher ist keines dieser dargelegten Hinweise geeignet, um einen direkten Einfluss der LXX auf diese Hinzufügung zu unterstützen. Eine Anlehnung an den HT ist ebenfalls unwahrscheinlich⁷⁴⁸. Außer einem intensivierenden Effekt, der durch diese Hinzufügung erreicht worden ist, deutet nichts auf eine paulinische Änderung hin. Der Text aus Ps 68:23 hätte in seiner uns vorliegenden Form ebenfalls gut in den Kontext von Röm 11:1-10 gepasst. Bei dieser Hinzufügung handelt es sich also um eine absichtliche Änderung, eine Textvariante, oder um ein Zitat aus dem Gedächtnis, was aufgrund der gegenwärtigen Texthinweise aber nicht beantwortet werden kann.

Die Umstellung von καὶ εἰς σκάνδαλον vor καὶ εἰς ἀνταπόδομα dient der Hervorhebung (Koch 1986, 105f.). Auch an dieser Stelle finden wir einen kleinen Teil der paulinischen

⁷⁴⁷ Es ist interessant zu sehen, dass überall dort, wo παγίς und σκάνδαλον gemeinsam in der LXX auftauchen (Jos 23:13; Ps 139:5; 140:9), von θήρα und σκάνδαλον nirgends die Rede ist.

⁷⁴⁸ Stanley erklärt dies ziemlich ausführlich und kommt zu dem Ergebnis, dass für die in Frage kommenden hebräischen Worte nie das Wort θήρα als Übersetzung für die LXX verwendet wurde (Stanley 1992, 164 A. 271).

Texttradition, welcher die Reihenfolge der LXX wiedergibt. Tischendorf nennt die Manuskripte F G 73 116 n^{scr} syr^{sch} aeth Dam (vgl. Stanley 1992, 165). Die Wichtigkeit der σκάδαλ-Wortgruppe bei Paulus, um die Stellung der Juden gegenüber dem christlichen Evangelium zu beschreiben, finden wir bereits in Röm 9:33. Dass καὶ εἰς σκάνδαλον jedoch nicht ganz an den Anfang der Auflistung gestellt wird, lässt vermuten, dass die Umstellung von einem vertrauten Leser der LXX vorgenommen wurde (so Stanley 1992, 165). Dass die Umgestaltung zur Schaffung eines natürlich-rhetorischen Überganges zum nachfolgenden Vers vorgenommen wurde, bietet sicherlich eine wahrscheinlichere Variante innerhalb der Erklärungsversuche⁷⁴⁹. Die Umstellung würde in diesem Fall auf Paulus hindeuten; das Zitieren aus dem Gedächtnis oder das Verwenden einer Vorlage kann aber nicht ausgeschlossen werden.

Die Veränderung des Wortes ἀνταπόδοσιν in ἀνταπόδομα, vom Akkusativ feminin hin zum Akkusativ Neutrum, ist von ihrer inhaltlichen Bedeutung relativ gering⁷⁵⁰. Der Unterschied zwischen verbaler Aktion (-σις Suffix) und Ergebnis (-μα Suffix) ist im hellenistischen Griechisch unklar (Stanley 1992, 165). Das von Paulus verwendete ἀνταπόδομα passt besser zu den konkreten Substantiven von Vers 9 (ebd.). Entweder haben wir an dieser Stelle eine stilistische Verbesserung, eine verschiedene Lesart innerhalb der Übersetzung oder ein paulinisches Zitat aus dem Gedächtnis vorliegen, worum auch immer es sich handelt, ist schwierig zu sagen. Ob der Gebrauch nun auf Paulus selbst zurückgeht oder doch eher vorpaulinischer Art ist, kann nicht gesagt werden und muss offen bleiben. Die einzige Stelle im Corpus Paulinum, die ebenfalls auf eine solche Wortform zurückgreift, finden wir in Kol 3:24, wo die Form ἀνταπόδοσις verwandt wird.

Die Herkunft der Umgestaltung ist nur mit einem gewissen Vorbehalt zu bestimmen. Sie kann allerdings durchaus als innergriechische Entwicklung verstanden werden, da dadurch eine stilistische Verbesserung erfolgt (vgl. Koch 1986, 137f.). An diesem Punkt ist selbst ein Zitat aus dem Gedächtnis nicht ganz auszuschließen, obwohl man diese Art der Zitierweise bei Paulus normalerweise nicht vorfindet. Auch ein Florilegium oder eine mit entsprechendem Wortlaut ausgestattete Vorlage ist nicht ganz abzuweisen. Schwierig erweist sich dabei lediglich, dass Vers 10 wortwörtlich mit Ps 68:24 übereinstimmt. Nur der erste Teil unterliegt somit zahlreichen formalen Veränderungen, wenngleich mit wenig

⁷⁴⁹ Der Hörer erhält durch die Umstellung einen Hinweis darauf, dass die Blindheit und Unterjochung von Israel in Vers 10 als Teil der göttlichen Vergeltung verstanden werden muss (so Stanley 1992, 165), und zwar in einem größeren Maße als bereits in Röm 11:8 die geistliche Blindheit von Israel der göttlichen Aktivität zugeschrieben werden kann.

⁷⁵⁰ J. Ross Wagner stellt heraus, dass beide Lesarten bzw. Formen, „represent a common understanding (shared also by the Peshitta and Syrohexapla) of the underlying Hebrew word שלומים, in contrast to the different meanings given to שלומים in the MT and the Targum“ (Wagner 2002, 258). Wagner belegt anschließend die unterschiedlichen Übersetzungen: LXX, Paulus, spätere griechische Textversionen, Peshitta und Syrohexapla übersetzen gemeinsam mit „Entschädigung, Vergeltung“; wohingegen MT und Targum abweichend davon ganz anders übersetzen. In Qumran kann diese Stelle nicht gefunden werden, da die Psalmen-Rolle mit Ps 68:19 endet (ebd.).

inhaltlicher Neuakzentuierung. Ebenfalls gewinnt man durch diese Veränderungen keinen veränderten Textsinn, sondern maximal eine Schwerpunktverlagerung bzw. stilistische Verbesserung.

b) Im Blick auf die Funktionsweise dieses Zitates wurde bereits unter Röm 11:8 alles Wichtige genannt.

c) Das Gleiche gilt für den zeitgenössischen Vergleich.

5.2.25 Röm 11:26f. (Jes 59:20f.; Jes 27:9)

Paulus: ²⁶ ἥξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος,
ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.

²⁷ καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,
ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν.

LXX^{Jes 59:20f.}: ²⁰ καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος
καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ

²¹ καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη

[εἶπεν κύριος τὸ πνεῦμα τὸ ἐμὸν ὃ ἐστὶν ἐπὶ σοί καὶ τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου οὐ μὴ ἐκλίπη ἐκ τοῦ στόματός σου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ σπέρματός σου εἶπεν γὰρ κύριος ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα]

LXX^{Jes 27:9}: [διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ] ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν

[ὅταν θῶσιν πάντας τοὺς λίθους τῶν βωμῶν κατακεκομμένους ὡς κονίαν λεπτήν καὶ οὐ μὴ μείνη τὰ δένδρα αὐτῶν καὶ τὰ εἰδῶλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα ὡσπερ δρυμὸς μακράν]

a) In Röm 11:26f. kombiniert Paulus ein Zitat aus Jes 59:20f und Jes 27:9. Zunächst folgt Paulus Jes 59:20 bis einschließlich dem ersten Satz von Vers 21 und geht dann über zu Jes 27:9b. Zwischen beiden Jesaja-Stellen gibt es Zusammenhänge sowohl thematischer Art als auch in syntaktischer Struktur, was sicherlich die Entscheidung der Kombination durch Paulus beeinflusst haben mag. Bei beiden Stellen handelt es sich um Heilsankündigungen, welche die Aufhebung der ἀσέβεια bzw. ἀνομία Jakobs zum Thema haben (vgl. Koch 1986, 175). Die Gegenüberstellung der drei Texte macht die syntaktischen Beziehungen zueinander deutlich⁷⁵¹:

| | | |
|--|--|--|
| Jes 59:20f. καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη | Röm 11:26f. ἥξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας | Jes 27:9a.b διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν |
|--|--|--|

⁷⁵¹ **Fett** bzw. *kursiv* zeigt die Übereinstimmung zwischen zwei der drei Verse auf; unterstrichen sind Gemeinsamkeiten zwischen allen drei.

| | | |
|--|---------------|-----------------|
| | <i>αὐτῶν.</i> | <i>ἁμαρτίαν</i> |
|--|---------------|-----------------|

Die Auslassung der einleitenden Konjunktion ist normalerweise üblich für Paulus, damit das Zitat einen glatten Übergang in den Text erhält. In Röm 11:26 findet diese Auslassung allerdings Unterstützung durch einige Handschriften der LXX-Texttradition (A* und die lukianischen Manuskripte 90 130 311), wenngleich diese Textbezeugung relativ schwach ist, so fällt in Übereinstimmung mit dem zu Röm 10:20 bereits Erwähnten auf, dass Paulus sich oft an die lukianische Textfamilie angelehnt hat. Somit muss die Frage nach der Herkunft dieser Auslassung offen gelassen werden.

Der Ersatz des ἕνεκεν durch ἐκ bei Paulus muss dagegen ausführlich diskutiert werden. In Anlehnung an den Gebrauch des Römerbriefes folgen der Lesart von Röm 11:26 einige Handschriften der LXX-Tradition: „22^c-93 564* 407 534⁷⁵² Bohairic; Epiphanius; Hilary; Jerome. α' σ' translate τῆ Σλωε“ (Wagner 2002, 284). Ob diese jedoch komplett auf paulinische Beeinflussung zurückgehen oder auf eine vorpaulinische Lesart, die wir heute nicht mehr vorliegen haben, kann nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden, beide Möglichkeiten müssen zunächst offen gelassen werden. Gegen ἐκ Σλωε lesen die MSS: 965 A B Q S V, die große Mehrzahl der Minuskeln und sa an dieser Stelle ἕνεκεν (Koch 1986, 176). Die LXX-Übersetzung mit ἕνεκεν klingt im Blick auf den Text des HT (לְצִיּוֹן) ungewöhnlich und ist als Übersetzung für לְ sicherlich einzigartig⁷⁵³. An dieser Stelle setzen nun Spekulationen ein. Die LXX könnte an den MT angepasst worden sein (ἐκ als bessere Übersetzung für לְ), oder die LXX gehe auf eine andere hebräische Vorlage zurück⁷⁵⁴ wie der MT (anstelle von לְצִיּוֹן wäre dann wohl מְצִיּוֹן zu erwarten)⁷⁵⁵. In verschiedenen Texten der LXX finden wir die Erwartung, dass Jahwe Erlösung für sein Volk bringt und dabei seine Herrschaft ἐκ Σλωε aufrichtet⁷⁵⁶. Diese Erwartungshaltung steht sicherlich auch hinter Röm

⁷⁵² „Die wenigen LXX-HSS, die ἐκ Σλωε vertreten, weisen auch an anderen Stellen Angleichungen an pln Zitatformen auf und gehören außerdem nicht der alexandrinischen Textgruppe an, der die LXX^{Jes} - Vorlage des Pls zuzurechnen ist“ (Koch 1986, 176).

⁷⁵³ Nirgends im Jesajabuch wird ἕνεκεν als Übersetzung von לְ wiedergegeben. Außerdem taucht die Formulierung ἕνεκεν Σλωε sonst nicht weiter auf in der LXX.

⁷⁵⁴ Vgl. hierzu 1QIsa^a, das in Jes 59:20 צִיּוֹן אֵל liest (Wagner 2002, 284) und sich dadurch vom MT unterscheidet. Es ist allerdings an dieser Stelle schwierig zu erklären, warum ein Übersetzer dieses als ursprünglich mögliche אֵל anders übersetzen sollte als mit einem naheliegenden und offensichtlichen „zu“ (εἰς, πρὸς, etc.). Die vorliegende, paulinische Übersetzung mit „aus“ (ἐκ) zu rechtfertigen, ist damit fehlgeschlagen. Nirgends sonst in Jesaja finden wir die hebräische Wortfolge לְצִיּוֹן und diese wird auch sonst nirgends in der LXX mit ἐκ Σλωε wiedergegeben (Stanley 1992, 168).

⁷⁵⁵ Überall, wo in der LXX ἐκ Σλωε auftaucht, lesen wir im MT מְצִיּוֹן (Ps 13:7; 49:2; 109:2; 127:5; 133:3; Amos 1:2; Micha 4:2; Joel 4:16; Jes 2:3; 52:7). „In a similar way, Symmachus ‘corrects’ the LXX reendering of מְצִיּוֹן in Jer 9.19 from ἐν to ἐκ to accord with the Masoretic reading“ (Stanley 1992, 167).

⁷⁵⁶ Vgl. hierzu Ps 13:7; 49:2; 52:7; 109:2; Micha 4:2 und Jes 2:3; Joel 4:16. Die gleiche Erwartung wird auch in 2 Kön 19:31 und Jes 37:32; Obadja 21 mit ἐξ ὄρους Σλωε ausgedrückt (vgl. Stanley 1992, 167).

11:26. Im Blick auf den paulinischen Kontext erscheinen beide Lesarten als durchaus geeignet: So versucht Paulus speziell in Röm 11:25ff. den Nachweis zu erbringen, dass Israel als Gottesvolk nicht vom eschatologischen Heil ausgeschlossen ist. „Dass das Heil von Zion kommt, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle“ (B. Schaller 1984, 203). Dagegen steht die Ansicht von E. E. Ellis, der die Abänderung in ἐκ als durchaus paulinisch ansieht und als Motiv den Gegensatz zwischen „Zion“ als dem „wahren“ Israel und „Jakob“ als dem „nationalen“ Israel nennt (Ellis 1981, 123). Dass Jesus für Paulus der Χριστός ist, kann anhand vieler Stellen speziell auch des Römerbriefes aufgezeigt werden; so z.B. Röm 1:4, 7; 5:1, 11; 13:14; 15:6; 16:20 u.a.; dass Jesus dies durch die Tat von Golgatha bestätigt hat, finden wir in 1 Kor 15:12ff. Jesus, als der bereits in Jes 59:20 angekündigte und jetzt erschienene Erlöser, wird demnach aus Zion kommen, dem Ort, an dem sich Gott in Jesus Christus durch seinen Tod mit den Menschen versöhnt hat. Für Koch geht diese Abänderung nicht auf Paulus selbst zurück, da sie sich „als Resultat einer vorpfn christologischen Aneignung dieses Schriftworts voll erklären lässt“ (Koch 1986, 176). Auf dieser Stufe spricht das (veränderte) Zitat aus Jes 59:20 vom Kommen des Christus, als dem Erlöser, aus Zion. Die Betrachtung der Zions-Theologie, wenn von dieser überhaupt gesprochen werden darf – aufgrund der geringen Verwendung bei Paulus⁷⁵⁷ –, ergibt ein recht interessantes und bislang unbeachtetes Bild: „In“ (ἐν) Zion wurde – lt. Röm 9:33 – der Stein des Anstoßes gelegt, welcher Christus darstellt. Paulus greift in der zweiten „Zion“-Stelle diese örtliche Gebundenheit wieder auf und verschärft diese Sicht dadurch, dass der Erlöser jetzt „aus“ (ἐκ) Zion kommen wird, um die Gottlosigkeit von Jakob zu nehmen. Der in Zion gelegte Stein wird dort als Erlöser heraus kommen, um sein Volk von aller Gottlosigkeit zu befreien und zu erlösen. Die Verwendung von ἐνεκεν würde in diesem kontextlichen Sinne eine Doppelung darstellen: der Erlöser „für“ Zion wäre gleichbedeutend mit dem Erlöser „für“ Jakob und damit eine sinngemäße Doppelung. Das ἐκ würde demnach ein „mehr“ an Bedeutung hervorrufen und im Blick auf Röm 9:33 das Bild der Zions-Theologie des Paulus abrunden. Was für Israel einst der Grund des Falls war – Christus –, wird jetzt gleichsam der Grund für die Erlösung sein – Christus als ihr Erlöser –, nur dass zwischendurch die Heiden mit in die Erlösung aufgenommen wurden.

Am Ende dieser Vielzahl von Spekulationen bezüglich der Ursprünglichkeit von ἐκ oder ἐνεκεν im paulinischen Text kann festgehalten werden, dass sowohl die Überlieferung der griechischen sowie der hebräischen Texte dazu gebraucht werden kann, um für die Ursprünglichkeit des einen gegen das andere zu sprechen und umgekehrt. Entweder handelt es sich bei dieser Lesart um eine Korrektur der LXX aufgrund des HT oder es liegt eine innergriechische Textanpassung aufgrund der eschatologischen Heilserwartung Israels vor. Der Kreativität der Ausleger sind dabei keine Grenzen gesetzt⁷⁵⁸. Fakt ist aber, dass

⁷⁵⁷ Außer an dieser Stelle finden wir „Zion“ nur noch in Röm 9:33, beide Male in einem Zitat.

⁷⁵⁸ Auch Schaller stellt seine Kreativität in eindrucksvoller Art unter Beweis (vgl. 1984, 201-206).

beide Lesarten in den Kontext von Paulus gepasst hätten. Warum sollte Paulus selbst eine Lesart zugunsten der anderen abändern, wenn diese doch gut in seinen Kontext passt⁷⁵⁹. In Übereinstimmung mit Stanley (1992, 168) und Koch (1986, 176) lehne ich an dieser Stelle eine paulinische Bearbeitung seiner Vorlage ab. Der Apostel hat hier seine Vorlage zitiert, die jedoch meiner Meinung nach nicht als frühchristliches Florilegium im Umlauf war (gegen Koch), da es hierzu keinerlei Textzeugen gibt, die diese Annahme unterstützen könnten.

Obwohl einige Textzeugen in Röm 11:26 das *καί* vor *ἀποστρέψει* hinzufügen⁷⁶⁰, spricht die Stärke der Beweise für die Auslassung der Konjunktion bei Paulus. Die LXX-Tradition für Jes 59:20 ist einstimmig in der Lesart *καὶ ἀποστρέψει*. Die von Tischendorf genannten Handschriften innerhalb der paulinischen Texttradition können demnach als Anpassungen an die LXX erklärt werden. Die Sinnverschiebung ist minimal, eine gesicherte textliche Erklärung kann hier nicht gegeben werden. Die Auslassung verbindet die ersten beiden Sätze enger miteinander und stimmt in diesem Punkt mit der Annahme von Haacker überein, der in dieser Zitatkombination einen Parallelismus sieht (Haacker 1999, zu Röm 11:26f.). Dieser Parallelismus kommt nur durch die Hinzuziehung der vierten Zeile aus Jes 27:9 zum dominierenden Zitat aus Jes 59:20 zustande. Um dabei die ersten beiden Sätze näher zusammenzubringen – als ein zeitliches und logisches eng zusammengehörendes Nacheinander – in Anpassung an die beiden nachfolgenden Sätze, kann hier durchaus eine paulinische Auslassung in Betracht gezogen werden⁷⁶¹. Jedoch darf dies aufgrund irgendwelcher Interpretationen nicht zu schnell als gesichert gelten. Da, wie die vorhergehende Diskussion gezeigt hat, Paulus wohl zumindest bei *ἐκ* seiner Vorlage gefolgt ist, ist dies hier keinesfalls auszuschließen.

Die Kombination von Jes 59:20f. und Jes 27:9a in Röm 11:26f. zu einer einzigen Schriftaussage, zeigt sich explizit in der Anhängung der Passage *ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν* aus Jes 27:9a. Der dadurch entstandene Parallelismus verdeutlicht die sprachliche Kompetenz des Paulus. Obwohl die Erklärung von *διαθήκη* im weiteren Verlauf mit „wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde“ (Röm 11:27b, Lut) sich nahe an die christlich soteriologischen Formulierungen aus Jer 31:31-34 (LXX) und Hes 37:23-26 anlehnt, so sollte doch mit Vorsicht von einem frühchristlichen Hintergrund dieser Kombination gesprochen werden. Die Gründe, die dafür sprechen, von einem gesicherten, paulinischen Ursprung dieser kombinierten Zitatbildung Abstand zu gewinnen, liegen zum einen in der

⁷⁵⁹ Godet spricht in seinem Römer-Kommentar davon, dass *ἐνεκεν* sehr gut zu dem gepasst hätte, was Paulus sagen wollte. Die Abänderung in *ἐκ* erklärt er sich dadurch, dass eine abweichende HS der Zitierweise des Paulus zugrunde gelegen hat (Godet 1892-1893, zu Röm 11:26f.).

⁷⁶⁰ So nennt Tischendorf die Handschriften: D^b + c E L *al pler* syr^{utr} cop arm d e f g vg Or Chr Thdrt Hil Ambst etc. Dagegen lassen x A B C D* 39 47 80 aeth Euthal Dam das *καί* aus.

⁷⁶¹ Auch Stanley spricht hier den Parallelismus an und verweist dabei auf eine ähnliche Auslassung von *καί* aus Gründen des rhetorischen Parallelismus in Röm 11:3 (Stanley 1992, 168).

geringen Rolle, die das Wort διαθήκη in der Theologie des Apostels spielt⁷⁶²; zum anderen ist die Pluralform von ἁμαρτία für den paulinischen Gebrauch innerhalb des Römerbriefes ungewöhnlich. Dort kommt diese Form nur in Röm 4:7f., einem Zitat aus dem Psalter, vor. Der Blick auf den Kontext dieser Zitatkombination zeigt folgendes Bild: Das Grundproblem Israels beschreibt Paulus auf unterschiedliche Weise in Röm 9-11: „Verstockung“ (11:7, 25), „Unglaube“ (10:16; 11:20, 23, 30ff.), Vertrauen in die „Werke des Gesetzes“ (9:32; 10:2f.), „Fall“ (11:11f.) usw. Nirgends wird jedoch dieses Problem der Sünden beschrieben, die hinweggenommen werden sollen. In Röm 11:30-32, im Anschluss an dieses Zitat, spricht Paulus davon, dass Unglaube die grundlegende Sünde Israels ist, die durch Gottes Erbarmen vergeben wird. Im Blick auf die eschatologische Heilsankündigung und die Wegnahme der ἀσέβεια (Jes 59:20) und ἀνομία (Jes 27:9) Jakobs wird deutlich, warum Jes 27:9 für diesen geistigen Aspekt der letztlichen Wiederherstellung Israels in Verbindung mit Röm 11:26 attraktiv wurde. Diese enge Beziehung zwischen beiden Jesaja-Texten hätte auch jeder andere Interpret vor Paulus bereits erkennen können, ob jüdisch oder christlichen Ursprungs ist dabei egal. Da keine der Abweichungen aus Röm 11:27 durch einen gesichert paulinischen Eingriff erklärt werden kann, unterstützt dies die These einer vorpaulinischen Verbindung von Jes 59 und 27. Es ist möglich, dass Paulus auf einen traditionellen Text der jüdischen Synagoge (aus einer messianischen Textsammlung beispielsweise entnommen) oder auf eine jüdisch-christliche Apologetik (Jesus als der Erlöser Israels) zurückgegriffen hat, den Paulus dann selbst entsprechend auslegt, in dem Sinn, dass Israel durch Jesus Christus letztendlich und vollständig gerettet wird. Fehlende Hinweise auf eine vorpaulinische Kombination lassen die Vermutung, dass Paulus selbst diese Jesaja-Texte kombiniert hat (Koch 1986, 177) nicht gänzlich verstummen. Wie Paulus letzten Endes auf diese beiden Stellen kommt, ob durch eine jüdische, christliche oder persönliche Textzusammenstellung, kann zunächst nicht beantwortet werden⁷⁶³. Die nachfolgende Analyse über die Abänderungen innerhalb von Jes 27:9 im paulinischen Gebrauch zur LXX, soll Klarheit darüber geben, ob Paulus seiner Vorlage (in Kombination

⁷⁶² Nach Angaben von Stanley 1992, 169 finden wir bei Paulus lediglich 3 relevante Stellen, die von einem „neuen“ Bund in Christus sprechen: 1 Kor 11:25 (hier reflektiert es die traditionellen Einsetzungsworte, vorgegeben durch das letzte Passa-Fest von Jesus); 2 Kor 3:6, 14 (hier wirkt der Gebrauch eher vorausgesetzt denn selbst von Paulus entwickelt) und Gal 4:24 (hier erscheint der Gebrauch ebenfalls vorausgesetzt). Die legale Analogie von Gal 3:15, 17 kommt hier nicht in Betracht und die Pluralformen aus Röm 9:4 und Eph 2:12 sprechen von den biblischen Bündnissen Israels.

⁷⁶³ Seyoon Kim schreibt in seiner Schlussfolgerung über das „Mysterium“ von Röm 11:25f. und seine Entstehung: „Probably we are to suppose that soon after the Damascus experience of divine revelation and call Paul searched the Scriptures (esp. Isa 6 and 49; but also Isa 45:14-25; 59:19-20; Deut 32:21; etc.) to interpret the most unexpected revelation and call and came to an understanding of divine *Heilsplan* as embodied in the ‘mystery’. His experience of a favorable acceptance among the gentiles but resistance among the Jews in his actual mission field confirmed it“ (Kim 2002, 257). Nach Kim besprach Paulus die göttliche Offenbarung – des Evangeliums und des Heilsplans – und seinen göttlichen Ruf zur Heidenmission mit Petrus in Jerusalem. Dieses persönliche Gespräch war nicht der Startpunkt dieses „Mysteriums“, wohl aber eine wichtige Bestätigung für Paulus. „Paul had the ‘mystery’ of Rom 11:25-26 as his conviction of divine *Heilsplan* and began to design his apostolic mission in accordance with it“ (ebd.).

mit Jes 59:20f. oder ohne) gefolgt ist, oder ob er bedingt durch diese Kombination selbst Änderungen vorgenommen hat.

Der Wechsel vom Singular zum Plural bei ἁμαρτία wurde bereits kurz als ungewöhnlich für Paulus angedeutet. Die Tatsache, dass beide Texttraditionen einheitlich hinter der jeweiligen Lesart stehen, spricht jedoch für eine paulinische Abänderung an dieser Stelle.

Der Wechsel und die Verschiebung des Personalpronomens αὐτοῦ hinter ἀφέλωμαι zu αὐτῶν ganz an das Ende des Satzes und somit hinter τὰς ἁμαρτίας scheint zunächst auf eine paulinische Anpassung der Stelle zu deuten. Der Wechsel des Pronomens in Verbindung mit der dahinter stehenden einheitlichen Textüberlieferung der paulinischen Texttradition deutet auf eine eindeutig offensichtliche Anpassung an den Kontext des Römerbriefes hin. Der Grund hierfür liegt in der Annäherung an das αὐτοῖς aus Jes 59:20f. Der unausweichliche Wechsel hin zur Pluralform wird, mit anderen Worten, durch die Kombination dieser beiden Textstellen aus Jesaja erklärt (Stanley 1992, 170). Die Frage, wer zuerst dieses vorliegende Zitat miteinander in Verbindung gebracht hat, bleibt damit ungeklärt. Paulus gilt weiterhin als mögliche erste Instanz dieser Verbindung und damit wohl auch dieser Anpassung. Die Verschiebung des Pronomens an die letzte Stelle wird durch wenige LXX-Texte in Übereinstimmung mit Paulus bezeugt⁷⁶⁴. Eine Anlehnung an die paulinische Lesart von Röm 11:27 bzw. an den HT ist dabei jedoch unwahrscheinlich (Stanley 1992, 171)⁷⁶⁵. Auch Symmachus und Theodotion weisen diese Verschiebung auf, doch ist bei ihnen an mehreren Stellen eine Revision in Richtung des MT zu erkennen. Wie es zu dieser Verschiebung des Pronomens gekommen ist bleibt weiter unklar. Als mögliche Variante nennt Stanley einen Kopierfehler innerhalb der griechischen Überlieferung (1992, 171). Paulus hätte demnach dieses Pronomen nur in seiner grammatischen Form an das Plural von ἁμαρτία angepasst. Der Textbefund der LXX ermöglicht bezüglich der Wortstellung die Annahme einer vorpaulinischen Vorlage, gesichert ist dies allerdings nicht.

Da keinerlei handschriftliche Hinweise für ein vorpaulinisch frühchristliches Florilegium⁷⁶⁶ bzw. eine jüdische Kombination der Texte angeführt werden können, sehe ich in dieser Zitatkombination das Werk des Apostels, der in einzigartiger Weise zwei miteinander in Thema und syntaktischem Aufbau verwandte Texte verbindet und dadurch Gottes Treue zu seinem Volk begründet, da ganz Israel Anteil im zukünftigen Zeitalter haben wird. Das Mischna Traktat Sanhedrin sagt dazu: So „hat ganz Israel seinen Anteil im zukünftigen Zeitalter“ (*m. Sanh.* 10:1), bevor es anschließend die Israeliten namentlich

⁷⁶⁴ Die hexaplarische Handschrift 88, die Syrohexapla und die Randlesart von C das MS 377 (Stanley 1992, 171).

⁷⁶⁵ Keine dieser MSS weist sonst irgendeine Pluralform auf, die wir in Röm 11:27 finden. Alle folgen im Rest des Verses der LXX, trotz offensichtlicher Abweichung vom MT (Stanley 1992, 171).

⁷⁶⁶ Koch begründet die Abänderung von ἕνεκεν zu ἐκ mit einer vorpaulinisch frühchristlichen Verwendung dieser Zitatkombination (Koch 1986, 176).

nennt, die keinen Anteil daran haben⁷⁶⁷. Diese Stelle meint demnach nicht jeden einzelnen Israeliten, sondern die Idee dahinter ist, „that the great mass of Israelites or a very large number are saved“ (Witherington 2004, 275). Für Paulus als denjenigen, auf den die Kombination zurückgeht, spricht einmal mehr seine griechische Sprachgewandtheit; indem er beide Stellen zu einem Parallelismus zusammenfügt, der durch die Hinzuziehung von Jes 27:9 als der vierten Zeile zu Jes 59:20 (Haacker 1999, zu Röm 11:26f.) erst zu einem solchen wird.

Somit erklärt Paulus in Kapitel 11 des Römerbriefes in eindrucksvoller Weise die Treue Gottes zu seinem Volk Israel. Durch den Ungehorsam des Volkes finden die Heiden ihre Berufung zum Heil (11:11), bevor das „nationale“ Gottesvolk schließlich doch zu seiner ursprünglichen Berufung zurückfindet (11:12, 14-15, 25-27). „The mystery is that the hardening that has come upon part of Israel is only for a time, until the full number of the Gentiles has come in“ (Das 2003, 117). In dieser Deutlichkeit und Klarheit ist Paulus mit ziemlicher Sicherheit der Erste, der diese eschatologische Wahrheit Gottes so treffend formuliert. In Anbetracht der Zitatkombination sieht sich Paulus formal dazu veranlasst, die „Sünde“ in die Pluralform abzuändern – falls es diese Anpassungen nicht bereits vor Paulus gegeben hat –, um deutlich zu machen: die Erlösung durch Jesus geschieht ein für allemal. Die Veränderung des Personalpronomens wird durch die Kombination beider Jesaja-Texte miteinander bedingt. In den Text von Jes 59:20 hat Paulus nur bei der Auslassung des *καί* eingegriffen.

b) Funktional begründet Paulus durch diese Zitatkombination [C/6] seine vorangegangene Argumentation [A/1]: Hier beantwortet Paulus endlich die Frage nach der Treue Gottes, die erstmals in Röm 3:3 und später noch mal in 9:6 gestellt wurde. Deshalb nimmt dieses Zitat auch eine Schlüsselposition ein bezüglich der beiden Hauptthemen des Römerbriefes. Zum einen wird dadurch das Thema der Rechtschaffenheit Gottes [D/9], besonders der Israelfrage, endgültig beantwortet, dass „das Wort Gottes weder hinfällig geworden ist noch sich als launenhaft erwiesen hat“ (Hays 2004, 61). Zum anderen wird durch Röm 11:26f. auch implizit die „messianische Metaphorik“ (ebd. 60) in der paulinischen Darstellung von Jesus als dem aus Zion kommenden Erretter dargestellt [D/8]. Die Rechtschaffenheit Gottes wird demnach durch die Tat Christi aufgerichtet. Explizit spricht Paulus hier die Parusieerwartung Israels an.

c) Im Vergleich zur zeitgenössischen Exegese finden sich zahlreiche inhaltliche Parallelen, was die Errettung und Erlösung von ganz Israel betrifft (*m. Sanh.* 10:1), selbst in Erwartung eines königlichen Messias⁷⁶⁸; wenngleich diese messianische Erwartung nicht auf Jesus als den Christus gedeutet wird. Den temporalen Aspekt des Paulus, dass mit der Errettung Israels das Ende der Zeit kommen wird, finden wir in zahlreichen jüdischen Quellen: *t. Dan* 6:4; *t. Sim.* 6:2-7; im *Testament des Moses*; *4 Esra* 4:39; *2 Bar.* 78:6-7 (vgl. Das 2003, 117). In formaler Hinsicht berührt sich Röm 11:26f. laut Wilk mit *Midr. Abba Gorion* 41a. (Wilk 1998, 201). Dort antwortet Rabbi Meir auf die Frage, ob Israel einst in sein Land

⁷⁶⁷ Die Erlösung Israels „in the sense of the restoration of those scattered throughout the Diaspora was a common enough theme of Jewish expectation (. . . Sir 36:11; Bar 4:37; 2 Macc 2:18; *Jub.* 1.15; *Pss. Sol.* 17.26-28; 1QSa 1.1-6); the closest parallels in language link the hope of Israel’s salvation with the expectation of a royal messiah (Jer 23:5-6 and 4QFlor 1.11-13)“ (Dunn 1988, 681f.).

⁷⁶⁸ Vgl. hierzu Dunn 1988, 681f.

zurückkehren werde aufgrund seiner Buße, mit dem Zitat aus Jes 59:20 und ersetzt, ähnlich wie Paulus, die Fortsetzung des Zitates durch eine eigene Deutung der „Erlösung.“ Hier fügt er kein Schriftzitat an, sondern formuliert selbst in Anlehnung an Jer 44:26 und 50:19 weiter⁷⁶⁹. Paulus stimmt mit dieser Textinterpretation sowohl in formaler als auch in inhaltlicher und zeitlicher Sicht mit dem frühjüdischen Textverständnis überein. Lediglich die bereits geschehene Erfüllung der Messiasverheißung in Jesus von Nazareth unterscheidet Paulus von seinen frühjüdischen Zeitgenossen.

5.2.26 Röm 11:34f. (Jes 40:13; Hiob 41:3)

Paulus: ³⁴ τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
³⁵ ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;

LXX^{Jes 40:13}: τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο
 [ὅς συμβιβᾶ αὐτόν]

LXX^{Hiob 41:3}: ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομειεῖ
 [εἰ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν ἐμή ἐστιν]

a) Röm 11:34f. wird im Folgenden auch ohne explizite Einleitungsformulierung als eine Zitatkombination betrachtet⁷⁷⁰, da sich der fragliche Wortlaut stilistisch vom Kontext abhebt⁷⁷¹. Durch diese Kombination, bei der verschiedene Schriftstellen unmittelbar hintereinander angefügt werden, ohne dazwischen erneut eine Zitateinleitung für das zweite Zitat auszusprechen, werden die beiden Stellen als eine einzige Schriftaussage wahrgenommen, was gut in den Kontext von Röm 11:33-36 passt. Hier bilden die beiden Schrifttexte den Mittelteil des Hymnus.

Röm 11:34f bildet durch die deutliche Abhebung vom übrigen Bestand des Hymnus einen eigenen, in sich geschlossenen Teil, der zu Beginn immerhin noch durch ein γάρ angedeutet wird (Koch 1986, 178). Die Erklärungen für die Kombination dieser beiden Texte sind recht unterschiedlich: A. T. Hanson sieht darin eine jüdisch exegetische Tradition und begründet dies mit Verweis auf die rabbinischen Werke *Pesiq. Rab.* 25:2 und *Pesiq. Rab. Kah.* 9:2 (Hanson 1980, 85-9). E. E. Johnson argumentiert damit, dass Paulus diese Zitatkombination als Gebet aus dem synagogalen Gebrauch entnommen hat (Johnson 1989, 172-3). Für J. R. Wagner ist es deshalb wahrscheinlich, dass Paulus die eingebettete Anspielung auf Jes in Hiob 41:3 erkennt (Wagner 2002, 302). Im Kontext beider Stellen finden sich Parallelen, die diese Kombination unterstützen: So spricht der Kontext von Hiob 38-42 davon, dass Hiob am Ende die Gerechtigkeit Gottes anerkennen wird, auch wenn es den Menschen oft schwer fällt Gottes Handeln als gerecht zu verstehen. So meldet sich Gott selbst zu Wort und spricht zu Hiob: „Wer kann mir entgentreten und ich lass ihn

⁷⁶⁹ Eine Übersetzung des Textes bietet Str-B 1:165; 4/2:966.

⁷⁷⁰ Bedingt durch die hymnische Textgattung enthält dieser Hymnus keine explizite Zitateinleitung (Wagner 2002, 301).

⁷⁷¹ Vgl. die hierzu genannten Kriterien eines Zitates zu Beginn des 2. Teils dieser Arbeit.

unversehrt? Unter dem ganzen Himmel ist keiner!“ (Hiob 41:3, Lut). Hiob preist daraufhin Gott, dessen Wege er nicht immer nachvollziehen kann, aber auf dessen Glaubwürdigkeit er gelernt hat zu vertrauen, als den Schöpfer aller Dinge. Die rhetorische Frage aus Jes 40:13 entstammt einer Auseinandersetzung über die Weisheit und Kraft Gottes. Jesaja verkündet in einer glorreichen Botschaft (40:1-11), dass der Herr als Sieger zu Zion zurückkehren wird und seine Lämmer als Hirte heimführen wird. Die Botschaft des Propheten wurde mit Unglauben und Skepsis aufgenommen, weshalb Jesaja die Verse 12-31 folgen lässt, welche die Unvergleichbarkeit Gottes betonen. So beschreibt der Prophet Gottes Weisheit und Kraft als Schöpfer des Himmels und der Erde (40:12-14, 21-22, 28), im Gegensatz zu den Völkern um Israel herum mit deren nichtigen Götzen (40:15-20, 23-26). Hinsichtlich ihrer Gattung und ihres Inhalts erscheinen beide Texte miteinander verwandt: „Jeweils handelt es sich um ein in eine Streitfrage umgesetztes Lob des Schöpfers“ (Koch 1986, 178).

Die LXX-Texttradition von Jes 40:13b weist eine unterschiedliche Lesart auf. So finden wir in den Handschriften S B V L C die Textvariante αὐτοῦ σύμβουλος. Gegen diese Voranstellung des Personalpronomen sprechen die Handschriften A und Q in Übereinstimmung mit Röm 11:34. Die paulinische Texttradition ist dagegen einheitlich überliefert und wird vermutlich auf eine der beiden genannten LXX-Handschriften zurückzuführen sein. Paulus greift neben Röm 11:34 noch in 1 Kor 2:16 auf Jes 40:13 zurück. Ein Vergleich dieser Texte liefert folgendes Bild:

| Röm 11:34 | Jes 40:13 (nach Handschrift A oder Q) | 1 Kor 2:16 |
|---|---|---|
| τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; | τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο ὃς συμβιβᾶ αὐτόν | τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; |

Stimmt die erste Zeile sowohl in Röm 11 als auch in 1 Kor 2 wortwörtlich mit Jes 40 überein, so finden wir im Römerbrief nur den Bezug auf Jes 40:13a und b und in der Korintherstelle nur den Bezug auf Jes 40:13a und c. „Interestingly, Paul quotes the same verse (again without an explicit citation formula) in an earlier letter, 1 Corinthians 2:16“ (Wagner 2002, 304). Paulus kennt demnach *eine* Textform von Jes 40:13, die er in unterschiedlicher Weise zitiert⁷⁷². Paulus gebraucht hier dieses Zitat im Einklang mit anderen Jesaja-Stellen, um das zeitgenössische Israel im Blick auf ihre Zweifel an der Möglichkeit ihrer Rettung durch

⁷⁷² Gegen die Behauptung von T. H. Lim, der aus dem Vergleich dieser drei Stellen schließt, dass Paulus zwei unterschiedliche Textformen von Jes 40:13 gekannt haben muss (1997, 158-160). G. Lüdemann macht bei diesem Zitat auf die unterschiedliche Verwendung von κύριος auf Gott (im Römerbrief) und auf Christus (im 1 Korintherbrief) aufmerksam (2001, 101). Zur unterschiedlichen Verwendung von κύριος im paulinischen Gebrauch vgl. Röm 9:27f.

Gottes Kraft und Glaubwürdigkeit anzusprechen⁷⁷³. Mit den Jesajaziten (in Röm 11:26f.) beantwortet Paulus die Frage seiner Zeitgenossen, wie er die lang erwartete Erlösung des Volkes Israels in sein Evangelium integrieren kann. In seiner Schlussdoxologie, unter dem gesamten Abschnitt von Röm 9-11, nimmt der Apostel Bezug auf die unbeschreibliche Weisheit Gottes, der die Erlösung seines Volkes Israel in seiner Hand hält und darüber hinaus natürlich die Erlösung der ganzen Welt (Wagner 2002, 305).

Die einzige Abänderung⁷⁷⁴ innerhalb des Zitates aus Jes 40:13 ist der Ersatz der Konjunktion *καί* durch ein *ἤ*. In der Zitatkombination ist auffällig, dass Paulus die einzelnen Textausschnitte sorgfältig ausgewählt hat, so dass sich ein geschlossenes Zitat ergibt, „dessen drei Zeilen jeweils mit *τίς* einsetzen“ (Koch 1986, 178). Diese logische Erklärung der Zitatkombination und des Zitataufbaus erläutert zugleich die Abänderung der Konjunktion als Anpassung an das folgende Hiob-Zitat. Sowohl das zweite wie auch das dritte *τίς* werden an die erste Zeile durch ein *ἤ* angeschlossen. Durch die Auslassung des Zitateils von Jes 40:13c, welches Paulus in 1 Kor 2:16 zitiert hat, erhält der Apostel die Textstraffung, die er im Rahmen dieser Zitatkombination gut gebrauchen kann⁷⁷⁵. Vergleicht man die Abfolge der drei Zitateilen mit der dreigliedrigen Eröffnungszeile des Hymnus aus Vers 33, so ergeben sich erstaunliche, sicherlich planmäßige Parallelen:

- 33 ὧ βάθος πλούτου
καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ·
ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ
καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.
-
- 34 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;
ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
- 35 ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ,
καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;

Dieser Aufbau spricht deutlich für eine paulinische Abänderung zunächst speziell von Jes 40:13: sowohl die Zitatverkürzung wie auch die Einfügung des *ἤ* können demnach gesichert paulinischer Herkunft gelten.

Als Übergang zu Hiob 41:3 eignet sich die Formulierung von Koch: „Die einzelnen Zitateilen entsprechen in umgekehrter Reihenfolge der Abfolge von *πλοῦτος* (*τίς προέδωκεν . . .*), *σοφία* (*τίς σύμβουλος . . .*) und *γνώσις* (*τίς ἔγνω . . .*)“ (Koch 1986, 178f.)⁷⁷⁶. Damit führt

⁷⁷³ So auch in Röm 9:33; 10:11, 21.

⁷⁷⁴ Nach dem Zeugnis der LXX-Handschrift A oder Q. Die einleitende Erweiterung von Röm 11:34 durch ein *γὰρ* muss nicht weiter beachtet werden; vgl. hierzu Röm 10:13.

⁷⁷⁵ Durch die Verkürzung des Zitates lässt Paulus kein „mehr“ an theologischer Wahrheit aus Jes 40:13 weg; vielmehr zeigt sich dadurch die Planmäßigkeit der Zitatkombination noch viel deutlicher (Koch 1986, 178).

⁷⁷⁶ Der Rückbezug von Jes 40:13a (*τίς ἔγνω . . .*) auf *βάθος . . . γνώσεως* ist evident; zum Zusammenhang von Jes 40:13b mit *σοφία*, vgl. die Sapientia Salomonis 8:9 (die *σοφία* als *σύμβουλος*). Hiob 41:3 ist als Entsprechung zu *πλοῦτος* angefügt (Koch 1986, 179).

Koch die Zitatkombination auf paulinischen Ursprung zurück, wogegen man auch die entsprechende Gestaltung von Röm 11:33 als Anpassung an die vorgefertigte Zitatkombination sehen könnte. Die Anpassung innerhalb der Kombination geht in Jes 40:13 sicherlich auf Paulus zurück.

Das Zitat aus Hiob 41:3 weicht derart stark vom LXX-Wortlaut ab, dass es schwer fällt, hier ein direktes Zitat zu erkennen. Koch spricht an dieser Stelle von einer vorpaulinischen LXX-Rezension (Koch 1986, 57, 72f.). M. Silva ordnet es unter der Kategorie „Paul = MT ≠ LXX“ (Silva 1993, 631) ein. Demnach kann man beide Positionen in einer hebraisierenden Rezension bzw. einer anderen LXX-Vorlage, die bereits an den HT angepasst wurde, zusammenfassen. Der Textvergleich soll eine Klärung dieser Frage ermöglichen:

| Hiob 41:3a MT | Röm 11:35 | Hiob 41:3a LXX |
|---|--|--|
| <p>מִי הִקְדִּימֶנִי וְאֶשְׁלֶם</p> | <p>ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;</p> | <p>ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ</p> |

Die paulinische Textform steht hier dem HT wesentlich näher denn der LXX. Koch begründet dies dadurch, dass der LXX-Übersetzer den recht undurchsichtigen HT durch einen aus dem Kontext entsprechenden Sinn zu übersetzen versuchte (Koch 1986, 72)⁷⁷⁷. Die Tempusänderung bei Paulus im Vergleich zur LXX in der zweiten Zeile kann als Korrektur aufgrund der hebräischen Vorlage verstanden werden, nicht jedoch die Wortwahl. Diese ist zugleich mit einem veränderten inhaltlichen Verständnis verbunden. Röm 11:35 drückt mit προδιδόναι eher das Qal als das Hifil des MT aus. Interessant ist dabei die Annahme von Koch und bereits vor ihm von Schaller (1980, 26), dass die Wiedergabe des הִקְדִּימֶנִי durch προδιδόναι nicht einfach vom vermuteten Sinn her erfolgt sei, sondern dem späteren Sprachgebrauch entspricht (Koch 1986, 73). Die Verwendung der beiden Verben in Röm 11:35 ist demnach als Versuch zu werten, den HT genauer wiederzugeben. Für וְאֶשְׁלֶם ist dabei richtigerweise von der Piel-Bedeutung ausgegangen und mit ἀνταποδιδόναι übersetzt worden.

Die gleichzeitigen Differenzen zwischen HT und dem Römerbrief sind unterschiedlich zu beurteilen: In der 3. Zeile setzen sowohl die LXX als auch der Römerbrief ein וְיִשְׁלֶם des HT voraus. Koch sieht die 3. Person als ursprünglichere Form an, auch des HT (Koch 1986, 73)⁷⁷⁸. Trotz Unterstützung aus Hiob-Kommentaren halte ich diese Vermutung für

⁷⁷⁷ Als Textbeispiel führt Koch die Übersetzung von הִקְדִּימֶנִי mit ἀνθίστασθαι an, das wohl aus Hiob 41:2b herangezogen wurde; vgl. weiter Schaller 1980, 25.

⁷⁷⁸ Diese These findet bereits Unterstützung durch den Hiob-Kommentar von Driver und Gray (1921, 1:364).

unbegründet und weiterhin offen, da sich der MT in vorliegender Textfassung im Kontext von Hiob 38-42 durchaus als schlüssig und verständlich erweist. Die Beibehaltung der 1. Pers. Sgl. als dem ursprünglichen Text des HT bestätigt die Vermutung, dass wir in der Textform des Römerbriefes eine hebraisierende Rezension vorliegen haben. Unter dem Ziel der Angleichung an den HT wurde – sicherlich vorpaulinisch – die LXX überarbeitet. Um die Treue gegenüber der alten Übersetzung beizubehalten, wurde die 3. Pers. Sgl. weitergeführt. Das abgeänderte ἀναποδιδόναι wurde allerdings – gegen die LXX – in den Passiv gesetzt, was diese Revision näher dem ursprünglichen Sinn des MT brachte unter Beibehaltung der 3. Person⁷⁷⁹. Somit würde eine hebraisierende, in diesem Falle sicherlich der vorhandenen LXX-Version verpflichtende und damit begrenzte Rezension der LXX im Text des Römerbriefes vorliegen.

Die Textform der 2. Zeile von Röm 11:35 müsste aller Wahrscheinlichkeit nach in Übereinstimmung mit HT und LXX ursprünglich ein Pronomen der 1. Pers. Sgl. (μοι) geführt haben. Dies wäre eine Abänderung paulinischer Herkunft mit dem Ziel, Hiob 41:3 in den Kontext von Röm 11:34f. einzugliedern. Die direkte Rede Gottes würde Paulus somit umgehen. Auch die Hinzufügung des zweiten αὐτῷ in Zeile 3 scheint aufgrund fehlender handschriftlicher Texttradition weder des HT noch der LXX paulinischen Ursprungs zu sein.

Alles in allem kann also keine Neuübersetzung, sondern eine hebraisierende Überarbeitung des LXX-Textes vorausgesetzt werden (Koch 1986, 73), was die Beibehaltung des ἦ verdeutlicht (Schaller 1980, 26) und zusätzlich durch die Passiv-Form von ἀναποδιδόναι Unterstützung findet. Da gegen Ende des 2. Jh. oder Anfang des 1. Jh. v. Chr. die LXX-Übersetzung des Hiobbuches anzusetzen ist, sprechen auch die chronologischen Daten durchaus für die Möglichkeit eines solchen Revisionsversuches. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass zur Zeit des Paulus mehrere griechische Textversionen von Hiob im Umlauf waren⁷⁸⁰.

Paulus folgt – wie man aus dieser Analyse ersieht –, genauso wie bereits in Jes 40:13, treu seiner Vorlage. Die dortige Veränderung (ἦ anstelle von καί) wurde aufgrund der Zitatkombination vorgenommen und die Änderungen von Hiob 41:3 (die Hinzufügung des zweimaligen αὐτῷ anstelle eines μοι) bringen dieses Zitat erst im Kontext von Röm 11:34f. unter. Kleine formale Anpassungen muss Paulus vornehmen, um diesen Hymnus zu schaffen.

b) Funktional steht dieser Hymnus am Ende eines langen Abschnittes über die Rechtschaffenheit Gottes, mit besonderem Blick auf Israel als das Volk Gottes (vgl. Röm 9-11) [D/9]. Dabei begründet diese thematische Zitatkombination [C/6] unmittelbar Röm 11:33 [A/1]. Die rhetorisch perfekt gegliederte und geplante Struktur des Hymnus zeigt die Fähigkeit des Apostels und weckte mit ziemlicher Sicherheit die Aufmerksamkeit der Hörer. Unter funktionalen Gesichtspunkten kann dieses Zitat deshalb noch zu der Kategorie der speziell rhetorischen Funktion [E/10] zugeordnet werden.

⁷⁷⁹ Ähnlich argumentiert Schaller 1980, 25 A 21, hier gegen Koch 1986, 73.

⁷⁸⁰ Dies würde weiterhin die Theorie Kautzschs aufrechterhalten, der die Verwendung einer „alterius versionis graecae tunc florentis“ (Kautzsch 1869, 70) annahm.

c) Paulus beschreibt die Unvergleichlichkeit Gottes in Röm 11:33-36. In ähnlicher Weise drückt dies der Schreiber von *2 Bar.* 14:8f. aus. Die rhetorischen Fragen in dieser Form von Röm 11:34f. sind charakteristisch für das nachexilische Judentum; vgl. hierzu zahlreiche Apokryphen und alttestamentliche Pseudepigraphen: *Sir* 16:20; *Sap. Sal.* 9:16-17; 11:21; *Pss. Sal.* 5.3, 12; 15.2; *1 Heno*ch 93.11-14; u.a. „God’s mind is unknowable unless he reveals it. Hence the need for the revelation of his apocalyptic secret of a salvation plan“ (Witherington 2004, 277). In Röm 11:35 könnte sich Paulus noch zusätzlich gegen einen gesetzestrengen Zweig des Judentums ausgesprochen haben, der annahm, dass gute Werke der verbindlichen Gnade Gottes vorausgehen (vgl. Str-B 3:295; Dunn 1988, 701).

Die Prüfung der paulinischen Zitiertechnik im Römerbrief ist somit abgeschlossen. Diese Untersuchung in Röm 9-11 und die im Anhang ergänzend dazu erfolgte Behandlung aller weiteren Zitate im Römerbrief (Kap. 1-8; 12-16), soll unter Punkt 6.1 zusammengefasst und die gewonnenen Erkenntnisse, auch auf dem Gebiet der Zitatfunktion und dem Vergleich mit der zeitgenössisch frühjüdischen Praxis, genauer analysiert werden.

6. Die schriftgemäße Evangeliumsverkündigung

6.1 Der Schriftgebrauch des Apostels zusammengefasst

Methodisch lehnt sich diese Zusammenfassung an den oben dargelegten Dreischritt von a) *Zitiertechnik*, b) *Funktion* und c) dem *Vergleich mit der zeitgenössisch jüdischen Exegese* an. Die Ergebnisse der einzelnen Zitate des gesamten Römerbriefes sollen unter diesen drei Punkten aufgelistet und kommentiert werden mit dem Ziel, die paulinische Zitierweise und AT-Hermeneutik des Apostels im Römerbrief darzustellen.

a) Die Abschnitte zur *Zitiertechnik* verfolgten das Ziel der Rekonstruktion der paulinischen Vorlage. Darüber hinaus sollten die Abweichungen von dieser bestmöglichst rekonstruierten Vorlage aufgezeigt und nachvollziehbar gemacht werden. Der Befund ergibt folgendes Bild:

Paulus setzt beim Zitieren grundsätzlich⁷⁸¹ den Text der „im Kanon der griechischen Bibel gesammelten Schriften“ (Häfner 2000, 64) voraus, die wir heute Septuaginta bzw. als Kürzel mit LXX betiteln. Zu dieser Verwendungsweise des Begriffes zählt nicht nur die spätere Sammlung, sondern auch die ursprünglichen Übersetzungen und nachträglichen Überarbeitungen und Rezensionen, die zur Zeit des Apostels existent waren⁷⁸². „Die gesicherten AT-Zitate von Paulus weisen Übereinstimmungen mit einer großen Bandbreite von Manuskripten und Texttypen der griechischen Bibel auf“ (Schnabel 2000b, 2:222).

Obwohl der Apostel viele Zitate in wörtlicher Übereinstimmung mit der heute vorliegenden LXX-Textversion wiedergibt⁷⁸³, kommt es gelegentlich zu Abweichungen von dieser Version⁷⁸⁴. Aufgrund vorchristlicher Rezensionsarbeit an der LXX warnt R. Hanhart vor „vorschnellen Erklärungen von Abweichungen alttestamentlicher Zitate von der LXX im neutestamentlichen Schrifttum aus dem Geist und aus der inneren Intention der neutestamentlichen Zeugen selbst“ (1981, 296). Hanhart ist weiter der Meinung, „daß die neutestamentlichen Schriften in ihren alttestamentlichen Zitaten, auch dort, wo sie vom alten LXX-Text abweichen, auf vorgegebener jüdischer Überlieferung beruhen“ (ebd.). Dieser Position beistimmend gibt Koch zu bedenken: „Aber gerade wenn man der Meinung ist, daß

⁷⁸¹ So Koch 1986, 48.

⁷⁸² Von englischsprachigen Autoren wird zwischen „Old Greek“ (=ursprüngliche Übersetzung) und „Septuagint“ (= spätere Sammlung) unterschieden. Im Deutschen existiert kein vergleichbares Vokabular, weshalb das Kürzel LXX oft für beides gebraucht wird. Vgl. ausführlich Häfner 2000, 64 zum mehrdeutigen Begriff „Septuaginta.“

⁷⁸³ Von 49 expliziten Zitaten im Römerbrief gibt Paulus 18 (mehr als ein Drittel) in wörtlicher Übereinstimmung mit der LXX-Textausgabe von A. Rahlfs (1935) wieder (4:7f., 17, 18, 22, 23; 7:7; 9:7, 12, 15, 29; 10:13, 16, 18; 13:9A [in den ausgewählten Textteilen], 9B; 15:3, 10, 21).

⁷⁸⁴ So auch E. E. Ellis, der Alternativen innerhalb der Textvorlage nennt: „As might be expected in Greek writings, citations from the Old Testament are frequently in agreement with the LXX, the Greek version commonly used in the first century. But they are not uniformly so, and at times they reflect other Greek versions, Aramaic targums, or independent translations of the Hebrew text“ (Ellis 1978, 147).

der MT im 1. Jh. n. Chr. bereits faktisch stabilisiert war⁷⁸⁵, ist die Annahme einer rezensierten LXX-Vorlage mit hinreichender Sicherheit kontrollierbar und eine Abgrenzung gegenüber nicht-rezensionellen Änderungen nicht nur notwendig, sondern auch möglich“ (Koch 1986, 81). Diese Möglichkeiten haben wir bei der Untersuchung von Abweichungen jeweils in Erwägung gezogen.

Aufgrund der oben durchgeführten Text- und Vorlagenanalyse der LXX im Vergleich mit der im Römerbrief wiedergegebenen Zitatversion ergeben sich folgende Abweichungen, die als gesichert paulinischen Ursprungs gelten können⁷⁸⁶. Es ergibt sich folgendes Muster dieser adaptierten Zitierweise, angeordnet entsprechend ihrer Häufigkeit:

- a) **Auslassung** von problematischem oder irrelevantem Material im Römerbrief (an 28 Stellen): 1:17; 3:11; 9:9, 13, 17; 25 (2x), 27; 10:6, 11, 13, 15, 19; 11:3, 3 (2x), 4, 4, 8 (3x), 9, 26; 15:3, 11, 12 (2x), 21.⁷⁸⁷

Als Ausnahme zu diesen Auslassungen kann die **limitierte Selektion** (7x) angeführt werden. Paulus wählt hier nur einen bestimmten Textteil aus, den er zitiert, obwohl dadurch eventuell im ausgelassenen Teil des Zitates ein inhaltliches „mehr“ weggelassen wird; so in: 3:4; 4:8; 9:33; 10:6-8, 20; 11:34; 13:9A.

- b) Die **Ersetzung** von erklärungsbedürftigen Wörtern oder Wendungen (17x) durch eine einfachere Terminologie finden wir in: 2:24; 3:10, 11 (2x); 9:9, 17 (3x), 25, 27, 27, 28, 33; 10:7; 11:8, 8, 34.
- c) Umkehrung der **Wortreihenfolge** (11x), durch die ein bestimmtes Element hervorgehoben werden soll: 2:24; 9:13, 25; 10:8, 21; 11:3, 8 (2x), 9; 14:11, 15:11.
- d) **Grammatikalische Anpassungen** in Person, Numerus, Kasus, . . . (11x): 9:25; 10:5, 15, 19; 11:4, 4, 8, 9, 26 (2x), 35.
- e) **Hinzufügungen** eines oder mehrerer Worte, um einen bestimmten Sachverhalt hervorzuheben (9x): 3:12; 9:25; 10:11; 11:3, 4, 8, 9 (2x), 35.

Die Gründe einer Adaption durch Paulus können folgende sein:

- a) Grammatikalische Notwendigkeit;
- b) Eliminierung von „irrelevanter, redundanter oder schwieriger Sprache“ (Schnabel 2000b, 224);
- c) Rhetorische Anliegen, z.B. um die Aufmerksamkeit der Hörer (παῖθος) zu gewinnen;

⁷⁸⁵ So Hanhart 1984, 400.

⁷⁸⁶ Die im folgenden *kursiv* gedruckten Textangaben können nicht mit letzter Bestimmtheit als gesichert paulinisch gelten. In den Fällen, in denen die Zitatänderung der paulinischen Vorlage zugeschrieben wird, erfolgt in dieser Auflistung keinerlei Vermerk. Somit kann diese Auflistung immer nur gewisse Tendenzen aufzeigen, da die letztliche Klarheit über die entsprechende Zitatvorlage des Paulus fehlt. Diese Tendenzen erweisen sich jedoch kongruent zu den Ergebnissen von Stanley 1992, 252-264. Trotz zahlenmäßiger Unterschiede kann die Anordnung entsprechend der Häufigkeit der einzelnen Kategorien beibehalten und damit ein gewisses Maß an Objektivität abgeleitet werden.

⁷⁸⁷ Noch zwei weitere Auslassungen, die mit ziemlicher Sicherheit nicht auf Paulus zurückgehen und einen längeren Textabschnitt jeweils auslassen, sollen hier der Vollständigkeit halber erwähnt werden; die **Haplographie** in 9:27 und 10:15.

- d) Argumentative Anliegen, um nicht durch die Notwendigkeit von Erklärungen bezüglich des Zitates auf Abwege im Argumentationsgang des Römerbriefes zu geraten.

An verschiedenen Stellen führt Paulus interpretative Elemente in den Wortlaut seiner Zitate ein (vgl. besonders deutlich in Röm 10:6-8). Der Apostel konnte an diesen Stellen offensichtlich davon ausgehen, dass seine Hörer durch solch interpretierende Wiedergaben des biblischen Textes nicht beunruhigt werden würden; was der Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese und Zitierweise (siehe unten) bestätigt. „Die akzeptablen Parameter für die Zitierung literarischer Texte sind vergleichbar“ (Schnabel 2000b, 225).

Manchmal reflektieren Veränderungen im Wortlaut der Zitate durch Paulus den ursprünglichen größeren Kontext. Da im 1. Jh. n. Chr. keine Kapitel und Versangaben gemacht werden konnten, evozierte die Zitierung eines einzelnen Verses für bibelkundige Hörer manchmal den gesamten Abschnitt. Dementsprechend konnte der Kontext den Wortlaut des Zitates beeinflussen (möglich in Röm 11:3f.) und darüber hinaus zu einem sog. Informations- bzw. Verständnisüberschuss führen (möglich in Röm 14:11).

Diese paulinischen und darüber hinaus bei den einzelnen Zitaten diskutierten vorpaulinischen Abweichungen ergeben im Blick auf die zugrunde liegende Textform ein recht unterschiedliches Bild der jeweiligen Zitatvorlage und müssen deshalb zu jedem Zitat einzeln betrachtet werden. Hier kann nur zusammengefasst werden, welche unterschiedlichen Vorlagentypen es innerhalb des Römerbriefes gibt und bei welchen atl. Büchern man von einer vorpaulinischen Septuagintarezension ausgehen muss und bei welchen Zitaten von einem frühchristlichen Florilegium bzw. einer mündlichen Tradition gesprochen werden darf:

- a) manche Zitate stimmen mit der Lesart einer **Minderheitstradition** der LXX überein (vgl. die Auslassung von $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ in Röm 9:27 und $\psi\omega\mu\iota\zeta\epsilon$ in Röm 12:20);
- b) mehrere folgen der **Mehrheitstradition gegen** eine wichtige Lesart der **Minderheitstradition** (z.B. $\acute{\epsilon}\pi\prime\ \alpha\upsilon\tau\omega$ in Röm 9:33);
- c) manche Zitate folgen einer Richtung einer **zweigeteilten LXX-Tradition** (vgl. Röm 13:9A);
- d) wieder andere stammen von einer **früheren**, heute nicht mehr vorliegenden **LXX-Texttradition** (vgl. Röm 11:3-4; eventuell sogar 9:33; 10:15), wobei es sich dabei durchaus um eine aus vorchristlicher Zeit in Richtung eines hebräischen Textes (proto-MT) **revidierte Version des altgriechischen Textes** handeln könnte (vgl. besonders 9:33; 10:15; eventuell 11:3f.);
- e) es gibt Zitate, die vermutlich eine vorpaulinische **Haplographie** aufweisen (Röm 9:27f.; 10:15);
- f) und manche Zitate lassen **keinen sicheren Rückschluss** auf eine Vorlage zu.

„Diese diffuse Textsituation lässt sich für jeden Paulusbrief dokumentieren, und für jedes alttestamentliche Buch, das Paulus zitiert“ (Schnabel 2000b, 223). Die aufgeführten möglichen Textformen einer Vorlage galten speziell im Blick auf die LXX-Texttradition. Darüber hinaus wird die Vermutung laut,

- a) Paulus habe auf ein **frühchristliches Florilegium** zurückgegriffen (vgl. ansatzweise Röm 9:33 im Blick auf 1 Petr 2:6; 11:9f, wegen des häufigen Bezugs auf die Evangelien; und 11:26f. jedoch ohne Textbefund);
- b) der Apostel sei einer **mündlich vorgeprägten (jüdischen) Tradition** gefolgt, eventuell aus der Synagoge (vgl. die Texte des Dekalogs Röm 7:7; 11:34f.; 13:9A; aber auch Röm 12:19 im Vergleich zu Heb 10:30).

Speziell zu Röm 12:19, einem Zitat aus Dtn 32:35, muss von einer jüdisch bearbeiteten Rezension bzw. mündlichen Tradition ausgegangen werden. Es stellt das einzige Zitat außerhalb von Jes, Hiob und 1 Kön dar, das eine Textform aufweist, die dem HT näher steht als der LXX⁷⁸⁸.

Aller Wahrscheinlichkeit nach folgte Paulus innerhalb der **Königbücher** (Röm 11:3f.) einer hebraisierenden Revision der lukianischen Handschriften und auch speziell zum **Hiobbuch** (Röm 11:35) ist von einer Rezension der LXX auszugehen. Für das **Jesaja**-Buch ist zumindest ansatzweise eine proto-lukianische Textform als Grundlage zu nennen (vgl. hierzu besonders Röm 10:20). Über die Zitatvorlage von Röm 11:9f. kann nur spekuliert werden; möglich wären eine Anpassung an das Zitat aus Vers 8, ein Zitieren aus dem Gedächtnis, oder die Übernahme einer vorpaulinisch innergriechischen Textentwicklung, die der stilistischen Verbesserung der ursprünglichen Übersetzung dienen sollte.

Trotz dieser offenen Fragen bezüglich der Vorlage kann durch eine sorgfältige Studie in vielen Fällen gezeigt werden, dass Paulus seine Schriftzitate weder willkürlich aus dem Zusammenhang reißt, noch unbekümmert seinen eigenen Absichten anpasst, sondern im Rahmen der zeitgenössischen Exegese treu seiner Vorlage folgt. Der Apostel ist dabei bemüht, die ursprüngliche Zitatbedeutung und das ursprüngliche Interpretationsverständnis zu berücksichtigen.

b) Die *funktionalen Aspekte* innerhalb der Überzeugungsstrategie des Paulus im Römerbrief, auch im Blick auf die rhetorische Argumentation, ergeben folgendes Bild:

- a) Für die **argumentative Funktion** der Zitate als **Begründung** mit der Autorität der Schrift bzw. den offensiven Schriftumgang lassen sich folgende Zitatstellen anführen: 1:17; 2:24; 3:4, 10-18; Kapitel 4 komplett im Blick auf Röm 3:21-31; 7:7; 8:36; 9:25-29, 33; 10:11, 13, 15, 16, 18; 11:8-10, 26f., 34f.; 12:19-20; 13:9A und B; 14:11; 15:3, 9-12, 21.

⁷⁸⁸ Koch spricht speziell bei Zitaten aus dem Buch Hiob und den Königbüchern von einer vorpaulinischen Septuagintarezension (Koch 1986, 57-81); unter diesem Aspekt betrachtet er auch einige Jesaja-Zitate.

Die – als dem Zitat nachfolgende – **Schriftauslegung** (defensiver Schriftumgang) finden wir lediglich in den Zitaten in 4:3 und 11:3f.

Die **Argumentation** lässt Paulus überwiegend im 9. Kapitel **am Leitfaden der Schriftzitate** voranschreiten. Ein vollständiger Überblick über diese Funktionsart sieht folgendermaßen aus: 9:7-17 (speziell die Zitate aus 9:7, 9, 12, 13, 15 und 17 betreffend); die Zitatkette 10:19-21 und das bereits unter der Schriftauslegung erwähnte Zitat aus Röm 11:3f.

- b) Eine **illustrative, metaphorisch imaginäre Funktion** nehmen die Zitate aus Röm 9:33 und 15:12 ein.
- c) Unter **technisch kompositorischen** Gesichtspunkten können wir die Zitate in ihrer entsprechenden Funktionsart als **Mischzitat** (9:25, 27, 33; 11:8), **Zitatkombination** (3:10-18; 9:9, 25f.; 10:6-8; 11:26f., 34f.; 14:11) und **Zitatkette**⁷⁸⁹ (9:25-29; 10:19-21; 11:8-10; 12:19-20; 15:9-12) eingliedern.
- d) Für die **thematische Funktion** mit **christologischem** Schwerpunkt lassen sich Röm 1:17; 10:5-8; 11:26f.; 14:11; 15:3, 9-12 anführen; und unter dem Thema der **Rechtschaffenheit Gottes** gebraucht Paulus in 9:27-33; 11:26f., 34f.; 15:9-12 die Schrift.
- e) Die Zitate mit einer **speziell rhetorischen Funktion** sind: 2:24; 9:13, 25 (mit der Argumentationsmethode der Aufmerksamkeitsgewinnung *πάθος*); 10:5-8 (allgemein als *πάθος*, im speziellen Blick auf 10:6-8 als *sermocinatio*), 18, 19, 21; 11:34f.; 14:11 (*πάθος*).

Die überwiegende Mehrzahl der alttestamentlichen Zitate dient Paulus der theologischen Beweisführung und zwar hauptsächlich der Begründung bzw. Bestätigung dessen, was der Apostel zuvor gesagt hat. Die Vielseitigkeit seiner kompositorischen Fähigkeiten lässt der Apostel an zahlreichen Stellen aufblitzen und die speziell rhetorische Vorgehensweise innerhalb der Zitate und darüber hinaus in der gesamten Briefkonstruktion⁷⁹⁰ verweist auf seinen rhetorisch geschulten Hintergrund.

Die literarische Funktion der Zitate lässt sich in vier Kategorien einteilen⁷⁹¹:

- a) die **situative Relevanz**, mit der Paulus in kritischen Situationen Orientierungspunkte durch die Schrift setzt. Dies fällt im Römerbrief besonders in Kapitel 3-4 und 9-11 auf, im Bereich der Lehre, aber auch in paränetischer Hinsicht (Röm 13:9A und B) und indirekt bei Aussagen zu seinem „Selbstverständnis“ (vgl. 15:21);

⁷⁸⁹ Speziell durch die Zitatketten wird eine erhebliche Vorarbeit des Paulus vorausgesetzt, hinsichtlich der Textauswahl, -anordnung und -umgestaltung. So fasst Theobald die literarische Gestaltung des Römerbriefes zusammen: „Der Römerbrief ist nicht als Resultat einiger Tage, sondern die Frucht langen Nachdenkens in Stunden der Muße“ (Theobald 2000, 114). D. E. Aune spricht dabei sogar von einigen Monaten (1987, 219).

⁷⁹⁰ Vgl. hierzu speziell die Fußnote 217.

⁷⁹¹ In Anlehnung an Wilk 1998, 399-401.

- b) die bereits diskutierte **kompositorische Relevanz**, die im Blick auf die Gesamtkomposition (vgl. 1:17 und 15:21), oder an etlichen Stellen als Bindeglieder zwischen den Textabschnitten, oder als Bündelung eines vorangegangenen Gedankenganges (11:26f.) sich der Schriftzitate bedient. Auch wird der Aufbau einzelner Textpassagen im Römerbrief von Zitaten bestimmt (vgl. Röm 4 und Röm 9, besonders 9:27-29 im Rückblick auf den Beginn des Kapitels);
- c) die **argumentative Relevanz**, mit der Paulus auf Schriftzitate als Leitthesen für längere Textstücke zurückgreift, die einen wichtigen Gedankenfortschritt im Argumentationsgang bringen (vgl. 9:33), die den Sachzusammenhang bündeln (9:27f.), oder den abschließenden Zielpunkt bilden (vgl. 11:26f.);
- d) und die **hermeneutische Relevanz**, die als Interpretationsgrundlage oder –hilfe für andere Schriftworte dient (so dient z.B. innerhalb einer Zitatkette Röm 10:20f. als Kommentar von Vers 19).

Die Zitate im Römerbrief dienen funktional gesehen der literarisch ausgefeilten und gedanklich nachvollziehbaren Vermittlung des paulinischen Evangeliums, sowie der Darstellung seines Schriftverständnisses (vgl. Wilk 1998, 401). Dies geschieht unter Berufung auf die anerkannten Autoritäten der Antike⁷⁹². Deshalb greift Paulus funktional auf die allgemein anerkannten Schriften Israels als die wichtigste Säule seiner Argumentation zurück. Die theologische Reflexion und literarische Durchgestaltung des Briefes gehen mit der Schriftverwendung Hand in Hand (vgl. Koch 1986, 101) und zeigen die ungebrochene Bezugnahme des Apostels der Heiden auf die Schriften Israels. Paulus präsentiert somit funktional eine schriftgemäße Evangeliumsverkündigung.

c) Da sich Paulus auf die anerkannte Autorität der Juden beruft, um sein Evangelium darzustellen, kommt unweigerlich die Frage auf, ob Paulus mit seinen Schriftbezügen innerhalb der anerkannten Auslegungsrichtlinien bleibt. Der *Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese* soll an dieser Stelle die Antwort geben. Kein Aspekt der paulinischen Theologie spiegelt so stark seine pharisäische Ausbildung wieder, wie sein AT-Gebrauch (vgl. Longenecker 1995, 114):

1. Midraschartigen Auslegungsformen finden sich an zahlreichen Stellen im Römerbrief. Charakteristisch für den Midrasch sind einzelne frühjüdische, später rabbinische Regeln und Methoden, denen Paulus an zahlreichen Stellen folgt:

- a) „**haraz**“ bzw. „**pearl stringing**“: 9:25-29; 11:8-10 (aus allen drei Teilen der Schrift); 15:9-12 (ebenfalls aus allen drei Teilen);

⁷⁹² Im Römerbrief klingt der Grundsatz, dass Kunde aus alter Zeit eher Anspruch auf Glaubwürdigkeit besitzt, als neue, nie gehörte Kunde (vgl. Theobald 2000, 220) an verschiedenen Stellen an: 1:2 „ὁ προεπηγγέλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις“; 3:21 „. . . μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν“; 16:26 „ἀνερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν“ usw. Vgl. die ausführlichen Erläuterungen hierzu unter *Exkurs III*.

- b) die 1. Regel des *Middot* (**qal wa-chomer**) findet sich an vielen Stellen des Römerbriefes, wovon eine Stelle auch Schriftzitate beinhaltet: 9:23-29;
- c) die 2. Regel Hillels (**gezera schawa**) gebraucht Paulus in fast allen, technisch-kompositorisch gestalteten Zitatverbindungen und u.a. in: 4:3+7f.; 9:7+29;
- d) die 5. Regel (**kelal u-ferat u-ferat u-kelal**) begegnet in 13:8-10;
- e) die 6. Regel (**ke-jotze bo be-maqom acher**) kann man in Röm 9:33 finden;
- f) und die 7. Regel (**dabar ha-lamed me-inyano**) findet man schließlich in 4:9-12 (ohne Zitate) im Blick auf 4:17, 18, 22 und 23.

Allgemein zur Hermeneutik des Frühjudentums muss hier noch die Textform des Zitates in Röm 1:17 genannt werden, das in der vorliegenden Form ein offeneres, volleres Textverständnis ermöglicht als die Textform der LXX und des MT. Auch Röm 2:24 dient in dieser Form dem allgemeinen Verständnis des Schrifttextes. Die Behandlung der Stellen aus dem Dekalog lehnen sich an die jüdische Tradition an (vgl. 7:7 und 13:9A); darüber hinaus weist die Identifikation von Schrifttexten anhand von Schlüsselpersonen (vgl. Röm 11:2) auf eine frühjüdische Vorgehensweise hin. Kapitel 4 und 9 gehen im Stile der midraschartigen Auslegung vor und in Röm 11:26f. finden wir, wie an zahlreichen weiteren Stellen auch, eine formale Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen Judentum.

Betrachtet man die Mischzitate, Zitatkombinationen und –ketten näher, so lässt sich bei fast jeder dieser technisch-kompositorisch gestalteten Zitatverbindungen des Paulus entweder die „haraz“-Methode und/oder die 2. Regel Hillels, der „Analogieschluss“, feststellen. Entweder liegen konkret analoge Worte den verschiedenen Stellen zugrunde, oder es finden sich inhaltliche, thematische, strukturelle oder kontextliche Gegebenheiten, die eine Verbindung dieser Zitate als logisch erscheinen lassen:

- a) 3:10-18: die Zitate aus Pred 7:20 und Ps 13:2-3 fügt Paulus auf der Grundlage des gemeinsamen οὐκ ἔστιν zusammen und gestaltet das Zitat in rhetorisch eindrucksvoller Art und Weise zu einem fünffachen Gebrauch dieser analogen Begrifflichkeit um;
- b) 9:9: die analogen Wörter dieser Zitatkombination sind τὸν καιρὸν τοῦτου;
- c) 9:25-29: auch diese Verbindung geht auf analoge Wörter im Rahmen der „haraz“-Methode zurück (9:25f. = καλέσω und οὐ λαός μου; 9:27f. = ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης; und 9:27-29 = „Nachkommen / Rest“);
- d) 9:33: analoge Wörter (λίθος);
- e) 10:6-8: diese Verbindung hängt mit der paulinischen Interpretation von Dtn 30 zusammen, wozu Dtn 9 inhaltlich die passende Einführung liefert. Die paulinische Argumentation stimmt dabei mit dem Verständnis der Targumim, von Philo und Baruch überein. Durch diese Verbindung wird die Zitatkombination mit den Worten ἐν τῇ καρδίᾳ σου eingerahmt;

- f) 10:19-21: die thematische Verbindung dieser Zitate lässt die Argumentation des Paulus voranschreiten;
- g) 11:8-10: die zugrunde liegenden analogen Wörter sind τοῦ μὴ βλέπειν und eventuell ἀποτοῖς (fraglich bleibt, ob dies durch Paulus selbst vorgenommen wurde, oder ob er es seiner Vorlage entnommen hat); in 11:8 führt der gleiche Aufbau und das analoge Vorkommen von ὀφθαλμός zum Mischzitat;
- h) 11:26f.: die Zitatkombination, die aufgrund formaler Übereinstimmung zu jüdischen Texten eventuell bereits vorpaulinisch war, behandelt thematisch die Heilsankündigung und die Wegnahme aller Gottlosigkeit von Israel und zeigt Übereinstimmungen in der syntaktischen Struktur, so dass sie gemeinsam einen 4-zeiligen Parallelismus bilden;
- i) 11:34f.: auch diese Kombination geht eventuell auf eine jüdische Tradition zurück, als ein Gebet aus dem synagogalen Gebrauch. Die Verbindung begründet sich durch den Kontext beider Stellen bezüglich der Unvergleichlichkeit Gottes. Beide Zitate kommen aus der gleichen Textgattung und beinhalten in gleicher Weise „ein in einer Streitfrage umgesetztes Lob des Schöpfers“ (Koch 1986, 178);
- j) 12:19-20: diese Zitatkette hängt durch die gemeinsame Abgrenzung gegenüber 12:19a zusammen (gekennzeichnet durch das doppelte ἀλλά). Analog werden diese Stellen durch ἀνταποδώσω verbunden;
- k) 14:11: einen inhaltlich ähnlichen, nur verkürzten Wortlaut nimmt Paulus mit in das Zitat auf, im Rahmen seines rhetorischen, dogmatisch-christologischen Anliegens;
- l) 15:9-12: auch diese Verbindung geht auf ein analoges Wort zurück (ἔθνη). Thematisch handelt es sich hier um den Lobpreis Gottes bzw. der Beziehung der Heiden zu Gott.

Selbst wenn verhältnismäßig wenige Parallelen im Frühjudentum für ein Mischzitat bzw. eine Zitatkombination, -kette nachgewiesen werden können⁷⁹³, zeigt diese Analyse doch zahlreiche Anlehnungen an die frühjüdische Hermeneutik. Paulus verbindet die Zitate nicht willkürlich, sondern ist darauf bedacht, sich im Rahmen der frühjüdischen Auslegungsmethodik zu bewegen. Unter formalen Gesichtspunkten scheint sich Paulus dabei teilweise⁷⁹⁴ von ihr gelöst zu haben, zumindest was die Form der Mischzitate betrifft.

Zusammenfassend zur midraschartigen Auslegungstradition möchte ich zwei Texte zitieren, die diese Analyse treffend darstellen: (1) „To be sure the numerous similarities between Paul and the later rabbis, when taken cumulatively, create the strong presumption that the apostle does reflect the Jewish culture of which he is a part (and which developed

⁷⁹³ Vgl. *Num. Rab.* 2 (138c), das als rabbinische Parallele für eine Verbindung zweier Zitate zu einer einzigen Passage gilt (so Cranfield 1986, 499); gegen Wilk, der davon ausgeht, dass es keinerlei Entsprechung für Mischzitate im Frühjudentum gegeben hat (1998, 205).

⁷⁹⁴ Vgl. den formal identischen Gebrauch zwischen der rabbinischen Exegese und Röm 9:7, 29; 11:26f..

into what we call Rabbinic Judaism)“ (Silva 1993, 638) und (2) „Paul’s basic thought patterns and interpretive procedures were those of first-century Pharisaism“ (Longenecker 1995, 126). Paulus folgt an zahlreichen Stellen den frühjüdischen, hermeneutischen Auslegungsregeln. Durch die Anwendung der gleichen Methodik dringt Paulus zum zeitgenössischen Textverständnis vor und greift dieses an zahlreichen Stellen seiner Interpretation auf; wenngleich er gegenüber dem Frühjudentum ein grundsätzlich verändertes, eschatologisch-christologisches Interpretationsverständnis besitzt. Damit sind die *Auslegungsmethoden* nahezu identisch, die *Textinterpretation* jedoch teilweise unterschiedlich.

2. Die pesher-Interpretation⁷⁹⁵: Die Deutung atl. Texte auf die unmittelbare Gegenwart finden wir bereits in 1 Makk 12:9 (vgl. Moo 2002, 86), in der pesher-Interpretation von Qumran und bei Paulus im Römerbrief an zahlreichen Stellen (vgl. Röm 4:24; 10:6-8; 15:4). Dabei ist die Einfügung eines kurzen Midrasches durch „dies ist . . .“, als aktualisierende Aulslegung, in Röm 10:6-8 besonders. Darüber hinaus erfolgt das Zitat in Röm 10:15 ganz im Sinne einer pesher-Interpretation mit eschatologischem Verständnis. „Dabei ist zu beachten, dass im Gegensatz zur esoterischen Exklusivität der Exegese Qumrans die urchristliche Schriftauslegung weit offener, argumentativer und wortgetreuer ist, als vielfach angenommen“ (Schnabel 2000b, 227). In seiner eschatologischen Textinterpretation und der Deutung der Texte auf die Gegenwart zeigt der Apostel eine gewisse Übereinstimmung mit der pescher-Interpretation Qumrans.

3. Die paulinische Textform stimmt an zahlreichen Stellen formal mit der Targum-Übersetzung überein; vgl. 10:6-8, 11, 16; 12:19. Dabei fällt das Zitat in Röm 10:6-8 dahingehend aus dem Raster, da es auch bei Philo und Baruch in ähnlicher Weise gebraucht wird.

4. Zur allegorischen Interpretation Philos kann festgehalten werden, dass sie vereinzelt auch bei Paulus auftaucht (vgl. Gal 4:21-31). Für den Römerbrief steht diese Interpretation jedoch nirgends explizit im Zusammenhang mit einem Schriftzitat. In Röm 9:10-18 spricht sich Paulus sogar gegen Philos Interpretation der Prädestination aus.

5. Die Apokryphen weisen an einigen Stellen Parallelen zu den Zitaten im Römerbrief auf (vgl. Röm 10:6-8; 11:34f.), ohne dabei besondere Bedeutungsnuancen entstehen zu lassen. Die Form rhetorischen Fragens in 11:34f. ist charakteristisch für das nachexilische Judentum (vgl. die zahlreich aufgelisteten Apokryphen und atl. Pseudepigraphen).

⁷⁹⁵ Die unter Punkt 5.1 erwähnte *raz-pesher*-Interpretation findet sich sicherlich im paulinischen Gebrauch, jedoch nirgends explizit mit einem Schriftzitat im Röm verbunden. In Röm 11:25 spricht Paulus von einem *μυστήριον*, das nicht aufgrund menschlicher Überlegung entstanden sein konnte, sondern einer Offenbarung Gottes bedurfte (vgl. Stegner 1993, 507). Da sich das anschließende Zitat aber formal kongruent zum rabbinischen Textverständnis verhält, ist hier von einer solchen in Qumran üblichen Interpretation Abstand zu nehmen. Paulus hebt sich durch seinen üblichen Sprachgebrauch und sein eschatologisches Textverständnis auf Christus hin deutlich von der jüdischen Apokalyptik ab (so Stegner 1993, 507).

Über das Verhältnis der paulinischen zur *frühjüdischen Exegese* lassen sich in methodischer Hinsicht folgende Merkmale feststellen:

- a) Die paulinischen *Abänderungen in Textform und Wortlaut* finden zunächst keine wirkliche Parallele im frühjüdischen Schrifttum;
- dennoch finden wir Analogien bezüglich der Textabgrenzung (vgl. Röm 11:26f.); in den Targum-Übersetzungen wurde der Wortlaut der Schrifttexte oft umgestellt, geändert oder ergänzt vergleichbar mit der paulinischen Textform (vgl. Röm 12:19). Paulus orientiert sich in begrifflicher Hinsicht nahe an seiner Vorlage.

Es gibt nur sehr wenig Parallelen für die *Verbindung mehrerer atl. Texte zu einer einzigen Textaussage* im Frühjudentum;

→ dennoch verbindet Paulus häufig mehrere Textstellen zu einem Zitat, grundsätzlich auf der Grundlage der Analogieregel.

= Zusammenfassend kann hier von einem z.T. targumähnlichen Nach- bzw. Neusprechen der Schriftworte in konkreten Argumentationszusammenhängen gesprochen werden.

- b) Paulus verwendet verschiedene „*Auslegungsregeln und Deutungsmuster* des antiken Judentums“ (Wilk 1998, 205);
- vgl. die Anwendung frühjüdischer (z.T. späterer rabbinischer) Regeln (auch innerhalb der Mischzitate) besonders in Röm 4:1-25; 9:6-29, 9:33, u.a.);
- formale Analogien finden wir in Röm 9:29 (und dem Verständnis von σπέρμα); 10:16 (sachbezogen auf die messianische Deutung von Jes 52:7); 11:26f.
- c) Der Apostel verwendet die Zitate in christologischem Sinn, was der regelmäßigen Deutung auf das eschatologische Heilshandeln Gottes an Israel in der frühjüdischen Exegese entspricht, „das zumal die Qumranschriften auch auf die eigene Gegenwart beziehen“ (Wilk 1998, 205).

In methodischer Hinsicht können wir bei der Zitatverwendung des Paulus im Vergleich mit der frühjüdischen Exegese drei Elemente erkennen: 1. folgt Paulus den rabbinischen Auslegungsregeln, 2. gestaltet er seine Textform oft targumähnlich um und 3. ist das eschatologische Interpretationsverständnis und die Bezogenheit der Texte auf die Gegenwart vergleichbar mit Qumran.

In sachlicher Hinsicht zeigt sich folgendes Bild: Wie bei den methodischen Vorgehensweisen bereits vermerkt, so wird auch auf sachlicher Ebene deutlich, dass sich zu Paulus Parallelen in den Targumim, den Qumranschriften und der rabbinischen Literatur finden lassen. Dabei kann keine Präferenz für die eine oder andere Art der Auslegung erkannt werden. Dagegen weisen die Philo-Exegese, ebenso wie die Apokryphen-Texte nur sporadisch Gemeinsamkeiten mit der paulinischen Schriftdeutung auf.

Paulus zeigt sich durch die Zitate im Römerbrief als ein eigenständiger, dabei aber in vielerlei Hinsicht mit der frühjüdischen – „zumal der im palästinischen Traditionsbereich wurzelnden⁷⁹⁶ – Schriftgelehrsamkeit übereinstimmender, grundsätzlich im Raum des Judentums stehender Ausleger der Schrift“ (Wilk 1998, 206).

Zusammenfassend schreibt Stanley: „There is nothing particularly unique or even out of the ordinary about the way Paul handles the wording of his biblical quotations. In adapting the language of Scripture to reflect his own interpretation of a given passage, Paul was simply following the normal literary conventions of his day“⁷⁹⁷ (Stanley 1992, 348).

Die aus der Zusammenfassung der paulinischen Zitiertechnik, der Funktionsanalyse einzelner Zitate im Kontext des Briefes und dem Vergleich mit der zeitgenössischen Auslegungsmethode abgeleitete *komplexe hermeneutische Praxis* soll hier in konzentrierter, thesenartiger Form dargestellt werden:

- a) Paulus erkannte, bedingt durch seinen jüdischen Hintergrund, die **Autorität der alttestamentlichen Schriften** an⁷⁹⁸.
- b) Der Apostel gebraucht **die Schriften Israels als** von seinen Hörern **anerkannte Autorität**, um die umstrittenen Aspekte seines Evangeliums, der Rechtfertigung allein durch Glauben (Kap. 3:21-4:25) und die Frage nach der Treue Gottes im Blick auf die Beziehung zwischen Israel und den Nationen (Kap. 9-11), autoritativ zu bekräftigen und betont dadurch die Schriftgemäßheit seines Evangeliums.
- c) Die Verwendung zahlreicher **Elemente der frühjüdischen Auslegungsmethodik** zeigt dabei deutlich die Verbundenheit des Paulus mit der zeitgenössischen Exegese. Unter methodischer und sachlicher Hinsicht erweist sich die Hermeneutik des Paulus in seiner Zeit als allgemeinverständlich, geht dabei jedoch über den Bereich der jüdischen Exegese hinaus und spiegelt sich so im rhetorischen Rahmen des **hellenistischen „common sense“** (vgl. Siegert 1985, 185).
- d) Seine Grundüberzeugung geht dabei Hand in Hand mit der Hermeneutik und dem Schriftgebrauch des Urchristentums, dem **geschichtlich eschatologischen Erfüllungsmotiv** in Christus⁷⁹⁹. Paulus liest die Schrift grundsätzlich im heilsge-

⁷⁹⁶ Vgl. hierzu die Diskussion über Röm 9:6-29.

⁷⁹⁷ Durch die methodische und sachliche Übereinstimmung zwischen Paulus und seiner zeitgenössischen Exegese wird berechtigterweise die Frage laut, wie die Gegner des Paulus auf diese Art der Auslegung bzw. Schriftinterpretation reagierten (vgl. Fußnote 467 und weiter Ciampa 1998, 242-248). Für Plümacher erscheint die Ablehnung der christlichen Sichtweise durch die Juden trotz zeitgenössischer Auslegungsmethoden dadurch logisch, dass „die Heilsverheißungen der Schrift ihr τέλος im Evangelium“ (Plümacher 1980, 6:19) gefunden hatten (vgl. diese Aussage in Röm 10:4, u.a).

⁷⁹⁸ „Die Berufung auf die ‚Schrift‘ stammt vermutlich schon aus der Tradition, die Paulus empfangen hatte, wird aber von ihm bereitwillig aufgegriffen. Der Pharisäer Paulus streifte bei seiner Bekehrung zum Christentum . . . sein jüdisches Erbe nicht ab“ (Wenham 1999, 46).

⁷⁹⁹ Vgl. hierzu Wenham 1999, 47: Für Paulus werden in Jesus die atl. Verheißungen erfüllt. „Mit anderen Worten: Jesus ist die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung des Alten Testaments.“ Hays fasst die paulinische Schriftinterpretation wie folgt zusammen: „Paul reads the Scripture *narratively*. . .

schichtlichen Schema von Verheißung und Erfüllung⁸⁰⁰. Dabei stellt Paulus oft konkrete Bezüge zu einem atl. Text her (vgl. die Anspielungen auf Gen 2 und 3 in Röm 5:12-21) und steigert diese Schriftbeispiele bis zur eschatologischen Erfüllung in Christus.

- e) „Auf diesem Hintergrund sind **pescher-ähnliche Deutungen** alttestamentlicher Texte auf Jesus Christus zu verstehen“ (Schnabel 2000b, 227)⁸⁰¹.
- f) Die von der **Christushermeneutik** her notwendige **Neubewertung** der Geschichte des Handelns Gottes mit Israel, veranlasst Paulus dazu, die Schriften Israels in einem veränderten Verstehensrahmen neu zu interpretieren⁸⁰² (vgl. Schnelle 2003, 355) in christologischem Sinne.

Diese hermeneutische Praxis des Apostels hat zur Folge, dass sich:

- die scheinbar willkürliche, frühchristliche Exegese oft als *legitime Praxis zeitgenössischer Exegese* erweist (vgl. die Zitatkombination von Röm 11:34f.), oft sogar als *kontextgemäße Lesart* des ursprünglichen Textzusammenhangs (vgl. Röm 11:26f.);
- manche der von Paulus verwendeten Zitate nicht auf die ursprünglich traditionelle Bedeutung berufen, sondern auf eine *bestimmte Interpretation* der alttestamentlichen Stellen in jüdischen Kreisen, was anhand von Targum bzw. Midrasch bestätigt werden konnte (vgl. besonders Röm 1:17; 10:6-8);
- diese *Neu- bzw. Nachinterpretation* von herausragenden Ereignissen innerhalb der Geschichte Israels bereits im AT am Exodus-Ereignis zeigt und so von Paulus im Blick auf Christus fortgesetzt wird⁸⁰³;
- anhand des heilsgeschichtlich, kanonischen Rahmens der „*sensus plenior*“ alttestamentlicher Texte in einem bestimmten Ausmaß verifizieren lässt.

Mit Hilfe der Schriftzitate begründet Paulus, angelehnt an die frühjüdische Auslegungstradition und die urchristliche Hermeneutik, sein umstrittenes Evangelium und stützt durch

. Paul sees the church that has come into being in his own day as the heir of that vast ancient story and as the remarkable fulfilment of the promises made to Israel. . . . The fulfilment of those promises has taken an entirely unexpected turn because of the world-shattering apocalyptic event of the crucifixion and resurrection of the Messiah, Jesus. . . . Paul seeks to teach his readers to read Scripture *eschatologically*” (2005, xv-xvi).

⁸⁰⁰ Zur Erfüllung der Verheißung in Christus schreibt Schnelle: „Im Verheißungsbegriff als bestimmender Verstehenskategorie erschließt sich für Paulus das Alte Testament im Hinblick auf die Christusoffenbarung“ (Schnelle 2003, 358).

⁸⁰¹ F. Siegert sieht darin eine in Qumran vorkommende „eschatologische Prophetenvergegenwärtigung, bezogen auf eine Person der jüngsten Vergangenheit“ (Siegert 1985, 164), was jetzt bei Paulus zur Regel wird.

⁸⁰² „Wenn Paulus auf das Alte Testament verweist, will er damit nicht sagen, daß das Christentum einfach nur mit dem Alten Testament im Einklang oder in Kontinuität steht. Er sieht das Evangelium ganz im Gegenteil als etwas von Grund auf Neues. . . . Für Paulus ist in Jesus etwas dramatisch Neues geschehen, doch dieses Neue ist die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen“ (Wenham 1999, 47).

⁸⁰³ Zum Exodus-Verständnis bei Paulus und den Propheten vgl. Holland 2004, 43.

diese anerkannte Autorität seine eigene Argumentation⁸⁰⁴. Durch die Anknüpfung an die anerkannte Autorität der Schrift geht die Glaubwürdigkeit des Evangeliums über sich selbst hinaus und wird allgemein nachvollziehbar. Da Paulus den Römerbrief an eine ihm zum größten Teil unbekannte Gemeinde schreibt, muss er eine Basis finden, die ihn bei seinen Empfängern Zugang und Gehör verschafft. Durch den Bezug auf die Schriften Israels stellt Paulus die Briefempfänger in die Kontinuität dieser Schriften und in die Auslegungstradition der Urgemeinde. „Das Evangelium des Apostels stellt sich deshalb nicht als die Predigt einer einzelnen Person, eines einzelnen Apostels dar, sondern als Evangelium, das aus der Kontinuität mit dem Alten Bund und der Tradition der christlichen Gemeinde gewachsen ist“ (Van der Minde 1976, 197)⁸⁰⁵, und das auf den Auslegungsmaßstäben der zeitgenössischen Exegese aufgebaut und rhetorisch ausgeschmückt wurde.

Da sich Paulus innerhalb der zeitgenössischen, exegetischen Methoden bewegt, erweist sich sein Schriftumgang als in seiner Zeit legitim und annehmbar. Als anerkannte Autorität rekurriert der Apostel innerhalb seiner Predigt auf die „hebräische Bibel“ (vgl. Schwartz 2005, 121), immer darum bemüht, die nahezu ungebrochene Kontinuität zum pharisäischen Denken zu wahren (Vahrenhorst 2005, 57). Nanos meint diesbezüglich: „The very Jewish Paul whom Luke portrays in Acts can be seen also in Romans“ (Nanos 1996, 18). Wenn Paulus in seiner Zitiertechnik in den Wortlaut der Zitate eingreift, so tut er dies in den überwiegenden Fällen deshalb, um problematisches, also erklärungsbedürftiges bzw. irrelevantes Material auszulassen bzw. durch verständlichere Wendungen zu ersetzen⁸⁰⁶. Der Apostel ist darum bemüht, sein Evangelium aus den Schriften Israels zu begründen, als der anerkannten allgemeingültigen Autorität, und verständlich für seine Hörer und seine damalige Zeit zu gestalten; deshalb argumentiert Paulus im Rahmen anerkannter Argumentationsmethoden und mit verstärktem Schriftbezug. In seiner Auslegungsmethodik respektiert Paulus den ursprünglichen Kontext sowie die Bedeutung des zitierten Abschnittes (Holland 2004, 49). Um einen guten Übergang zwischen seinem Kontext im Römerbrief und dem Text des Zitates zu ermöglichen, passt Paulus in nachvollziehbarer Weise die Grammatik – wenn nötig – an und stellt die Reihenfolge der Wörter um. Hinzufügungen zum Schrifttext sind selten und ebenfalls kontextuell bedingt. Da nicht mit letzter Sicherheit zu jedem Zitat die paulinische Vorlage rekonstruiert werden konnte, muss diese Erklärung der paulinischen Abweichungen unter Vorbehalt geschehen.

⁸⁰⁴ Vgl. hierzu bereits van der Minde 1976, 190.

⁸⁰⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die Grüße der Mitarbeiter in Röm 16:21-23, die zum Ausdruck bringen, dass Paulus nicht allein für dieses Evangelium eintritt.

⁸⁰⁶ „The apparently haphazard use of the Old Testament in the New Testament has long been an embarrassment of Christians. The best that could be claimed was that though it followed methods of interpretation that are totally unacceptable in today’s terms, nevertheless these methods were consistent within the accepted exegetical principles for Second Temple Judaism. Following Rabbinic methodology for interpreting the Old Testament, the New Testament writers were able to massage the text of the Old Testament in the process of interacting with a series of vaguely related texts. By this method, the desired meaning that was sought was demonstrated to be in the original text“ (Holland 2004, 44).

Anders sieht es dagegen bei der funktionalen Überzeugungsstrategie des Apostels aus, die er mit den Schriftziten verfolgt. An wichtigen (Übergangs-) Punkten seiner Argumentation rekurriert Paulus auf die Schrift, in einer kreativen, vielfältigen Weise, immer darauf bedacht, die Aufmerksamkeit der Hörer zu gewinnen; dennoch mit nötigem Respekt dem „Selbststand der theologischen Instanzen *außerhalb* des Evangeliums gegenüber (wie insbesondere der Schrift Israel mit ihren Verheißungen . . .), auch wenn diese für Paulus erst im Licht des Christusereignisses zu sprechen beginnen“ (Theobald 2000, 317).

Paulus legt die Schrift als die hermeneutisch entscheidende Größe seiner Argumentation unter formalen Aspekten seiner Zeit angepasst aus, ohne sie inhaltlich zu verfälschen bzw. abzuändern mit dem Ziel, die Empfänger in ihrer gegenwärtigen Situation anzusprechen. Das Damaskuserlebnis als Offenbarungserlebnis des erhöhten Christus ließ Paulus im legitimen Rahmen seiner pharisäischen Vorprägung umdenken. „Die ‚Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn‘ (Phil 3,8), die ihn in dieser Offenbarung zuteil geworden ist, nötigte ihn zu einer Neubewertung dessen, was ihm bisher als wichtig und richtig galt“ (Vahrenhorst 2005, 66). Indem Paulus das Evangelium von Christus darstellt, greift er nicht auf exegetisch-hermeneutische Sonderfälle und subjektive Vorgehensweisen zurück – wenngleich dies für den modernen Leser oft den Anschein macht –, sondern er bewegt sich bei dieser „Neubewertung“ innerhalb der legitimen, anerkannten Grenze der jüdischen Auslegungsmethodik. Durch die gleiche Methodik gelingt es dem Apostel zum zeitgenössischen Textverständnis vorzudringen, das er an zahlreichen Stellen aufzugreift oder christologisch interpretiert. Das Recht einer solche Auslegung kann dem Apostel nicht entzogen werden. Auch nach seiner Lebenswende bleibt Paulus bei aller Vorsicht ein Pharisäer – mit Phil 3:7 gesprochen – „um Christi willen.“ Neben dem von der Methodik identischen Schriftumgang zwischen Paulus und dem pharisäischen Judentum kann diese Kontinuität jedoch auch an anderen Punkten festgemacht werden⁸⁰⁷; insgesamt kann festgehalten werden, dass letzten Endes Jesus von Nazareth als der Christus allein im Zentrum des Lebens von Paulus steht – seinem Denken, Handeln und seiner Schriftinterpretation. Paulus formt deshalb auch kein spirituelles und universalistisches Judentum aus der hebräischen Bibel, wie dies Schwartz behauptet (2005, 122), sondern eher ein „christologisches Judentum“.

Das wichtigste Anliegen des Paulus ist es, sein umstrittenes Evangelium verständlich und zeitnah, im exegetisch und rhetorisch üblichen und somit weit verbreiteten Verstehensrahmen, aufzuzeigen, anhand der Schrift Israels als anerkannte Autorität seiner Zeit. Im Blick auf die zeitgenössischen Auslegungstechniken ist eine regelkonforme Anwendung der Methodik zu erkennen, die zeitgemäß, verständlich und für jedermann nachvollziehbar ist.

⁸⁰⁷ Vgl. hierzu Vahrenhorst 2005, 58-67. Hier weist er einen Konsens zwischen Paulus und dem pharisäischen Judentum in den Bereichen Auferstehung, Anthropologie, Bedeutung außerbiblicher Überlieferungen und der Heiligung des Alltags nach.

Das paulinische Evangelium nach dem Zeugnis des Römerbriefes erweist sich demnach als rechtmäßig legitimes, schriftgemäßes Evangelium.

6.2 Aktualisierung

Am Ende seiner Würdigung der Schriftinterpretation im NT schreibt Juel: „To what extent these alternative modes of appreciating written texts should shape our own practice is another matter“ (2003, 301). Dieser Sache gilt es im Folgenden nachzugehen.

Unter welchen Umständen (1) und für wen (2) kann der paulinische Umgang mit der Schrift heute noch richtungsweisend sein? Was bedeutet dieser Schriftumgang zum einen für die kirchliche Verkündigung des Evangeliums (2.1) und zum anderen für das Verhältnis von Christen und Juden (2.2)?

(1) Bezüglich der Frage, unter welchen Umständen der paulinische Schriftgebrauch heute noch richtungsweisend sein kann, stehen sich zwei extreme Positionen gegenüber:

- So lehnt A. H. Gunneweg die Möglichkeit einer heutigen Wiederholung entschieden ab: „Die historisch-kritische Ermittlung des ursprünglichen Sinnes alttestamentlicher Texte [hat es] unmöglich gemacht, mit den Texten umzugehen, wie die neutestamentlichen Verfasser das mit ehrlichem Gewissen und gemäß der Auslegungsmethoden der damaligen Zeit noch zu tun vermochten“ (1988, 175).

Dieses Votum verallgemeinert zu sehr. Die Auslegungsmethoden der damaligen Zeit sind heute sicherlich zu hinterfragen. Warum jedoch diese damals anerkannten Methoden und das „ehrliche Gewissen“ der Autoren dem ursprünglichen (Text-) Sinn zuwider standen und sich auszuschließen scheinen, vermag nur Gunneweg zu erkennen. Dass wir heute anders an die Texte herangehen müssen, steht ohne Zweifel fest, allein schon bedingt durch den zeitlichen, kulturellen und sprachlichen Abstand zu den Texten. Dass die ntl. Autoren allerdings den wirklich ursprünglichen Sinn der Texte nicht verstanden haben, halte ich für einen unbegründeten und stark verallgemeinerten Vorwurf.

- Genauso wenig hilfreich sind Versuche, welche die bleibende Bedeutung der paulinischen Theologie auf die exegetische Praxis des Apostels übertragen wollen und deshalb die Verbindlichkeit dieser apostolischen Praxis auch für die heutige Auslegung des AT im Rahmen der christlichen Kirche fordern⁸⁰⁸.

Heißt die Annahme der apostolischen Praxis gleichzeitig die Ablehnung der Erforschung des ursprünglichen Textsinnes wie dies Gunneweg darstellt und impliziert die Ablehnung dieser Praxis gleichzeitig die in Fragestellung der verbindlichen, paulinischen Theologie? Gibt es einen Mittelweg zwischen diesen beiden extremen Positionen?

Um diese Fragen befriedigend beantworten zu können, müssen wir zunächst beachten,

⁸⁰⁸ Vgl. hierzu S. L. Johnson 1980, 67.

dass christliche Ausleger heute nicht mehr dieselbe Offenbarungsautorität wie Jesus und die Apostel haben, um ähnliche hermeneutische Identifikationen zu vollziehen wie sie im Neuen Testament zu finden sind. Die Verpflichtung gegenüber der Autorität der Schrift, und damit auch gegenüber dem Schriftverständnis und der Schriftauslegung Jesu und der Apostel, bedeutet und erfordert nicht, dass sämtliche Elemente frühchristlicher hermeneutischer Praxis nachzuahmen sind, gerade dann nicht, wenn ihre Interpretation Offenbarungscharakter hat bzw. Offenbarungsqualität aufweist (vgl. Silva 1983, 162f.). Es ist jedoch meistens möglich, theologische Strukturen und hermeneutische Prinzipien zu erkennen, aufgrund denen Paulus das Alte Testament im Neuen interpretiert hat. Die christliche Schriftauslegung kann dem Apostel in behutsamer Anwendung dieser Kriterien folgen:

Die hermeneutischen Prinzipien des paulinischen Schriftgebrauchs lassen sich anhand des methodischen Dreischrittes dieser Arbeit festmachen und können so für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden.

1. Die *Vorlagenanalyse* hat deutlich ergeben, dass Paulus die Zitate weder willkürlich aus dem Zusammenhang reißt, noch seiner Absicht anpasst. Ein gewisses Maß an **Verbindlichkeit und Treue gegenüber der Vorlage** konnte deutlich herausgestellt werden. Dabei handelt es sich im Römerbrief nicht um eine akribische, wörtlich genaue Wiedergabe atl. Zitate, sondern um eine der ursprünglichen Zitatbedeutung bzw. dem **Textsinn** angepassten Interpretation. Der Apostel beachtet den kontextlichen Rahmen seiner Zitate und reduziert den Schriftbezug wenn nötig auf **aussage- und kontextrelevantes Material**. Die **stringente Argumentation** steht im Vordergrund und so verkürzt Paulus die Zitate auf das argumentativ Notwendige.

2. Betrachtet man die *Funktion* der Schriftverwendung bei Paulus, so kann deutlich aufgezeigt werden, dass der Apostel immer wieder auf die Schrift als anerkannte Autorität zurückgreift, um sein umstrittenes Evangelium durch diesen Schriftbezug zu **begründen** und argumentativ zu **stützen**. Durch diesen funktionalen Argumentationszusammenhang zwischen Schrift und Evangelium versucht Paulus die **Glaubwürdigkeit** seines Evangeliums nachhaltig unter Beweis zu stellen, wobei die **Vielfalt des Schriftbezuges** richtungsweisend ist. Der Apostel gibt in einer literarisch vielseitigen, jedoch allgemein nachvollziehbaren Art die Schriften Israels wider, indem er an wichtigen Orientierungs- und Gliederungspunkten innerhalb seiner Argumentation die Autorität der Schrift heranzieht. Der Schwerpunkt der Schriftargumentation im Römerbrief ist zweifelsfrei mit den theologischen Hauptthemen des Briefes verwoben. Somit verwendet Paulus die Schrift funktional als **theologische Argumentation**.

3. Im Blick auf die von Paulus angewandten *Lektüregewohnheiten und Auslegungsmethoden des Frühjudentums* muss festgehalten werden, dass sich diese heute meist befremdlich wirkende Vorgehensweise des Apostels als diszipliniertes, **regelkonformes Vorgehen** erweist, welches jeglichen Verdacht exegetischer Willkür vorbeugen möchte. Für

Paulus stand die **legitime Bezeugung** seiner Botschaft im Vordergrund, indem er sich methodisch klar an die zeitgenössischen Auslegungsprinzipien hält. Dabei ist Paulus **nicht** an eine **traditionelle Interpretation** der Texte gebunden, sondern kommt bedingt durch seine hermeneutische Prämisse, der Erfüllung der atl. Messiasverheißung in Jesus von Nazareth, zu einer **christologischen Neuinterpretation** der Schrift. Die Rechtmäßigkeit dieser Interpretation stellt der Apostel **nach frühjüdischen Maßstäben überzeugend** und für seine Hörer nachvollziehbar dar. In einer zeitgenössisch, **angepassten Textform**, die als kontextgemäße Lesart oft den ursprünglichen Textzusammenhang wiedergibt, und mit einem **methodenkonformen**, christologisch-bedingten **Gegenwartsbezug** des Textsinnes gelingt es Paulus, sein umstrittenes Evangelium als **schriftgemäßes Evangelium** zu bezeugen.

Der Apostel recurriert innerhalb seines umstrittenen Evangeliums an zahlreichen Stellen auf die Schriften Israels als anerkannte Autorität, um dadurch sein Evangelium als „schriftgemäß“ zu legitimieren. Das Evangelium des Paulus, das er im Römerbrief darstellt, ist nicht primäres Ergebnis subjektiv-pneumatischer Erfahrungen, ebenso wenig wie bewusst-manipulativer Verfälschung, sondern Ergebnis einer intensiven, exegetischen Arbeit an und mit den Schriften Israels. Die Ergebnisse dieser Arbeit präsentiert der Apostel in einer **verständlichen, zeitgemäßen, exegetisch und rhetorisch üblichen** und damit weit verbreiteten und **allgemein nachvollziehbaren** Weise, dass man eine grenzüberschreitende Interpretation der Schriften Israels ausschließen muss.

(2) Ob und in welchem Rahmen diese hermeneutischen Prinzipien der paulinischen Schriftverwendung anhand des Römerbriefes heute noch richtungsweisend sein können, soll nachfolgend für die kirchliche Evangeliumsverkündigung (2.1) und für das Verhältnis von Juden und Christen (2.2) erörtert werden.

(2.1) Origenes, der in vielen Ansichten und Fragestellungen die heutige Forschung vorwegzunehmen scheint, schreibt über den paulinischen Schriftgebrauch: „Damit gibt er [Paulus] zugleich den Lehrern der Kirche ein Beispiel. Sie sollen, wenn sie zum Volk sprechen, sich nicht anmaßen, ihre eigene Ansicht vorzutragen, sondern nur verkünden, was durch Gottes Bezeugung gesichert ist“ (Origenes, *Comm.* 2:55). Die christliche Evangeliumsverkündigung muss deutlich machen, dass ihre Botschaft durch Gottes Handeln in Jesus Christus und dessen Bezeugung durch die erste Generation vorgegeben ist. Die Inhalte des Evangeliums sind weder vom Verkündiger selbst zu füllen, noch kann der Hörer seine Inhalte verhandeln. Aufgrund dieser Gegebenheit besitzen die hermeneutischen Prinzipien und theologischen Strukturen bei Paulus nicht nur für das AT Gültigkeit, sie müssen darüber hinaus im Verständnisrahmen der Einheit des gesamtbiblischen Kanons auch auf das NT übertragen werden. Der christliche Ausleger muss auf die „durch Gott gesicherte Bezeugung“ – in Form der gesamten **Schrift – als autoritative Grundlage seines Evangeliums** zugreifen. Die Treue und Verbindlichkeit des

Apostels gegenüber seiner Vorlage ist auch für den christlichen Ausleger verpflichtend, dies darf allerdings nicht in einem akribisch wörtlichen Sinn verstanden werden, sondern muss in **inhaltlicher Übereinstimmung** zum ursprünglichen **Textsinn** erfolgen. Dabei kann die Argumentation auf **aussage- und kontextrelevantes Material** begrenzt werden und sollte in **stringenter** Form wiedergegeben werden.

Der Ausleger muss mit **wissenschaftlicher Gründlichkeit** und intensiver, exegetischer Arbeit die Aussagen der biblischen Texte im Hinblick auf ihre **historische Situation**⁸⁰⁹, ihre **literarische Eigenart**⁸¹⁰ und mit betonter **Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen**⁸¹¹ erläutern und verständlich machen. Dabei können neben traditionell bewährten Methoden auch neuere hermeneutische Vorgehensweisen Beachtung finden. Die **Forschungs-** bzw. **Wirkungsgeschichte** des Textes muss entsprechend gewürdigt werden. Dies kann sich für das richtige Verständnis des Textsinnes durchaus als hilfreich erweisen. Dennoch ist die Auslegung **frei von kirchlich geprägten, traditionellen Gewohnheiten** allein der gesamten Schrift – unter Beachtung der christologisch bedingten Neuinterpretation des AT⁸¹² – verpflichtet. Der christliche Ausleger muss sein Schriftverständnis anhand der Bibel verifizieren und dabei traditionelle Ansichten hinterfragen. Die historisch-theologische, exegetische Textauslegung darf einen **ansprechenden, zeitgemäßen Gegenwartsbezug** nicht vermissen lassen, denn ohne diese Brücke aus den gewonnenen, exegetischen Erkenntnissen in die kirchliche Gegenwart verliert die christliche Verkündigung, die für ihre Hörer greifbar sein muss, ihre Berechtigung. Der Gegenwartsbezug muss in einem Rahmen erfolgen, in dem die Autorität der Schrift auch von den Hörern anerkannt wird⁸¹³. Dabei sind der **kreativen Vielfalt** der Verkündigungsform

⁸⁰⁹ Die geschichtliche, religiöse, soziale und politische Lebenslage, in der sich die Autoren und Adressaten befanden, muss beachtet werden, ohne dabei die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Schriften durch eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt, auszuschließen. Wo Aussagen der biblischen Verfasser mit außerbiblischen Nachrichten in Konflikt stehen oder innerbiblische Spannungen und Probleme festgestellt werden, sind Klärungsversuche nicht nur legitim, sondern zwingend notwendig.

⁸¹⁰ Dazu gehören u.a. philologische Erklärungen, die Beachtung textkritischer Anmerkungen, Aufbau, Form und Gattung der zugrunde liegenden literarischen Komposition.

⁸¹¹ Der Kontext, in dem sich der jeweilige Abschnitt befindet, und das theologische Gesamtverständnis der Bibel ist zu beachten.

⁸¹² Diese Neuinterpretation des AT bezieht sich auf ntl. Stellen, die von Jesus selbst und seinen Aposteln als der ersten Generation genannt werden. Trotz der Neuinterpretation atl. Texte bleibt der ursprüngliche Textsinn der einzelnen atl. Perikopen unverändert und damit die Existenzberechtigung des AT weiter erhalten. Die Interpretation ist der im NT vorgegebenen und darin ausgedrückten Christushermeneutik verpflichtet.

⁸¹³ Hierin liegt sicherlich das Hauptproblem der heutigen Zeit. Spricht man in der Postmoderne von einer anerkannten Größe im Sinne einer Autorität nur in Form eines persönlichen Zeugnisses oder Berichtes und dies im Blick auf persönliche, spirituelle Erfahrungen des Einzelnen, so ist der christliche Ausleger dazu aufgefordert, seine Evangeliumsverkündigung in einer glaubwürdigen Zeugnisform wiederzugeben. Dies geschieht, indem er auf persönliche Erlebnisse und Erfahrungen mit Gott hinweist, die in dieser oder ähnlicher Form auch in der Bibel zu finden sind. Indem existenzielle Themen der Lebensbewältigung für die Hörer aus der Schrift heraus aufgezeigt werden können, kann die Aktualität der Schrift auch für die persönliche Spiritualität der Hörer geltend gemacht werden. Dabei wird ein gewisses Maß an Autorität der Schrift vermittelt. Durch den

keine Grenzen gesetzt. Entscheidend ist, dass diese Form **rhetorisch ansprechend**, **zeitnah** und damit **verständlich**, **empfängerorientiert**, für die Hörer **nachvollziehbar** vermittelt werden kann und sich inhaltlich an die aus der Schrift gewonnen Erkenntnisse hält. Die auf die Bibel gestützte Evangeliumsverkündigung dient der Begründung und Bekräftigung der christlichen Auslegung, die dadurch als **schriftgemäße** Verkündigung bezeichnet werden kann und so an Glaubwürdigkeit gewinnt. Sprechen wir bei Paulus von einem schriftgemäßen Evangelium, so lautet die Anforderung für die christliche Evangeliumsverkündigung, dass auch sie schriftgemäß sein muss. Der Inhalt der Bibel bleibt dadurch unverändert, die Verkündigungsform wird angepasst mit dem Ziel der Kommunikation und Begegnung mit den Hörern.

(2.2) Richtungsweisend kann der paulinische Schriftgebrauch im Römerbrief auch im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis sein. Dabei stellt sich berechtigterweise die Frage, ob sich die Inanspruchnahme der jüdischen Glaubenstradition in Form der Schriften Israels als Interpretationshorizont des paulinischen Evangeliums als rechtmäßig erweist und damit als *Chance* der Annäherung innerhalb des christlich-jüdischen Dialoges herausstellt, oder ob es sich bei der Schriftverwendung im Römerbrief doch eher um eine grenzüberschreitende Interpretation und damit um eine *Belastung* dieses Verhältnisses handelt.

Indem Paulus auf die Schriften Israels zurückgreift, um sein umstrittenes Evangelium zu legitimieren, stellt sich der Heidenapostel⁸¹⁴ gleichzeitig in die **Kontinuität zum Frühjudentum**⁸¹⁵. Der theologische Wegbereiter und Verkündiger der neuen Lehre des Christentums lehnt sich, ohne dadurch ketzerisch das Judentum auszuschließen, an die frühjüdischen Lektüregewohnheiten und Auslegungsmethoden an und bewegt sich damit innerhalb des zeitgenössischen Auslegungskonsenses⁸¹⁶. Durch die **schriftgemäße Bezeugung** seines Evangeliums im Römerbrief wird das Problem einer scheinbar grenzüberschreitenden Interpretation des AT durch Paulus relativiert⁸¹⁷. Aufgrund der

Gegenwartsbezug kommt man mit den Menschen vor Ort ins Gespräch. Ist es von außerordentlicher Wichtigkeit, in einem von den Hörern anerkannten Rahmen, die Autorität der Schrift aufzuzeigen, dann gelingt dies am Besten durch einen solchen „Brückenschlag“ aus der Bibel in die Situation des Hörers. Dies muss heute mehr denn je von christlichen Auslegern beachtet werden.

⁸¹⁴ Er sieht sich dabei selbst in einer tiefen, inneren Verbundenheit mit seinen Stammesverwandten und untermauert deren unwiderrufliche Sonderstellung (vgl. Röm 9:2ff.).

⁸¹⁵ Der Apostel signalisiert durch sein Zitieren keine angestrebte Trennung, sondern versucht die Einheit seines Evangeliums mit dem AT als grundlegende jüdische Glaubenstradition zu wahren. Deshalb darf auch nicht versucht werden atl. Anklänge aus der christlichen Religion „auszumerzen“, wie dies beispielsweise von Marcion und zur Zeit des Nationalsozialismus praktiziert wurde.

⁸¹⁶ Paulus hat die Schrift weder durch seine Bezugnahme verfälscht noch seinen theologischen Bedürfnissen und argumentativen Strategien angepasst. Er geht mit den Schriften Israels in einem frühjüdisch akzeptierten Rahmen um. Durch die ausführliche Darstellung des Evangeliums in Form der Schriftargumentation will Paulus aufzeigen, dass sich seine Botschaft nicht aus subjektiven Erfahrungen ableiten lässt, sondern aus exegetischen Schrifterkenntnissen zusammensetzt. Indem der Apostel immer wieder auf diese Schriften rekurriert, um sein umstrittenes Evangelium zu begründen, schließt er jede bewusste, manipulative Veränderung aus.

⁸¹⁷ Über die unterschiedlichen, hermeneutischen Interpretationsprozesse zwischen Christentum und Judentum muss gesprochen werden. Paulus interpretiert die Schrift christologisch im Sinne des heils-

erkennbaren, **methoden- und regelkonformen, nach frühjüdischen Maßstäben überzeugenden Argumentation** des Apostels mit den Schriften Israels liefern die Ergebnisse dieser Arbeit die *Chance* der Annäherung zwischen beiden Religionen, selbst wenn im Blick auf die hermeneutischen Interpretationskonzepte deutliche Unterschiede zu erkennen sind. Durch die Kontinuität zur frühjüdischen Schriftverwendung⁸¹⁸ erhält die paulinische Schriftverwendung ihre Berechtigung⁸¹⁹ und eröffnet eine interessante Perspektive für den Dialog zwischen Juden und Christen.

Betrachtet man den Römerbrief unter dem beabsichtigten Aspekt der von Paulus geforderten Einheit der Christen Roms, zwischen Heiden- und Judenchristen als der intendierten Hörerschaft des Briefes, weiter unter dem Aspekt, dass Paulus gebräuchliche Regeln und Auslegungsarten jüdischer Schriftdeutung immer wieder rekurriert, so kann im Römerbrief eine **deutliche Kommunikationsabsicht** erkannt werden. Es handelt sich um eine Gesprächsabsicht, die sich **völlig frei von jeglichen antijüdischen Zügen**⁸²⁰ erweist und sich zunächst auf die christlichen Gemeinden in Rom⁸²¹, den Christen der Hauptstadt untereinander (vgl. Röm 12:14ff.; 15:7; u.a.) und schließlich auf die Heiden- und Judenchristen des gesamten römischen Imperiums (Röm 16:16) bezieht. Die Schriftverwendung im Römerbrief basiert auf einer **Hermeneutik der Kommunikation und Begegnung**.

Da sich sowohl Juden wie Christen auf die Autorität eines und desselben Buches berufen, können sie diesbezüglich voneinander lernen. Die im Römerbrief selbst beabsichtigte, kommunikative Annäherung und Begegnung über religiöse Traditionen hinweg, muss heute im Gespräch zwischen Juden und Christen fortgesetzt werden. Dabei muss über die zugrunde liegenden, hermeneutischen Interpretationsprozesse gesprochen werden. Diese gilt es auf der Grundlage der breiten methodischen Gemeinsamkeiten zu studieren und so immer besser verstehen zu lernen. Der Versuch der **Annäherung und Begegnung** wird dabei kein endloses Vorhaben bleiben, die verschiedenen Interpretationen auszugleichen, sondern wird die **gegenseitige Wertschätzung und Anerkennung** beider Religionen nebeneinander, welches über viele Jahre schmerzlich vermisst wurde, zum Ziel haben.

geschichtlichen Erfüllungsmotivs in Jesus von Nazareth, in dem sich die eschatologische Hoffnung und die atl. messianischen Verheißungen erfüllt haben. Trotz dieser von der Christushermeneutik her notwendigen Neuinterpretation der Texte bewegt sich Paulus methodisch im Rahmen der frühjüdischen Auslegungstradition und diese Vorgehensweise legitimiert seine Argumentation.

⁸¹⁸ Sowohl die frühjüdische als auch die frühchristliche Schriftverwendung leiten sich als methodisch identische Vorgehensweisen organisch aus der Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ab. Dies bestätigt die enge Beziehung und Verwandtschaft beider Schriftgebräuche.

⁸¹⁹ Eine Berechtigung, die die jüdische Seite nicht enterbt, sondern Parallel zu dieser verläuft.

⁸²⁰ Auch wenn dies in der Vergangenheit oft anders gesehen wurde: „A ‘hermeneutic of suspicion’ has often gone too far in assuming distortions of historical facts dictated by anti-Jewish tendencies“ (Haacker 2003a, 163).

⁸²¹ Vgl. hierzu *Exkurs I*.

Anhang: Zitiertechnik von Röm 1-8; 12-16⁸²²1. Röm 1:17 (Hab 2:4)⁸²³

Paulus: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται

LXX⁸²⁴: [ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ]
ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται

a) Die Stellung bzw. Auslassung des μου stellt das Problem dieses Zitates dar. Die LXX-Tradition bietet drei unterschiedliche Lesarten: 1. μου hinter πίστεως⁸²⁵, 2. μου hinter δίκαιος⁸²⁶ und 3. wird μου völlig ausgelassen⁸²⁷. Zitiert wird die Stelle aus Hab 2:4 im ntl. Kanon in Röm 1:17; Gal 3:11 (beide Male ohne μου; in Gal auch ohne δέ) und Heb 10:38 (μου hinter δίκαιος). Die erstgenannte Lesart ist „nicht nur am frühesten bezeugt und am weitesten verbreitet, sondern . . . auch als der ursprüngliche LXX-Wortlaut anzusehen“ (Koch 1985, 73)⁸²⁸. Die letzte Lesart erscheint als eine Anlehnung an Paulus, da sie durchweg spät bezeugt ist. Während der HT von der Treue des Gerechten als Bedingung und Unterpfand der Bewahrung spricht, hat die LXX den Akzent auf die Bewahrung des Gerechten durch Gottes Treue verlagert⁸²⁹. Die Textform mit μου in der LXX-Tradition steht inkongruent zur Argumentation des Paulus betreffend der Rechtfertigung durch Glauben⁸³⁰. Da es keinen

⁸²² Die als Grundlage dienende methodische Vorgehensweise dieser Zitiertechnik findet sich unter Punkt 5.1 erläutert.

⁸²³ Die Textgeschichte zu Hab 2:4 ist sehr komplex. Eine Übersicht über die relevanten Textzeugnisse liefert Moo 1996, 77. Dort stellt er den MT, 1QpHab, LXX (+ LXX MSS A und C), 8HevXIIgr, Aquila, Symmachus, Heb 10:38, Gal 3:11 und Röm 1:17 gegenüber. Die für uns in Frage kommenden Vergleiche werden nachfolgend diskutiert, ohne dass hier die Texte gegenüber gestellt werden müssten.

⁸²⁴ Der im Folgenden jeweils an dieser Stelle aufgeführte LXX-Text beruht, soweit nichts anderes vermerkt wird, auf dem „Mehrheitstext“ von A. Rahlfs (1935) – LXX^{Rahlfs}.

⁸²⁵ So in W* B S Q V und verschiedenen Manuskripten der A C L Tradition. Vgl. hierzu auch einige Lesarten von Heb 10:38, die diese Stellung aufweisen: D* pc sy; und die paulinische Texttradition in Röm 1:17: C* vg^{cod} sy^p (Stanley 1992, 83). Diese Lesart wird in ähnlicher Weise durch 8HevXIIgr: „[δικ]αιος ἐν πίστει αὐτοῦ ζήσεται[αι]“ und den späteren Versionen von A: „δίκαιος ἐν πίστει αὐτοῦ ζήσεται“, Σ: „δίκαιος τῆ ἑαυτοῦ πίστει ζήσεται“ und Θ unterstützt. Wenngleich ihre Anlehnung an den MT: „הַיְהוָה יִצְדִּיק בְּאַמּוֹנָתוֹ“ hier klar im Vordergrund steht (Moo 1996, 77).

⁸²⁶ Diese Stellung finden wir in erster Linie in A und in verschiedenen Manuskripten der A C L Tradition. Für Moo ist dies die Lesart der MSS A und C (Moo 1996, 77). Es ist außerdem die bevorzugte Lesart in Heb 10:38: hier wird P<Gotik>⁴⁶ א A H* 33. 1739 pc lat sa bo^{ms}; CI genannt.

⁸²⁷ Die dritte Lesart findet sich in der LXX-Tradition erst in späteren Minuskeln: 763* 106 130 311 bo aeth arm; Tert Chr Cyr. Sie ist die bevorzugte Lesart von Röm 1:17. Die Unterstützung dieser Lesart durch W^c (siehe Ziegler in der Göttinger LXX) ist jedoch sehr fraglich (Stanley 1992, 83).

⁸²⁸ Die Textfassungen 2 und 3 sind für Koch somit als Rückwirkungen der ntl. Anführungen zu beurteilen (vgl. Koch 1986, 127); wobei dies aus meiner Sicht lediglich für die 3. Lesart gelten kann. Die 2. Lesart weist im Kontext von Hab 2:3 eher auf eine eschatologische Interpretation hin: „mein Gerechter“; vgl. auch Heb 10:38, 1QpHab VII, 7 und b. Sanh. 97b. Hier läge die Bedeutung auf dem Gerechten, als der zuvor angekündigte Messias Gottes.

⁸²⁹ Vgl. zum Verhältnis von LXX und MT Koch 1985, 72-74.

⁸³⁰ Vgl. hierzu Stanley 1992, 84. Paulus lässt beide Personalpronomen (MT: „sein“ und LXX: „mein“)

Hinweis auf eine vergleichbar vorpaulinische Lesart gibt⁸³¹, Paulus aber der ursprünglichen LXX-Vorlage nicht absolut in der Grammatik und dem Textsinn⁸³² widerspricht, ist es wahrscheinlich, dass Paulus hier selbst eine Angleichung an den HT gegen die LXX versucht hat. Da mit letzter Sicherheit jedoch das Vorhandensein einer solchen Vorlage nicht ausgeschlossen werden kann⁸³³, ist nur mit Vorsicht von einer paulinischen Textänderung zu sprechen. Es könnte sich in diesem Zuge um eine hebraisierende Überarbeitung der LXX gehandelt haben, die wir heute nicht mehr vorliegen haben (außer womöglich in *b. Mak.* 23b-24a). Die unterschiedliche Textaussage entsteht nicht durch die Stellung bzw. Auslassung des μου⁸³⁴ sondern aufgrund der unterschiedlichen Zuordnung des Satzgefüges (wird ἐκ πίστεως mehr zu ὁ δίκαιος = „der aus Glauben Gerechte wird leben“ oder mehr zu ζήσεται = „der Gerechte wird leben aus Glauben“ gezählt).

b) Funktional gesehen nimmt das Zitat aus Hab 2:4 eine wichtige Rolle innerhalb der paulinischen Argumentation ein. Nicht nur, dass das dargestellte Thema des Briefes (Röm 1:16-17) durch dieses Schriftzitat begründet wird [A/1], auch die thematisch-einleitende Schlüsselposition des Zitates darf nicht übersehen werden. Paulus stellt das Zitat thematisch dem großen Abschnitt der Gerechtigkeit Gottes für alle Menschen durch den Glauben an Jesus Christus (1:18-8:39) voran, um damit das Kernstück der folgenden christologischen Darlegung (vgl. besonders Kapitel 3:21-4:25) bereits vorwegzunehmen⁸³⁵. Die Funktion ist demnach mit [D/8] zu benennen.

c) Im Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese finden wir die Verwendung dieser Stelle in Qumran und dem babylonischen Talmud. Wenngleich sich die Texte von Qumran und

in Röm 1:17 und Gal 3:11 aus. „He thus allowed the text to be read in different ways and prevented it from being read in the restrictive way that the Hebrew implied“ (Dunn 1998, 374).

⁸³¹ Sowohl MT („der Gerechte in *seiner* Treue wird leben“), als auch der Pescher-Kommentar aus Qumran zu Hab (1QpHab VIII, 1-3: „alle Täter des Gesetzes im Hause Juda, die Gott erretten wird aus dem Hause des Gerichtes um ihrer Mühsal und *ihrer Treue* willen *zum* Lehrer der Gerechtigkeit“ [nach: Lohse 1971, 237]), enthalten jeweils im Vergleich zu Paulus ein Personalpronomen – kursiv von mir. Vgl. hierzu auch Moo 1996, 77 und Dunn 1988 zu Röm 1:17.

⁸³² „Die Formulierung Habakuks ist allgemein genug, um der paulinischen Ausführung genügend Raum zu lassen – einer Ausführung, die keineswegs die Absicht des Propheten verdreht, sondern im Gegenteil die bestehende Gültigkeit seiner Botschaft herausstreicht“ (Bruce 1986, 84).

⁸³³ Vgl. hierzu ein Traktat aus *b. Mak.* 23b-24a. Hier wird Hab 2:4 „der Gerechte aber wird aus Glauben leben“ zusammen mit Amos 5:4 „suchet mich und lebet“, als Beispiel zitiert, wie das ganze Gesetz in einem Satz zusammengefasst werden kann. In diesem Traktat fehlt genau wie bei Paulus im Römerbrief das Personalpronomen in Hab 2:4 (sowohl der 2. als auch der 3. Person Sgl.). Die zeitliche Einordnung dieses Traktates ist jedoch nicht sicher. Sicher ist, dass der babylonische Talmud seine (fast) endgültige Gestalt im 8. Jh. n. Chr. erreicht hat (vgl. Stemberger 1992, 205). Rabbi Nachmann ben Isaak stellt zu diesem Abschnitt aus dem Talmud eine Frage. Folgt man der Datierung der Rabbinen in Stemberger, so ist dieser Rabbi 356 n. Chr. gestorben (Stemberger 1992, 99). Wenn wir nun davon ausgehen, dass dieses Traktat zeitlich nach Paulus einzuordnen ist, stellt sich die Frage, ob Paulus den Talmudtext beeinflusst hat. Für eine diesbezügliche Beeinflussung jüdischer Textformen durch christliche Ausleger fehlt jeglicher Nachweis. Ob diese Lesart vielleicht im babylonischen Talmud selbst – unabhängig von Paulus – entstanden ist, wird wohl offen bleiben. Die Vermutung liegt jedoch in diesem Zusammenhang nahe und muss deshalb geäußert werden: Paulus hat möglicherweise die gleiche Vorlage benutzt, die auch dem babylonische Talmud zugrunde lag.

⁸³⁴ Zum Verhältnis zwischen Habakuk und Röm unter kontextueller Sicht und dem entsprechenden Sinngehalt vgl. Watts 1999, 3-25.

⁸³⁵ Dennoch, so stimme ich mit Witherington überein, sollte das Zitat aus Hab 2:4 aller Wahrscheinlichkeit nach nicht im messianischen Sinne verstanden werden, Jesus als *der* Gerechte. „The focus in this discourse is both on God’s faithfulness and on humans who have faith and live out the obedience of faith“ (Witherington 2004, 48).

Talmud zu Hab 2:4 formal unterscheiden⁸³⁶, so lehren sie doch das Gleiche bezüglich des Selbstverständnisses „der Gerechtigkeit.“ In 1QpHab VII, 11; XII, 4-5; 4QpPs37 II, 14, 22 wird „der Gerechte“ im Sinne von „Täter des Gesetzes“ verstanden, ebenso auch in der Targum-Übersetzung in Anlehnung an die Interpretation des HT. Die LXX lehrt hier die individuelle Gerechtigkeit als Produkt göttlicher Treue. Paulus vermeidet durch die Auslassung des Personalpronomens zunächst eine Entscheidung zwischen diesen beiden unterschiedlichen Textverständnissen. Seine Formulierung möchte keine dieser beiden Seiten ausschließen, sondern soll so ausgedehnt bzw. allgemein gehalten sein⁸³⁷, dass es sein christologisches Verständnis mit einschließt. „The various rules of interpretation already current in Pharisaic circles at the time of Paul . . . were designed to draw out as much meaning as possible from the text. In this case the fuller meaning would include the possibility of taking the ἐκ πίστεως with both ὁ δίκαιος and ζήσεται“ (Dunn 1988, 45).

2. Röm 2:24 (Jes 52:5)

Paulus: τὸ [γὰρ] ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν
 LXX: [καὶ νῦν τί ᾧδέ ἐστε τάδε λέγει κύριος ὅτι ἐλήμφθη ὁ λαός μου δωρεάν
 θαυμάζετε καὶ ὀλολύζετε τάδε λέγει κύριος]
 δι' ὑμᾶς διὰ παντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν

a) Drei Abweichungen müssen diskutiert werden: 1. die Umstellung von τὸ ὄνομά an den Anfang des Satzes zur Hervorhebung dieses Zitateils; 2. die Ersetzung des Wortes μου durch τοῦ θεοῦ, als Mittel der Akzentuierung; beides zusammen gibt diesem Zitatteil ein besonderes Gewicht (vgl. Koch 1986, 105) und 3. die weniger umfangreiche Auslassung des Zitateiles διὰ παντός, das in der Verwendung durch Paulus weder stören, noch der Aussage entgegenstehen würde. Die Worte von Paulus entsprechen dem Sinn nach Jes 52, wenngleich die vorliegende Form, in keinem Manuskript zu finden ist. Liegt die Betonung in der Septuaginta auf δι' ὑμᾶς, so verlagert sich dies bei Paulus auf τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ. Wird dort Gottes Name durch die Heiden gelästert, aufgrund der Strafe Gottes an seinem Volk, so betont hier Paulus die Gegenseite: „it is the hypocritical deeds of the Jews themselves . . . that have caused the Gentiles to cast aspersions on the name of the God they profess to serve“ (Stanley 1992, 85). Die Anklage eines Juden in Röm 2:17 steigert Paulus bis zu der Aussage διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις in Vers 23. Die Verbindung von Röm 2:24 zu Vers 23 ist so eng, dass Paulus sogar die Einleitungsformulierung zunächst übergeht und am Schluss nachträgt⁸³⁸.

⁸³⁶ Vgl. 1QpHab VIII, 1-3 („seine“ bzw. „ihre“ Treue) mit *b. Makkot* 23b-24a (ohne Personalpronomen).

⁸³⁷ Wofür die allgemeine Formulierung von Hab 2:4 genügend Spielraum lässt.

⁸³⁸ So Koch 1986, 105. Im Gegensatz dazu Sanday und Headlam, die in Röm 2:24 eine freie Anpassung an Jes 52:5 sehen. Dass die Einleitungsformulierung des Zitates am Ende steht, veranlasst sie zu der Annahme, „that he is conscious of applying the passage freely: it is almost as if it were an after-thought that the language he has just used is quotation at all“ (Sanday und Headlam

Paulus folgt der Haupttradition der LXX (A Q S B L C) im Gegensatz zu einer Lesart (V), die auf die Worte ἐν τοῖς ἔθνεσιν verzichtet. Beim HT fehlt neben diesen Worten auch noch δι' ὑμᾶς. Die Umstellung von τὸ ὄνομα und die Umbenennung von μου hin zu τοῦ θεοῦ können nicht als Anlehnung an den HT bezeichnet werden und sind wohl paulinischen Ursprungs, der dadurch den gewünschten Teil des Zitates betont voranstellt. Schwieriger ist die Frage nach einer Vorlage für die Auslassung des διὰ παντός⁸³⁹. Es ist möglich, dass diese Auslassung auf Paulus zurückzuführen ist.

b) Das Zitat steht betont am Ende von Röm 2:17-24 als Schriftbegründung dieses Abschnittes [A/1]. Darüber hinaus stellt es das einzige ausgewiesene Zitat im Rahmen von Röm 1:19-2:29 dar⁸⁴⁰. „Diese Merkmale unterstreichen die außerordentliche Relevanz des Jesajawortes für die paulinische Argumentation“ (Wilk 1998, 391). Paulus verfolgt mit diesem Zitat auch ein rhetorisches Anliegen. Durch die betonende Voranstellung von τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ gewinnt Paulus speziell für diesen Punkt die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer. Funktional gilt demnach noch die rhetorische Argumentationsmethode [E/10] zu ergänzen, primär im Blick auf die spezielle Umgestaltung einzelner Zitate, um die intertextuelle Seite (vgl. Lev 22:31f.) des Zitates deutlicher zu machen.

c) Relevante Erkenntnisse aus der zeitgenössischen Exegese lassen sich zu dieser Stelle nicht anführen, lediglich die bereits genannte und durchaus denkbare intertextuelle Assoziation, dass Gottes Name nach jüdischer Anschauung durch die Übertretung der Gebote entheiligt wird⁸⁴¹. Dieses Verständnis, welches kundige Hörer assoziativ mit dem von Paulus leicht umgestellten Jesaja-Zitat verbinden, zeigt einmal mehr die jüdische Prägung des Apostels: die Juden, die sich des Gesetzes rühmen und darauf verlassen (2:17) lästern dadurch Gottes Namen, wenn sie das Gesetz übertreten (vgl. den Verlauf der Argumentation von 2:18-23).

3. Röm 3:4 (Ps 50:6)

Paulus: ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε

LXX: [σοὶ μόνῳ ἤμαρτον καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα]
ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσης ἐν τῷ κρίνεσθαί σε

a) Im Kontext von Ps 50:6 geht es um Jahwes Gerichtsurteil über Sünde und nicht um die Frage seiner Treue gegenüber treulosen Menschen wie in Röm 3:4. Trotzdem argumentiert Paulus an dieser Stelle mit diesem Psalmzitat. Keesmaat drückt dies folgendermaßen aus: „In the midst of contrasting God's faithfulness, truth and justice with human unfaithfulness,

1945, 67). Diese Sicht ist heute nicht mehr vertretbar.

⁸³⁹ „Though the evidence is admittedly limited, the fact that a handful of church fathers (Justin, Tertullian, Eusebius) omit these same words while adopting none of the other phrasing of Rom 2.24 raise the possibility that at least a few Greek manuscripts may already have omitted these words, though none has survived to today“ (Stanley 1992, 86).

⁸⁴⁰ Paulus klagt sowohl die Heiden als auch die Juden an (1:19-2:11), im speziellen Blick auf das Gesetz und die Beschneidung (2:12-29) und zeigt somit die Notwendigkeit von Gottes Gerechtigkeit auf, da beide, Heiden wie Juden, als Folge des Zornes Gottes (1:18) unter der Macht der Sünde stehen. In dieser Argumentation zitiert Paulus nur in 2:24 explizit die Heilige Schrift und dies sicherlich am Höhepunkt der Anklage gegen die Juden.

⁸⁴¹ Vgl. z.B. Lev 22:31f., Lut: „Darum haltet meine Gebote und tut danach; ich bin der HERR. Entheiligt nicht meinen heiligen Namen, . . .“; und Str-B 1:406-418.

falsehood and injustice at the beginning of Romans 3, Paul evocatively echoes the penitential Psalm 51“ (2004, 145)⁸⁴². Indem Paulus nur Ps 50:6b zitiert und dadurch die Textauswahl begrenzt, ist ihm diese Einfügung in den Kontext von Röm 3 überhaupt erst möglich (so Stanley 1992, 86f.)⁸⁴³. Für Luther stellte dieser Sachverhalt kein Problem dar, da für ihn der Psalmtext Ursache und Wirkung enthält (Luther, *Vorlesung* 98). Die Ursache im Psalm und im Römerbrief scheint nahezu vergleichbar; die Sünde entspricht der menschlichen Untreue gegenüber Gott und die Untreue zeigt sich in Sünde. Behält Gott zunächst Recht in der Sündhaftigkeit Davids, so ist Gott wahrhaftig und rechtschaffen auch gegenüber den Menschen, die ihm Untreue entgegenbringen⁸⁴⁴, die Wirkung bleibt demnach identisch.

Der Wechsel von *νικήσης* (Aorist Konjunktiv) zu *νικήσεις* (Futur Indikativ) stellt ein textliches Problem dar. Einige LXX-Minuskeln bezeugen die Futur-Form (gegen das übereinstimmende Zeugnis der Majuskeln). Dies geht entweder auf paulinischen Einfluss oder auf eine häufige Verwechslung dieser Formen nach ὅπως in den griechischen Manuskripten zurück⁸⁴⁵. In den textkritischen Anmerkungen von NA²⁷ stehen sich selbst im Römerbrief zwei gut bezeugte und fast gleichwertige Lesarten gegenüber⁸⁴⁶. Gegen eine Veränderung der Form von Aorist zu Futur durch Paulus spricht sich Hofius aus: „denn wenn Paulus auf das Futur hätte abheben wollen, so hätte er selbstverständlich auch die Form *δικαιωθήης* in das Futur verwandeln müssen“ (Hofius 2002, 44)⁸⁴⁷. Das Futur *νικήσεις* in Röm 3:4 bezeichnet er schlichtweg als Itazismus. Die Frage nach der Herkunft dieser Textform kann an diesem Punkt nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden und muss offen bleiben.

b) Dieses Zitat begründet die paulinische Argumentation und ist deshalb mit [A/1] zu kennzeichnen. In einem dialogische Frage-Antwort Stil (Röm 3:1-8) geht Paulus auf mögliche Einwände der Juden ein, welche die Aussagen des 2. Kapitels betreffen. Der Doppelfrage (3:1, 3) lässt Paulus das Zitat

⁸⁴² In ähnlicher Weise formuliert dies Hays: „Psalm 51, like Paul’s argument in Roman 3:1-20 pivots on the contrast between God’s blamelessness and human guilt“ (1989, 50).

⁸⁴³ Trotzdem behält Paulus die direkte Anredeform des Psalmtextes in der 2. Person Singular bei und passt diese rein stilistisch nicht in seinen Kontext an.

⁸⁴⁴ „Paulus zitiert nicht zufällig aus *dem* Psalm des Alten Testaments, der am tiefsten und eindringlichsten die *Seinsverfallenheit* des Menschen an die Sünde bezeugt und auf diesem Hintergrund in einzigartiger Weise das *sola gratia* der Vergebung Gottes und – insbesondere mit dem in V. 12 ausgesprochenen Gedanken der Neuschöpfung – das Wunder der *iustificatio impii* zum Ausdruck bringt“ (Hofius 2002, 44). So dienen Ps 50:6b und die Anspielung auf Ps 115:2b in Röm 3:4 als Schriftbeweise für die absolute Schuldverfallenheit *aller* Menschen. Gott erweist sich als gerecht im Gericht dieser menschlichen Verfallenheit.

⁸⁴⁵ Vgl. hierzu BDR § 369. Das Futur wird beispielsweise in den Manuskripten 106, 142, 144, 154, 165, 170, 187, 193, 196, 208, 285, 289, 290 bezeugt (vgl. Holmes-Parsons).

⁸⁴⁶ Wobei die Lesart von *νικήσεις* ein leichtes Übergewicht behält, vgl.: ⋈ A D K 81. 2464 *pm* (33. 1506 unsicher) gegenüber B G L Ψ 365. 1175. 1505. 1739. 1881 *pm*.

⁸⁴⁷ Stanley richtet seinen Blick mehr auf *κρίνεσθαι*. Durch diese Präsens-Passiv-Form wird das Futur sehr treffend hervorgehoben und verweist somit auf die absolute Sicherheit des Sieges Gottes. Bei Paulus nimmt so das Futur eine wichtige Stellung innerhalb seiner Argumentation ein (Stanley 1992, 87).

aus Ps 50:6 folgen und betont darin Gottes unwandelbare Treue. „Paul uses this psalm to proclaim God's justice in judgement in the context of a plea for mercy“ (Keesmaat 2004, 145). In den Versen 5-8 legt Paulus gestützt und aufbauend auf diese Treue Gottes und anhand rhetorischer Fragen seine Rechtfertigungslehre dar, ehe der Apostel mit Vers 9 zur ersten Frage zurückkehrt. Mit Vers 4 findet sich erneut ein Schriftzitat an einem zentralen Punkt paulinischer Argumentation, welches eine offensiv begründende Rolle spielt (auf die zweite Frage von Vers 3) und darüber hinaus als Ausgangspunkt der paulinischen Rechtfertigungslehre in den Versen 5-8 dient⁸⁴⁸.

c) Die zeitgenössische Exegese muss für diese Stelle nicht beachtet werden, da sie für den Vergleich mit der Zitiertechnik des Paulus keinerlei relevantes Material liefert.

4. Röm 3:10-18 (Pred 7:20; Ps 13:1-3 [= Ps 5:10; 139:4; 9:28; 35:2 + Jes 59:7f.]

a) Die Schrifttexte aus Röm 3:12-18 finden sich in vielen LXX-Manuskripten am Ende von Ps 13:3 wieder⁸⁴⁹. In der Auslegungsgeschichte wurde verstärkt die Frage diskutiert, ob es sich bei den Zitaten in Röm 3:10-18 um eine *ad-hoc*-Bildung, eine wohl überlegte Zusammenfügung durch den Apostel oder um ein vom Judentum oder der urchristlichen Gemeinde aus alttestamentlichen Schriftstellen komponiertes vorpaulinisches Gebilde handelt: Lehnt sich Paulus an eine entsprechende Vorlage an⁸⁵⁰, oder ist diese Stelle ein Beweis für die Einflussnahme des NT auf die Texttradition der LXX⁸⁵¹? Mit insgesamt sechs

⁸⁴⁸ Paulus legt in den Versen 5-8 jedoch nicht das Zitat von Vers 4 aus, sondern bezieht sich vielmehr auf Vers 3 zurück. Die Schriftbegründung aus Vers 4 als Beantwortung der Frage gilt demnach an dieser Stelle nicht nur dem vorangehenden Vers, sondern, und das ist das Besondere hier, auch der nachfolgenden Argumentation, die auf die Frage Bezug und damit auch auf die Antwort Bezug nimmt.

⁸⁴⁹ „Rahlfs prints the passage in brackets and lists only A´ L´ 55 as omitting it, in addition to the Gallican Psalter which places it under the obelus. W. Dittmar . . . adds ⸈^{ca} to the list of evidence. Holmes-Parsons prints the full text without brackets, but then cites 95 minuscules . . . plus A Thdr Slav Vindob as omitting the passage“ (Stanley 1992, 88).

⁸⁵⁰ In der Auslegungsgeschichte wurde dies u.a. von H. Vollmer vertreten. Er argumentierte für einen vorpaulinischen Ursprung dieser Kombination (1895, 40f.). Auch H.-J. van der Minde greift diese Sicht auf und diskutiert das Problem der Testimonien und Florilegien speziell für diese Verse (1976, 54-58). Als Ergebnis fasst er zusammen: „Die Analyse der alttestamentlichen Schriftworte lässt somit nicht auf eine *ad-hoc*-Zitation des Apostels schließen, sondern erhärtet die Annahme eines bereits vorliegenden Florilegiums“ (ebd. 57). Zuvor vertrat diese Sicht eines Testimoniums bereits U. Luz, wobei er nicht sicher war, „ob es sich bei dem Stück um ein aus jüd. Polemik (gegen die Heiden? gegen das ungehorsame Volk?) erwachsenes Testimonium oder um ein Stück urchristlicher Polemik oder Liturgie handelt“ (Luz 1968, 98). Auch O. Michel sieht diese Kombination als einen „urchristlichen Psalm“, „der aus der Vielheit von Einzelzitaten zu einer kunstvollen Einheit zusammengewachsen ist“ (1978, 100). E. Käsemann entschied sich in seinem Römerkomentar für die „Annahme eines Florilegiums“, dessen Bildung „rabbiniische Bibelauslegung“ widerspiegelt, der „die Judenchristenheit folgte“ (1980, 80). Mit einem Florilegium rechnet auch Wilckens 1987-1989, 1:171.

⁸⁵¹ Auf der anderen Seite stehen eine Reihe von Auslegern, die versuchen, die LXX-Tradition in Ps 13:3 auf Paulus zurückzuführen. Sanday und Headlam schreiben über die Geschichte der Textentwicklung von Röm 3:10-18: „As a whole this conglomerate of quotations has had a curious history. The quotations in N.T. frequently react upon the text of O.T., and they have done so here: vv. 13-18 got imported bodily into Ps. xiv [xiii LXX] as an appendage to ver. 4 in the ‘common’ text of the LXX (ἡ κοινὴ, i.e. the unrevised text current in the time of Origen). They are still found in Codd. a* B R U and many cursive MSS. of LXX (om. a^{ca} A), though the Greek commentators on the Psalms do not recognize them. From interpolated MSS. such as these they found their way int Lat.-Vet., and so into Jerome’s first edition of the Psalter (the ‘Roman’), also into his second edition (the ‘Gallican,’ based upon Origen’s *Hexapla*), though marked with an obelus after the example of Origen. The obelus dropped out, and they are commonly printed in the Vulgate text of the Psalms, which is practically the

verschiedenen Textausschnitten, die jeweils einer konkreten AT-Stelle zugeordnet werden können, ist dies das umfangreichste Schriftzitat bei Paulus. Die Herkunft dieser Komposition ist in der Auslegungsgeschichte stark diskutiert worden, sowohl auf theologischer als auch auf rhetorischer Ebene⁸⁵². Zwei Positionen stehen sich gegenüber, ohne dass die eine Seite mit Sicherheit die andere ausschließen könnte.

Diese Arbeit folgt F. Wilk, der den besten Erklärungsversuch einer entsprechenden Beeinflussung liefert: Er sieht die Komposition von Röm 3:10-18 insgesamt aus Ps 13:2f. übernommen und nur am Anfang unter Verwendung von Pred 7:20 überarbeitet. Der umfangreiche Zusatz in Ps 13:3 lässt sich eher als Integration einer vorchristlichen Sammlung in die LXX-Überlieferung verstehen, denn als eine Rückwirkung von Röm 3: „Zum einen nämlich enthält dieser Passus nichts, was die Annahme einer *interpretatio christiana* rechtfertigen würde; zum andern haben sich sekundäre Angleichungen an das NT nirgends sonst in sämtlichen LXX-Handschriften durchgesetzt“ (1998, 10)⁸⁵³. Gegen Koch argumentiert Wilk mit folgenden Punkten:

Gallican. . . . Jerome himself was well aware that these verses were no part of the Psalm. In his commentary on Isaiah, lib. xvi, he notes that St. Paul quoted Is. lix. 7, 8 in Ep. to Rom., and he adds, *quod multi ignorantes, de tertio decimo psalmo sumptum putant, qui versus [sti,coi] in editione Vulgata . . . additi sunt et in Hebraico nonhabentur* (Hieron. *Opp.* ed Migne, iv. 601; comp. the preface to the same book, *ibid.* col. 568f.; also the newly discovered *Commentarioli in Psalmos*, ed. Morin, 1895, p. 24f.)” (1945, 77f.).

Auch Stanley 1992, 88f. und Hofius 2002, 47f. sehen in Anlehnung an Koch 1986, 179-184 die LXX-Tradition durch Paulus beeinflusst. Indem Koch eine ad-hoc-Zitation ablehnt (aufgrund des Aufbaus) und Paulus einen eigenständigen Schriftumgang zugesteht, ist für ihn eine solche umfangreiche Zitatkomposition im Röm nicht überraschend (Koch 1986, 184). Dieser selbstständige Schriftumgang des Paulus steht außer Frage (siehe *Exkurs II*). Koch leitet diese SchlussThese aus dem Vergleich zwischen Röm 3:10-18 und dem Zitat des Justin, *Dialog* 27.3 ab. Koch fasst diese Untersuchung mit folgenden Worten zusammen: „Weder die Textform der einzelnen Schriftanführungen noch deren Umfang nötigen zu der Annahme, daß Justin eine von Röm 3,10-18 unabhängige Quelle verwendet hat“ (Koch 1986, 182). Auch im Text des Römerbriefes findet Koch keinerlei Anzeichen, dass Paulus auf ein vorgefertigtes Florilegium zurückgegriffen hat. Zitatgestaltungen, die nicht auf Paulus zurückgehen, liegen nicht vor und lassen somit diesen Schluss zu. Textauswahl und -anordnung deuten darauf hin, „daß Paulus hier einer vorgegebenen Überlieferung folgt“ (ebd.).

Dieser von Paulus stammenden Herkunft der LXX-Tradition zustimmend formuliert D. J. Moo: „The inclusion of Rom. 3:13-18 in several MSS of the LXX of Psalm 14 is a striking example of the influence of Christian scribes on the transmission of the LXX“ (1996, 203).

⁸⁵² O. Michel spricht davon, dass die Schriftzitate „offenbar unter einem bestimmten Gesichtspunkt zusammengestellt“ sind (Michel 1978, 99), die wie ein „Klagelied“ klingen (ebd. 100). Michel erkennt in diesen drei Strophen einen besonderen Aufbau: 3:10-12 als 1. Strophe besteht aus 2x 3 Zeilen; 3:13-14 und 3:15-18 aus je 2x 2 Zeilen (ebd. 99). Koch spricht von einem „stilistisch bewussten Aufbau“, der „rhetorisch wirkungsvoll“ mit einem fünfmaligen οὐκ ἔστιν beginnt (Röm 3:10-12). „Diesem Beginn entspricht der ebenfalls mit οὐκ ἔστιν einsetzende Abschluß in 3,18. Inhaltlich stellen Beginn und Abschluß der Zitatkomposition einander korrespondierende allgemeine Aussagen dar, die grundsätzlich feststellen, daß es keinen einzigen δίκαιος bzw. keinerlei φόβος θεοῦ gibt (3,10-12.18)“ (Koch 1986, 179). In Vers 12 erkannte Luther zudem eine Wiederholung und Steigerung von aller drei bisher genannten Aussagen der Verse 10-12 (Luther, *Vorlesung* 114). Im folgenden Zwischenstück werden dann diese grundsätzlichen Aussagen konkretisiert: In Vers 13f. werden die „Wortsünden“ und in 15-17 die „Tatsünden“ geschildert (vgl. Michel 1978, 143; Käsemann 1980, 81; Koch 1986, 179; Schlier 1987, 99). „Verse 18 functions as the ground and root cause of the sins described in verses 10-17, but it also forms an *inclusio* with verses 10-12 reminding the reader again that the root of sin lies in a failure to reckon rightly with God“ (Schreiner 2000, 165).

⁸⁵³ Vgl. hierzu Hanhart 1984, 411, der das Fehlen des Zusatzes in den Handschriften A L 55 mit gutem Grund als spätere Korrektur erklärt.

1. „Die Kürzungen von Ps 13:1-3 und Jes 59:7f. seien parallel auf Ausblendung des Themas 'Torheit' bedacht: Dies trifft auf die 'Kurzfassung' von Jes 59:7a . . . in Röm 3:15 keinesfalls zu, und Röm 3:10 stellt eher einen – in Anlehnung an Koh 7:20 . . . gebildeten – Leitsatz zum mit Ps 13:2 beginnenden Zitat dar als eine Kurzfassung von Ps 13:1“ (ebd.).
2. Alle Differenzen zu den Ursprungstexten sind bei Paulus und in Ps 13:3 identisch, was sich von selbst versteht, wenn er aus Ps 13 zitiert hat.
3. Es besteht keine Spannung zwischen Röm 3:10-18 und seinem Umfeld, da Paulus seine Ausführungen auf die vorliegende Katene abgestimmt hatte.
4. In wenigen Handschriften von Röm 3 sind betreffende Zusätze von Rückwirkungen aus Ps 5:10 und 13:1-3 bezeugt. Von einer Rückwirkung von Röm 3:10 auf Ps 13 fehlt dagegen jede Spur.

Demzufolge hat Paulus auf einen ihm vorliegenden Text zurückgegriffen. Ob es sich dabei um ein urchristliches Florilegium oder eine jüdische Tradition handelt, sei zunächst noch dahingestellt. Die zusammengestellten Texte besaßen ursprünglich liturgische Funktion (Koch 1986, 183)⁸⁵⁴ und Paulus, der diese Textform kannte, gestaltete seinen Kontext im Römerbrief entsprechend, um diese Katene einfügen zu können.

Mit letzter Sicherheit kann jedoch auch hier die Vorlagenfrage nicht beantwortet werden. Dies ist auch der Grund dafür, warum in der Statistik zuvor (unter Punkt 3.4 und 3.5) die einzelnen Abschnitte dieser Katene dem jeweils *möglichen*, zugrunde liegenden AT-Text zugeordnet sind. Die Annahme einer vorpaulinischen Textform würde diese Statistik nur minimal verändern⁸⁵⁵. Die paulinische Vorlage könnte folgendermaßen ausgesehen haben:

| Paulus: | LXX / Ps 13: |
|--|--|
| ¹⁰ οὐκ ἔστιν δίκαιος (= Pred 7:20) οὐδὲ εἷς, | ¹ . . . οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός |
| ¹¹ οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν. | ² κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν |
| ¹² πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός. | ³ πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός |
| ¹³ τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· | τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιοῦσαν ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν |
| ¹⁴ ὦν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει, ¹⁵ ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, ¹⁶ σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς | ὦν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν |

⁸⁵⁴ Die Annahme einer liturgischen Entstehung von Röm 3:10-18 wird von Michel (1978, 140-143) vertreten.

⁸⁵⁵ Die Summe der von Paulus benutzten AT-Bücher würde sich wie folgt verändern: der Psalter würde um vier Zitatstellen, Jesaja um eine verringert werden. Wobei letzten Endes für die Entstehung dieses Florilegiums trotzdem auf diese Textabschnitte zurückgegriffen werden müsste.

| | |
|---|---|
| αὐτῶν, ¹⁷ καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. ¹⁸ οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. | καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν |
|---|---|

Auf die Umgestaltung von Röm 3:10f. muss hier kurz eingegangen werden: Viele Ausleger sehen Röm 3:10 durch Pred 7:20a („οὐκ ἔστιν δίκαιος“) beeinflusst⁸⁵⁶. Diese Umstellung geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Paulus zurück⁸⁵⁷, denn das οὐκ ἔστιν δίκαιος (Pred 7:20) fasst programmatisch die Gesamtaussage von Röm 3:10-18 zusammen. Paulus hat das οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (Ps 13:1) in οὐδὲ εἷς umgewandelt, so dass es zu keiner rein mechanischen Wiederholung von οὐκ ἔστιν kommt. In Vers 10 liegt demnach eine Zitatkombination aus Pred 7:20 und Ps 13:1 vor.

Die Abänderungen in der Wiedergabe von Ps 13:2b in Röm 3:11 sind durch die Auslassung von 13:2a bedingt. „Bei der dadurch erforderlichen Umgestaltung geht Paulus einen sehr einfachen, rhetorisch jedoch recht wirkungsvollen Weg . . . , so daß der Beginn der Zitatkombination . . . durch das insgesamt fünfmalige οὐκ ἔστιν eine erhebliche rhetorische Qualität gewinnt“ (Koch 1986, 145)⁸⁵⁸.

Der handschriftliche Befund von Röm 3:12 liefert bezüglich des bestimmten Artikels vor ποιῶν eine zweigeteilte Bezeugung: Für den Artikel sprechen sich die Handschriften ⋈ D 81. 326 *pc* aus, dagegen stehen A B G Ψ 33. 1739. 1881 und der Mehrheitstext (NA²⁷) in Anlehnung an den LXX-Text, der an dieser Stelle keinen Artikel führt. Im Blick auf die doppelte Ergänzung eines bestimmten Artikels in Röm 3:11 kann auch diese Hinzufügung auf paulinischen Einfluss zurückgeführt werden.

Das Zitat setzt, rhetorisch eindrucksvoll gestaltet⁸⁵⁹, mit dem fünffachen οὐκ ἔστιν in Vers 10b-12 ein, mit dem dann am Schluss das οὐκ ἔστιν von V. 18 korrespondiert⁸⁶⁰. Diese beiden Rahmenteile enthalten grundsätzliche Aussagen über die Gottlosigkeit aller Menschen⁸⁶¹. Die verschiedenen Teile wurden aufgrund ihrer sachlich-inhaltlichen

⁸⁵⁶ Karl Barth dagegen sieht anstelle von Pred 7:20 eher den Einfluss von Hiob 14:4, aufgrund des „ἀλλ’ οὐθείς.“ T. R. Schreiner sieht in Röm 3:10 eine Beeinflussung aus Ps 13:1 vorliegen. Paulus fügte das Wort δίκαιος hinzu, „in order to introduce at the outset a distinctive element in his gospel (cf. 1:17, 18, 29; 2:8; 3:4, 5, 21, 22, 24, 25, 26; . . .)“ (2000, 165).

⁸⁵⁷ Dass Justin, *Dialog* 27.3 die umgestellten Teile des Paulus in Röm 3:10f. nicht mitzitiert, könnte den Beweis erhärten, dass er auf die gleiche Tradition – wie es Paulus selbst auch vor ihm getan hat – zurückgreift. Justin dürfte es nicht um die rhetorisch perfekte Anpassung in seinen Kontext gegangen sein; außerdem zeigt eine Textanalyse bei Justin den Zitatbeginn erst mit Ps 13:3 und nicht bereits mit Ps 13:1 bzw. anstelle von 13:1 mit Pred 7:20.

⁸⁵⁸ „Most of the audience are Gentiles, and for them the rhetorical effect of all this quoting comes from what the words actually say and how they sound. The net effect is to make very clear how very lost and wicked humankind can be“ (Witherington 2004, 95).

⁸⁵⁹ Es ist Gottes Anklage an alle Menschen; gerade der Judenchrist müsste dies kennen und ernst nehmen (so Hofius 2002,47). Dies will der Schriftbeweis des Paulus zum Ausdruck bringen.

⁸⁶⁰ Vgl. Koch 1986, 179ff. und Hofius 2002, 49.

⁸⁶¹ Vgl. hierzu Keesmaat, die schreibt: „Although it is clear from the context of the quotations in this

Verwandtschaft zusammengestellt, wobei auch Stichwortverbindungen eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben dürften⁸⁶² (vgl. Hofius 2002, 49). Nur eine bereits kunstvoll angeordnete Zitatkombination erklärt die entsprechende Verwendung bei Paulus. Wenn diese Zusammenstellung bereits in Ps 13 vorhanden war und Paulus vorlag, dann gab es keinen Zweifel: er musste diese Stelle in Röm 3 als Schriftbeweis anführen.

b) Die Funktion dieser Zitatkombination [B/6] liegt auf der argumentativen Ebene deutlich im Bereich der Schriftbegründung [A/1] und zwar im Blick auf Röm 1:18-3:20. Paulus beendet diesen ersten Abschnitt seiner Beweisführung mit einer Kombination von Schriftstellen, die aufzeigen, dass alle Menschen, sowohl Heiden als auch Juden, vor Gott nicht gerecht sind. Was der Apostel seit 1:18 argumentativ aufgezeigt hat, findet in diesen Versen seinen rhetorisch gestalteten und durch die Schrift begründeten Abschluss. Die Umgestaltung von Röm 3:10 und 11 liegt im rhetorischen Anliegen von Paulus begründet, der dadurch argumentativ den Höhepunkt erreicht, ehe er dem vernichtenden Urteil dieser negativen Beweisführung die positive Seite folgen lässt (Röm 3:21-8:39). Alles bisher von Paulus Gesagte wird mit diesem Schriftbezug zusammengefasst.

c) Die Frage, ob diese Zusammenstellung einzelner Schriftstellen in Ps 13:3 auf eine frühjüdische bzw. urchristliche Sammlung zurückgeht, kann nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden. Der Vergleich mit der frühjüdischen Exegese liefert uns einige Hinweise darauf, dass eine vorpaulinisch, frühjüdische Textzusammenstellung nicht gänzlich auszuschließen ist. Der Verweis auf die Kombination dieser Stellen lässt eine frühjüdische Sammlung als durchaus möglich erscheinen. Bloch schreibt: „the principal method by which the rabbis clarify the sacred text and probe its depths is by recourse to parallel passages“ (1978, 32). Die Kombination dieser beiden Schriftstellen kann auf die 2. Regel Hillels zurückgeführt werden, die den Analogieschluss betont⁸⁶³.

Eine frühjüdische Polemik gegen die Heiden könnte diese zusammengestellte Form von Ps 13:3 bewirkt haben⁸⁶⁴. Durch die Kombination mit dem ebenfalls in der frühjüdischen Exegese gebrauchten Text aus Pred 7:20, zeigt der Apostel auf – und das ist das Neue in Röm 3 –, dass „alle“ (Röm 3:10) unter der Sünde sind, einschließlich der Juden.

Für die Zitatkombination aus Pred 7:20 und Ps 13:1-3 durch Paulus können einige Hinweise genannt werden, die diese paulinische Textzusammenstellung rechtfertigen. Cranfield zitiert einen Rabbi der nächsten Generation (Eliezer ben Hyrcanus), der sich auf Pred 7:20 bezieht (*b. Sanh.* 101a; vgl. Cranfield 1980, 192). Wiederholte Bezugnahmen auf

letter that Paul is appealing to these verses to illustrate how both Jews and Greeks are under the power of sin (Rom. 3:9) so that the whole world will be held accountable to God“ (2004, 145).

⁸⁶² Einige Stichwortverbindungen seien hier in Anlehnung an Hofius 2002, 49 aufgelistet: ἄφρων in: Ps 13:1; Jes 59:7. – καρδία in: Ps 13:1; 5:10; 139:3a. – οὐκ ἔστιν in: Ps 13:1, 3; 5:10; Jes 59:8; Ps 35:2. – στόμα in: Ps 5:10; 9:28; 35:4 (vgl. τὰ χεῖλη in Ps 139:4). – γλώσσα in: Ps 5:10; 139:4; 9:28. – ὁδός in: Jes 59:7f.; Ps 35:5. – ἐργάζεσθαι ἀνομίαν bzw. ἔργα ἀνομίας in: Ps 13:4a; 5:6; Jes 59:6b. – διαλογισμοί bzw. διαλογίζεσθαι in: Jes 59:7; Ps 35:5.

⁸⁶³ Vgl. Hofius 2002, 49 zu den Stichwortverbindungen innerhalb von Ps 13:3. Moo sieht hierin die spätere rabbinische Praxis des „pearl stringing“ (2002, 22).

⁸⁶⁴ Die Psalm passage, die in der synagogalen Wochenlesung (Sedarim) ein fester Bestandteil war (vgl. Stemberger 1992, 322), wurde möglicherweise im Sinne von 1. Henoch 99:3f. verstanden: „Then prepare yourselves, you righteous, and hold your supplications before you, that they may be remembered; make them a solemn testimony before the angels, that the angels may bring the sins of the wicked ones before the Most High God that they may be remembered; and then they (the sinners) shall be terrified on the day when unrighteousness is destroyed“ (nach Dunn 1988, 146f.).

diese Stelle finden sich auch in Qumran⁸⁶⁵. Die bei Paulus vorliegende Verknüpfung von Pred 7:20 mit der Psalmpassage dient in Anlehnung an die frühjüdischen Interpretationen der Illustration der universalen Sündhaftigkeit. Diese Nähe zum frühjüdischen Auslegungsverständnis rechtfertigt nicht allein die Annahme einer Zitatkombination wohl aber der analoge Wortgebrauch. Das insgesamt sechsfache οὐκ ἔστιν in Röm 3:10-18 findet sich sowohl in Pred 7:20 als auch in Ps 13:2f. Dadurch greift Paulus ebenfalls auf die frühjüdisch geläufige Analogie-Regel *gezera schawa* zurück, um diese Zitatkombination zu schaffen.

5. Röm 4:3 (Gen 15:6)

Paulus: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

LXX: καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

a) Mit Ausnahme des δέ anstelle des καί entspricht dieses Zitat wortwörtlich der Vorlage. Die LXX-Tradition liest vereint καί an dieser Stelle. „Still, the fact that both Philo⁸⁶⁶ and James (2.23) give the same reading as Paul opens up at least the possibility that the text may have varied more in antiquity than the present manuscript tradition would suggest“ (Stanley 1992, 100). Wollte Paulus durch das δέ bewusst einen antithetischen Rückbezug auf Röm 4:2 vornehmen (so Koch 1986, 133), würden wir das δέ bereits in der Einleitungsformulierung anstelle des γάρ erwarten, aber nicht im Zitat selbst (Stanley 1992, 100). Die Vorlage des Paulus beinhaltet alle Wahrscheinlichkeit nach dieses δέ. Dies ermöglicht Paulus, es in Gal 3:6 als überflüssig auszulassen.

b) Die Funktion dieses Zitates spiegelt argumentativ eine Schriftauslegung [A/2] wieder. „Der biblische Grundtext der ‚Rechtfertigungslehre‘, erfährt in den *nachfolgenden* Versen eine midraschartige Auslegung, wobei Paulus flankierende Schriftstellen mitheranzieht“ (Theobald 2000, 88).

Da die Funktionsanalyse der einzelnen Zitate und der jeweilige Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese für das 4. Kapitel des Römerbriefes eine Einheit bilden, sollen diese Aspekte direkt zu Beginn erörtert werden. Der Apostel entfaltet sein Abrahambild⁸⁶⁷ in einem schrifthermeneutisch sehr sorgfältig ausgearbeiteten Abschnitt, der der vorangegangenen Entfaltung

⁸⁶⁵ Vgl. hierzu 1QH^a IV, 30-31; VII, 17, 28-29; XIII, 16-17; XVI, 11 und auch in 11QPs^a CLV, 8 (vgl. Dunn 1988, 150).

⁸⁶⁶ Philo, *Mut.* 177.

⁸⁶⁷ Die Gestalt Abrahams hat sich Paulus in besonderer Weise angeboten, um seine Rechtfertigungslehre als schriftgemäß zu erweisen und paradigmatisch darzustellen. „Als Identifikationsfigur galt Abraham im gesamten antiken Judentum vor allem aufgrund seiner Erwählung, denn nicht nur Israel (vgl. 4Esr 3,13ff), sondern auch die Proselyten haben ihm zum Vater“ (Schnelle 2003, 356). Dabei unterscheidet sich das paulinische Abrahambild grundlegend von dem des Frühjudentums: „Bevor Israel die geschriebene Tora erhielt, befolgte Abraham sie schon (vgl. Gen 26; syr Bar 57,2; TestBen 10,4). Schließlich wurde Abraham von Gott mehrfach geprüft und jeweils als treu und gerecht erfunden (vgl. Neh 9,8; Sir 44,20; Jub 17,15f.18; 18,16; 19,9). Weil Abraham den Willen Gottes tat, erhält er das Attribut ‚gerecht‘ (vgl. Jub 21,2f). Insbesondere die geforderte Opferung Isaaks (Gen 22) wurde als ein außerordentlicher Akt der Treue und Gerechtigkeit angesehen“ (ebd.). Ergänzend dazu kann noch auf einen Text der Mischna verwiesen werden (*m. Qidd.* 4:14): „We find that Abraham our father had performed the whole Law before it was given. . . .“ (nach Witherington 2004, 119). Die Rechtfertigung Abrahams zeigt sich für Paulus dagegen nicht aufgrund seines Gehorsams und seiner Werke, sondern aufgrund seines Glaubens (vgl. Röm 4:5, 9). „Paul by contrast saw him as the exemplar of basic trust in God, which is the meaning of *pistis* here“ (Witherington 2004, 124).

der „Rechtfertigungslehre“ (Röm 3:21-31) als Schriftbeweis dient. Somit nimmt das 4. Kapitel insgesamt die argumentative Funktion der Schriftbegründung ein [A/1].

c) Der Vergleich mit der frühjüdischen Exegese für das gesamte 4. Kapitel des Römerbriefes ergibt folgendes Bild: Das paulinische Abrahambild hebt sich gegenüber den frühjüdischen Bildern auffällig ab⁸⁶⁸. Abraham galt als der „lynch-pin of the Jewish position. If the apostle's gospel does not work in relation to Abraham then it must be false“ (O'Brien 2004, 376). Zur Zeit des zweiten Tempels verkörperte Abraham für das Frühjudentum sowohl die jüdische Identität des Gottesvolkes als auch die Hoffnung auf die Zukunft. Abraham, der Gerechte, der nicht an Gott gesündigt hat (Gebet des Manasses 8), war „vollendet in all seinem Werk mit dem Herrn, indem er angenommen war in Gerechtigkeit alle Tage seines Lebens“ (*Jub.* 23:10, Berger). Als hochberühmter Vater vieler Völker wurde Abraham „geehrt wie kein anderer“ (*Sir* 44:20)⁸⁶⁹. Für Paulus war Abraham dagegen der „Kronzeuge der 'Glaubensgerechtigkeit'“ (Theobald 2000, 221)⁸⁷⁰.

Im Rahmen einer frühjüdisch anerkannten, exegetischen Methode gelingt es Paulus, seine Sichtweise darzulegen. Mit einem Text aus Gen 15:6 (zitiert in Röm 4:3) leitet Paulus seinen Schriftbeweis ein. Entsprechend einer frühjüdisch exegetischen Technik wird diese Torastelle durch einen Psalmtext (Ps 32:1f.⁸⁷¹ in Röm 4:7f.) gedeutet. Diese beiden Texte verbindet Paulus durch die Analogie-Regel, die Hillel zugeschrieben wird, mit dem Namen *gezera schawa*⁸⁷²: zwei Schriftstellen interpretieren sich gegenseitig, wenn sie in einem wichtigen Ausdruck übereinstimmen. Sowohl in Röm 4:3 als auch in 4:8 kommt das Wort λογίζομαι vor.

Im weiteren Verlauf des paulinischen Schriftbeweises der Rechtfertigung vor Gott allein durch den Glauben folgt der Apostel mit seiner Argumentation in Röm 4:9-12 einer von einer Minderheit vertretenen exegetischen Praxis, nämlich der chronologischen Einordnung der Geschehnisse (vgl. Haacker 2003a, 102). „Für Paulus hat der *chronologische* Abstand zwischen Gen 15,6 und Gen 17 *theologische* Qualität“ (Schnelle

⁸⁶⁸ So auch Hofius, für den die paulinische Abraham-Darlegung der exegetischen Tradition des Judentums völlig zuwider läuft (2002, 55; Zusammenfassung in 57).

⁸⁶⁹ Vgl. auch *m. Abot* 5:3; Philo, *Abr.* 52-54; Josephus, *Ant.* 1.256 usw. (vgl. Moo 1996, 256).

⁸⁷⁰ Übereinstimmung zwischen Paulus und dem frühjüdischen Verständnis finden wir im Blick darauf, dass selbst Abraham der göttlichen Gnade bedurfte (vgl. *Gen. Rab.* 60.2 und Röm 4:16). Differenzen liegen in dem Bereich der Rechtfertigung vor Gott. Hier stehen Gehorsam und Werke in Form von Beschneidung dem Glauben gegenüber.

⁸⁷¹ Es ist wahrscheinlich nicht zufällig, dass Psalm 32:1 im antiken Judentum gern auf die Vergebung des großen Versöhnungstages bezogen wird. Wenn Paulus hier das Ergebnis der Vergebung selbst anspricht und nicht das kultische Geschehen des Judentums in den Vordergrund stellt, ist dies ein paulinischer Analogieschluss, den ich nicht als Eigenart seines Schriftverständnisses sehe, sondern als normales exegetisches Verständnis im Blick auf die Aussage des Psalmisten werten kann und muss. Nicht die kultische Handhabung rechnet Vergebung zu. Ebenso wurde Abraham die Gerechtigkeit zugerechnet ohne kultische Einhaltungen. Durch das Wort λογίζομαι wird dieser Analogieschluss deutlich aufgezeigt.

⁸⁷² So übereinstimmend u.a. Koch 1986, 221; Theobald 2000, 88; Haacker 2003a, 102; O'Brien 2004, 380.

2003, 357). Paulus ordnet demnach die Rechtfertigung von Abraham (Gen 15) chronologisch vor der Beschneidung ein (Gen 17; vgl. Röm 4:10). Somit kann die Beschneidung nicht die Bedingung der Rechtfertigung sein.

Innerhalb der Abrahamüberlieferung bezieht sich Paulus in seiner gesamten Argumentation im Römerbrief lediglich auf „die Gerechtigkeitszusage von Gen. 15,6, die Verheißungen von Gen 12,3; 15,5 und 17,5, sowie die Ergebnisabfolge von Gen 15,6 (Gerechtigkeitszusage) und Gen 17 (Beschneidung)“ (Koch 1986, 345). Dagegen fehle Gen 22:1-14 völlig. Die Überlieferung der Isaak-Geschichte spielte jedoch in der jüdischen Frömmigkeit eine zentrale Rolle⁸⁷³. Die Verwendung der expliziten Schriftzitate aus Gen 17:5 (Röm 4:17); 15:5 (Röm 4:18) und Gen 15:6 (Röm 4:22, 23) werden von Theobald als ein „Schluss aus dem Kontext“ (Theobald 2000, 88) der Abraham-Erzählung angesehen, in Übereinstimmung mit der 7. Regel Hillels⁸⁷⁴.

Paulus eröffnet (Röm 4:3) und schließt (Röm 4:22, 23) seine Schriftbegründung mit dem gleichen Zitat (Gen 15:6) in Form einer *inclusio* und zeigt somit seine rhetorische Sprachfähigkeit auf, zumal er sich dabei durch die Verwendung der hermeneutischen Regeln Hillels im Rahmen der frühjüdischen Exegese bewegt. Der Schriftbeweis von Röm 3:21-31 im 4. Kapitel des Römerbriefes erweist sich als exegetische Meisterleistung des Apostels kongruent zur frühjüdischen Auslegungsmethode.

Ob Paulus darüber hinaus auf die Peticha-Auslegung zurückgegriffen hat, muss noch geprüft werden. Für die Peticha (oder: „Proömien-Midrash“) ist charakteristisch, dass der zu interpretierende Text – in der Regel der Anfangsvers der jeweiligen gottesdienstlichen Lesung – erst am Schluss erscheint (vgl. Stemberger 1992, 231f.). Als Beginn wird dagegen eine andere Schriftstelle (der Peticha-Vers) verwendet, die aus einem anderen Teil der Schrift als der Lesungstext stammt und zu diesem zunächst auch ohne erkennbaren Bezug ist. Die Auslegung des Peticha-Verses ist dann so angelegt, dass sie als Abschluss zum Anfangsvers des Lesungstextes hinführt, der dann überhaupt erst genannt wird (ebd. 232). „Auch wurden Psalmen mit Vorliebe für den Peticha-Vers⁸⁷⁵

⁸⁷³ Vgl. hierzu Sir 44-50 und 4 Makk 18,11-13. Sir 44,21 stand hier repräsentativ für die jüdische Interpretation von Abraham als πιστός: „Er [Abraham] hielt das Gesetz des Höchsten, und Gott schloß mit ihm einen Bund und bestätigte diesen Bund an seinem Fleisch; und er wurde für treu befunden, als er versucht wurde.“ Im Blick auf das zeitgenössisch-frühjüdische Bild der Rechtfertigung Abrahams im ersten Jh. n. Chr. kann neben Sirach 44 auch auf 1. Makkabäer 2:52 zurückgegriffen werden, das von der Bewährung in der Versuchung (vgl. Gen 22) spricht.

⁸⁷⁴ Cicero, *De inventione rhetorica* 2.40.117: „ex superiore et ex inferiore scriptura docendum id, quod quaertur, fieri perspicuum“; dies entspricht der 7. Regel Hillels (*Dabar ha-lamed me-injano* = der Schluss aus dem Kontext; vgl. hierzu Stemberger 1992, 30).

⁸⁷⁵ „Die Peticha ist wohl die häufigste Form der Midraschliteratur. . . . Der Name kommt von der üblichen Formel: Rabbi N. N. patach, 'hat (die Predigt) eröffnet', oder auch: 'hat gepredigt'. Dementsprechend wird Peticha gewöhnlich als 'Eröffnung', 'Proömium' wiedergegeben, kann aber auch einfach 'Predigt' bedeuten“ (Stemberger 1992, 231). Der dreigliedrige Grundaufbau sieht zunächst einen Peticha-Vers vor, der nicht aus der biblischen Schrift(engruppe) stammt, aus der die Lesung erfolgt (meistens aus den „Schriften“). Dieser Vers wird vom Prediger so ausgelegt, dass er zum abschließenden Lesungsvers hinführt (Lesungsvers ist der 1. oder 2. Vers der Lesung aus der jährlichen Pentateuchlesung; daher auch „Sedervers“ wegen „Sedarim“ als Wochenlesung; vgl.

verwendet, so daß zahlreiche Auslegungen dazu vorhanden waren“ (Stemberger 1992,294). Im Blick auf Röm 4 lassen sich jedoch einige Unterschiede aufzeigen: Im Vergleich zur Peticha-Auslegung wurde das Abschlusszitat bereits vorweggenommen und durch den Analogieschluss (*gezera schawa*) eine Bezugnahme zwischen Ps 31:1f. und Gen 15:6 hergestellt. Allerdings muss durch die Einleitungsformulierung von Röm 4:22 mit $\delta\iota\ \kappa\alpha\iota$ ⁸⁷⁶ zumindest erwogen werden, dass Paulus eine solche Vorgehensweise beabsichtigt haben könnte, wenngleich er den üblichen Peticha-Regeln nicht folgt.

Zusammenfassend erweckt Röm 4 den Eindruck, „Paulus wolle mit seinem disziplinierten Vorgehen dem Verdacht exegetischer Willkür vorbauen“ (Theobald 2000, 88). O’Brien stellt zweierlei richtigerweise fest:

1. „Paul’s handling of the Old Testament here gives evidence of his Jewish background and rabbinic training, and shows at several important points that he stands within the exegetical and theological traditions of Second Temple Judaism“ (O’Brien 2004, 388).
2. Der Unterschied zwischen Paulus und seiner jüdischen Herkunft zeigt sich nicht nur in den theologischen und anthropologischen Aspekten. Die Unterschiede sind auch „salvation-historical, eschatological and, finally, christological“ (ebd. 390).

Es gilt festzuhalten, dass Paulus sich an einem durchaus entscheidenden Punkt seiner Argumentation, nämlich dem Schriftbeweis seiner Rechtfertigungslehre, im Rahmen der frühjüdischen Exegese bewegt. Die Normativität der Schrift wird von Paulus beachtet, wenngleich der Apostel nach seinem Interpretationsverständnis die Zitate im Licht des eschatologischen Heilshandeln Gottes versteht und deshalb die Schrift auch christologisch auslegt. Für Paulus wird die Verheißung des Evangeliums von Anfang an in der Schrift bezeugt⁸⁷⁷. Dies möchte Paulus mit seinem durchdachten Schriftbeweis im Stil einer midraschartigen Auslegung aufzeigen (Theobald 2000, 88)⁸⁷⁸.

6. Röm 4:7f. (Ps 31:1f.)

Paulus: ⁷ μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.
⁸ μακάριος ἀνὴρ οὐ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.

LXX: ¹ μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι
² μακάριος ἀνὴρ οὐ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν
 [οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος]

a) Paulus stimmt hier wortwörtlich mit der LXX überein, wenngleich er den zweiten Teil der Aussage von Ps 31:2 weglässt. „In such cases it is legitimate to speak of ‘limited selection’ as an aspect of Paul’s regular citation technique“ (Stanley 1992, 101). Dahinter liegt schlicht

hierzu den Anhang von Stemberger 1992, 322).

⁸⁷⁶ Vgl. dazu die Anmerkung zu Röm 4:22+23.

⁸⁷⁷ Vgl. hierzu Theobald 2000, 221 und in besonderer Weise 223-227.

⁸⁷⁸ Vgl. hierzu bereits E. E. Ellis 1978, 217f. der Röm 4:1-25 im Kontext von Röm 1-4 als Midrasch bezeichnet.

die Nutzlosigkeit der ausgelassenen Passage im Rahmen der paulinischen Argumentation begründet.

b) und c) wurde unter Röm 4:3 bereits ausgiebig behandelt.

7. Röm 4:17 (Gen 17:5)

Paulus: πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε

LXX: [καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Αβραμ ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Αβρααμ ὅτι]
πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε

a) Paulus folgt wortwörtlich seiner Vorlage. Nur ein bedeutungsloses Manuskript der LXX-Tradition weicht von dieser ansonsten einheitlichen Textüberlieferung ab⁸⁷⁹.

b) und c) siehe Röm 4:3.

8. Röm 4:18 (Gen 15:5)

Paulus: οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου,

LXX: [ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἕξω καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτοῦς καὶ εἶπεν]
οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου

a) Auch hier folgt Paulus Wort für Wort seiner Vorlage. Wenige LXX-Handschriften bringen diesen vorliegenden Text aus Röm 4:18 mit Gen 22:17 in Verbindung⁸⁸⁰. In Röm 4:18-22 dient er als Modell des πιστεύων, an dem Pls die Strukturen der πίστις entfalten kann“ (Koch 1986, 307).

b) und c) siehe Röm 4:3.

9. Röm 4:22 (Gen 15:6) +

10. Röm 4:23 (Gen 15:6)

Paulus: ²² ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
²³ ἐλογίσθη αὐτῷ

LXX: καὶ ἐπίστευσεν Αβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

a) Paulus wiederholt an beiden Stellen die Kurzform des Zitates aus Gen 15:6, das er zuvor bereits in Röm 4:3 ausführlich zitiert hat. In Röm 4:22 leitet Paulus das Zitat, das bereits im Kontext ausdrücklich als solches eingeleitet wurde (4:3), durch die Worte διὸ καὶ erneut ein. Häufig wird in der Peticha das Abschlusszitat mit לכן נאמר (= „deswegen heißt es“)

⁸⁷⁹ Die Handschrift 46 lässt ἐθνῶν aus.

⁸⁸⁰ Der folgende Satzteil, oder zumindest ein Teil daraus, findet sich ergänzend an den oben genannten Vers angehängt: „ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης.“ Hauptsächlich in westlichen Manuskripten finden wir diese Ergänzung: F G a; Tischendorf fügt 106 108^{mg} f demid floriac vg^{six} Thphyl Pelag für die volle Ergänzung hinzu, und für die Hinzufügung nur einiger Teile nennt er: g harl* fu mariona tol Or. Andere Nebenlesarten der LXX zeigen keinen Kontakt zum paulinischen Gebrauch des Verses (vgl. Stanley 1992, 102).

eingeleitet⁸⁸¹. Das διὸ καὶ impliziert, dass dieser dadurch eingeleitete Vers die Konsequenz zieht aus bzw. den Abschluss bildet für die vorausgegangenen Verse (vgl. Moo 1996, 286). Dies betont und unterstreicht, als ein Bestandteil der Predigt innerhalb der hellenistischen Synagoge, dass Paulus von diesem synagogalen Predigttablauf durchaus Kenntnis gehabt hat⁸⁸². Die Verwendung von Gen 15:6 in 4:23 als Zitat anzusehen und nicht als verkürzte Anspielung auf ein alttestamentliches Wort hängt mit der expliziten Einleitungsformulierung für diesen Vers zusammen, das die genaue Zielrichtung des Zitates angibt; ἐγράφη als besondere Verwendung von γράφειν.

Die aktualisierende Tendenz des paulinischen Rückgriffs auf das Alte Testament wird in Röm 4:23-25 deutlich: „Gen 15,6 zielt auf die gegenwärtig Glaubenden, um deren willen der Text aufgeschrieben wurde (Röm 4,24: ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς = 'sondern auch um unserer willen')“ (Schnelle 2003, 358).

b) und c) siehe Röm 4:3.

11. Röm 7:7 (Dtn 5:21⁸⁸³)

Paulus: οὐκ ἐπιθυμήσεις.

LXX: οὐκ ἐπιθυμήσεις

[τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν]

a) Paulus ist mit der Verkürzung von Dtn 5:21 hellenistisch-jüdischer Auslegungstradition verpflichtet⁸⁸⁴. In Anlehnung an die mündliche Tradition dieser Zeit⁸⁸⁵ kann man in der Verkürzung dieses Zitates keine speziell paulinische Gestaltung erkennen. Paulus folgt auch in diesem Zitat der gängigen Praxis des zeitgenössischen Judentums, hier besonders des Diasporajudentums (vgl. Koch 1986, 117).

b) Funktional gesehen verwendet Paulus das Zitat, um seine Argumentation durch ein konkretes Beispiel aus dem Gesetz zu untermalen. Indem er auf ein konkretes Gebot Bezug nimmt, wird dadurch seine Argumentation deutlicher⁸⁸⁶. Das Schriftzitat begründet in diesem beispielhaften, repräsentativen Sinne die paulinische Argumentation und verdeutlicht sie [A/1].

⁸⁸¹ Vgl. hierzu P. Schäfer 1970, 218 und unter Punkt 3.5 den Psalter in Verbindung mit der Tora.

⁸⁸² Vgl. hierzu oben *Exkurs II*.

⁸⁸³ Aufgrund von Röm 13:9A gehe ich davon aus, dass Paulus für Zitate aus dem Dekalog auf die Vorlage aus Dtn 5 zurückgegriffen hat und nicht auf den Exodus-Text. Zur genauen Klärung dieser Frage siehe die Zitiertechnik von Röm 13:9A.

⁸⁸⁴ Wenn dieses Gebot verkürzt zitiert wird, entspricht diese paulinische Vorgehensweise der Praxis des Diasporajudentums; vgl. hierzu Berger 1972, 346f.

⁸⁸⁵ Vgl. hierzu Theobald, der die von Paulus verarbeiteten Überlieferungen im Römerbrief analysiert (2000, 89-109), wozu sicherlich auch das mündliche Traditionsgut zu zählen ist.

⁸⁸⁶ Für Gundry 1980, 228-245, spricht dieser Vers aus der Zeit der Adoleszenz des Paulus von sexueller Lust (vgl. Moo 1996, 434). „This lust would have sprung to life around the time of Paul's bar mitzvah, when sexual desires were for the first time waging war within him“ (Schreiner 2000, 369).

c) Im Vergleich mit der frühjüdischen Exegese ist an dieser Stelle ein Vers aus 4 Makk zu nennen; dort heißt es: „Wo uns das Gesetz selbst dazu aufgefordert hat, nicht zu begehren, sollte es mir um so leichter fallen, euch davon zu überzeugen, daß die Urteilskraft die Begierden in den Griff bekommen kann“ (4 Makk 2:6a, Klauck). Fitzmyer schreibt dazu: „Coveting is related to sin as the commandment is to the law“ (1993, 466). Warum Paulus ausgerechnet das „begehren“ aus dem Dekalog herausgreift und in diesem Zusammenhang hier anführt, zeigt die Bedeutung des Begriffs im hellenistischen Judentum, wo die komplette zweite Dekalogtafel in diesem Begriff zusammengefasst werden kann⁸⁸⁷. „Das Begehren ist die von all diesen Geboten anvisierte und alle Verstöße gegen sie motivierende Wurzelsünde“ (Klauck 1989, 695). ἐπιθυμία steht hier an dieser Stelle als die Wurzel allen Übels und reicht somit als repräsentativer Schriftbeweis im Kontext von Röm 7:7-13 (das Gesetz als Instrument der Sünde) aus⁸⁸⁸. Im zeitgenössischen Verständnis wird dadurch die gesamte zweite Dekaloghälfte impliziert.

12. Röm 8:36 (Ps 43:23)

Paulus: ὅτι ἕνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.

LXX: ὅτι ἕνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς

a) In Röm 8:36 ersetzt ἕνεκεν das ἕνεκα der LXX. In keinem seiner Briefe gebraucht der Apostel die attische Form ἕνεκα. Rahlfs (1935) folgt dem Handschriftenzeugnis von B R L, indem er die attische Form verwendet. Das ionisch-hellenistische ἕνεκεν hat die stärkere Bezeugung durch S A T L^{pau} 2013, und kann deshalb als ursprünglichere Form angesehen werden. Eine wichtige LXX-Tradition stimmt hier mit der paulinischen Verwendung überein⁸⁸⁹. Somit ist Paulus wörtlich seinem vorliegenden Text gefolgt. Die Abänderung ist nicht auf ihn zurückzuführen.

b) Aus argumentativer Sicht nimmt dieses Zitat im Rahmen des „grandiosen Triumphliedes“ (Röm 8:31-39) (so Schirrmacher 2001, 2:75) eine begründende Rolle ein [A/1]⁸⁹⁰. Paulus verdrängt nicht die Probleme, sondern listet sie auf und belegt sie aus dem Alten Testament (8:36). Das Leiden der Christen ist nicht neu oder befremdlich, sondern entspricht dem des atl. Gottesvolkes bzw. dem atl. Gerechten. Die Schrift begründet somit in offensiver Art und Weise die vorausgegangene Argumentation des Apostels.

c) Im Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese sei an dieser Stelle auf Str-B 3:259f. verwiesen: Ähnlich wie Paulus haben spätere Rabbinen dieses Psalmwort im Blick auf 2

⁸⁸⁷ Vgl. hierzu Philo, *Decal.* 153 und *Spec.* 4, 84: „Ein so großes und überragendes Übel ist also die Begierde oder vielmehr, um es richtig zu bezeichnen, sie ist die Quelle aller Übel; denn Raub, Plünderung und Nichtbezahlen von Schulden, Verleumdung und Beschimpfung, ferner Verführung, Ehebruch, Mord und alle die anderen Verbrechen . . . , aus welcher anderen Quelle fließen sie?“

⁸⁸⁸ Vgl. Michel 1978, zu Röm 7:7; und Moo 1996, 428: „Moreover, the commandment quoted in v. 7 as representative of the law is from the Decalogue.“

⁸⁸⁹ Auch Sanday und Headlam entschieden sich für die Lesart von ἕνεκεν (MSS: ⲛ A T) gegen ἕνεκα (Ms: B), als die ursprünglichere von beiden (Sanday u. Headlam 1945, 221).

⁸⁹⁰ Keesmaat geht ausführlich auf die Parallelen zwischen Ps 43:23 und Röm 8:31-39 ein und stellt diese im Argumentationsverlauf von Röm 8 heraus (2004, 149-152).

Makk 7 und den darin beschriebenen Märtyrertod von sieben Brüdern und ihrer Mutter angewandt, als Leiden der Gerechten⁸⁹¹.

13. Röm 12:19 (Dtn 32:35)

Paulus: ἐμοὶ ἐκδίκησις⁸⁹², ἐγὼ ἀνταποδώσω

LXX: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω
[ἐν καιρῷ ὅταν σφαλῆ ὁ πούς αὐτῶν ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα ἀπωλείας αὐτῶν καὶ πάρεστιν ἔτοιμα ὑμῖν]

MT: לִי נִקְמָה וְאֲנִי

a) + c) Der Wortlaut von Röm 12:19 dient E. E. Ellis als Hinweis dafür, dass Paulus gelegentlich selbst zum HT gegriffen hat, um spezielle Fehler der LXX in Anlehnung an den HT zu beseitigen (Ellis 1981, 14). Dass Paulus allerdings selbst eine hebraisierende Revision vorgenommen bzw. erst gar nicht auf den griechischen, sondern gleich zum hebräischen Text gegriffen haben soll, kann sicherlich nicht völlig ausgeschlossen werden, zumal der Apostel des Hebräischen mächtig war⁸⁹³, ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Schnabel nennt in Anlehnung an Stanley einige Gründe, die gegen eine selbstständig paulinische Angleichung der LXX an den HT sprechen: „Paulus folgt oft der LXX, auch wo diese stark vom Masoretischen Text . . . abweicht; Paulus unterlässt eine Korrektur seines Textes anhand des MT an Stellen, wo eine korrigierte Fassung seiner Argumentation geholfen hätte; nur eine Handvoll von Abweichungen im Paulus-Text bringen die Formulierung der LXX in eine größere Nähe“ zum MT (Schnabel 2000b, 219) und diese Stelle können auch anders erklärt werden.

Hilfreicher an dieser Stelle erweisen sich die Textvergleiche und die daraus entstandenen oft diskutierten Übereinstimmungen zwischen dem Wortlaut von Röm 12:19 – das in gleicher Form auch in Heb 10:30 vorkommt – und dem Text von Symmachus, dem *Targum Onkelos* (TO), dem *Targum Jerusalem II* (TJII) und dem *TFrag*.

| | |
|---------------------|---|
| Σ ^{Syh} | mihi ultio et retribuam |
| TO (ebenso TPsJ) | קְדָמִי פּוֹרְעֵנוֹתָא וְאֲנִי אֲשַׁלִּים Übers. ⁸⁹⁴ : „vor mir ist die Bestrafung, ich will vergelten“; Str-B 3:300: „Vor mir ist die Strafe u. ich, ja ich werde vergelten.“ |

⁸⁹¹ Vgl. hierzu Moo 1996, 544; Witherington 2004, 234.

⁸⁹² Laut Tischendorf wird die Pluralform ἐκδικήσεις an dieser Stelle von A F G und einem Zitat von Origenes gelesen. Die Pluralform ist innerhalb einer Auflistung der Rache-„Arten“ keineswegs ungewöhnlich für die LXX-Schreibweise; vgl. 2 Sam 22:48; Ps 17:48; 93:1; Hes 14:21; 16:41; 23:10; 25:17. Die LXX-Textüberlieferung unterstützt diese Lesart nicht. Für Stanley ist ein Hörfehler beim Übersetzungsvorgang die plausibelste Erklärung für das Entstehen dieser doch recht begrenzten Textzeugnisse (Stanley 1992, 171).

⁸⁹³ Vgl. hierzu *Exkurs II*.

⁸⁹⁴ A. Sperber 1959, 348.

| | |
|--------------|--|
| <i>TFrag</i> | דידי היא נקמתא ואנא הוא די מלים Übers. ⁸⁹⁵ : „Mine is vengeance, and it is I Who will requite.“ |
| <i>TJII</i> | דידי היא נקמתא ואנ הוא דמשלם Übers.: „Mein ist die Rache, u. ich bin es, der vergilt“ (Str-B 3:300 und Wilckens 1987-1989, 3:25). |

Alle genannten Texte zuzüglich Röm 12:19 setzen eine hebräische Vorlage mit dem Wortlaut **לִי נִקְמָ וְאֲשֶׁלֶם** voraus (Stanley 1992, 172). Dieser Text unterscheidet sich vom MT⁸⁹⁶ durch die 1. Pers., anstelle der 3. Pers. des Verbs **שָׁלַם**⁸⁹⁷. Die LXX gibt dieses Verb in der 1. Pers., in Übereinstimmung mit Röm 12:19, durch das Wort *ἀνταποδώσω* wieder. Entscheidend an dieser Stelle ist das Verständnis von **שָׁלַם** als Verb und nicht als Nomen. Die Verwendung des Wortes als *Verb* entsprechend der vorliegenden, ungeänderten Textform des MT passt nicht in den Textzusammenhang von Dtn 32:35, das übersetzt heißen würde: „mein ist die Rache und er wird vergelten.“ Deshalb musste bei einem verbalen Verständnis des Wortes auch die Person entsprechend angepasst werden. Gesenius kennt dieses Wort sowohl als Verb in Piel-Form von „vergelt“, wie auch als Nomen von „Verstockung“ (1962, 836-837)⁸⁹⁸. Die LXX entfernt sich dagegen mit *ἀνταποδώσω* vom HT durch das verbale Verständnis von **שָׁלַם**. Ein nominales Verständnis hätte eine Abänderung hinfällig werden lassen. Diese Abweichung begegnet uns in allen späteren Textfassungen, einschließlich des Targum.

Als hebräische Vorlage setzt die einheitliche⁸⁹⁹ LXX-Tradition **לִי** anstelle des **לִי** (MT) voraus⁹⁰⁰. An diesem Punkt finden wir innerhalb der BHS-Tradition lediglich eine handschriftliche Unterstützung für die LXX-Lesart durch den Samaritanus. Das heißt, dass in der Textform der LXX eine durchaus wörtliche Übersetzung angelehnt an den samaritanischen Pentateuch vorliegen könnte. Die handschriftliche Bezeugung der BHS in Form des samaritanischen Pentateuchs klingt an diesem Punkt wenig überzeugend, das durchaus mögliche **לִי** abzuändern. In Röm 12:19 finden wir an dieser Stelle das *ἐμοί* als

⁸⁹⁵ M. L. Klein 1980, 1:228.

⁸⁹⁶ Übersetzung des MT nach Str-B 3:300: „Mein ist Rache u. Vergeltung.“

⁸⁹⁷ Die Frage an diesem Punkt betrifft die Übersetzung von **שָׁלַם**. Dieses „grundtextliche *ἄπαξ λεγ.* . . . ist hier überall, wie Röm 12,19 durch ein Verbum wiedergegeben worden“ (Str-B 3:300).

⁸⁹⁸ An dieser Stelle muss eine Anmerkung zu Koch erfolgen. Koch erkennt hier richtigerweise den nominalen Gebrauch von **שָׁלַם** und bezieht sich dabei auf eine Übersetzung mit dem Wortlaut: „Mir steht Rache und Vergeltung zu.“ Die zugrunde liegende Nominalform gibt er allerdings mit **שָׁלַם** wieder. Laut Gesenius ist diese Veränderung der Vokalisation gar nicht nötig, da bereits das Wort mit der Vokalisation der BHS sowohl Verb als auch Substantiv sein kann (vgl. Koch 1986, 77).

⁸⁹⁹ So Stanley 1992, 172.

⁹⁰⁰ „Unless, as has sometimes been suggested, the LXX translator somehow read the **לִי** of his *Vorlage* as an abbreviation for **לִי**“ (Stanley 1992, 172).

Übersetzung von לִי (MT), vielleicht als eine hebraisierende Revision des LXX-Textes. Damit zusammen hängt die Nominativ-Form von ἐκδίκησις, im Gegensatz zum Genitiv der LXX.

Beide diskutierten Abweichungen innerhalb der verschiedenen Texte hängen durchaus miteinander zusammen. Ohne darauf weiter eingehen zu wollen, sei angemerkt, dass die LXX bei einer Lesart von לְיוֹם, auf der anderen Seite die verbale Form von שָׁלַם voraussetzen musste, da sonst jegliche Verbform fehlen würde. Darüber hinaus muss die LXX im Kontext der direkten Rede Gottes (vgl. Dtn 32:34) auch die erste Person Sgl. zu Wort kommen lassen und hat demnach die verbale Form von שָׁלַם umgeändert in die 1. Pers. Paulus folgt dagegen im 1. Teil dem MT (+ den Targum-Texten), und im zweiten der LXX, wiederum mit sämtlichen Targum-Texten.

Neben Röm 12:19 finden wir diese identische Textform zudem noch in Heb 10:30: „ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω.“ Vielleicht hat, wie Koch vermutet, Dtn 32:35a „die Form eines kurzen und sehr prägnanten Logions“ (Koch 1986, 78). Als Begründung liefert er die weite Verbreitung der paulinischen Zitatfassung (ebd. 77)⁹⁰¹. Diese Bezugnahme auf die mündliche Tradition muss sicherlich Spekulation bleiben, klingt jedoch sehr plausibel. Die Kenntnis dieses Textes im Urchristentum ist nicht zu leugnen, was die Verwendung von Dtn 32:35 an mehreren Stellen deutlich macht, ob abhängig oder unabhängig voneinander ist zunächst unwichtig. Die inhaltliche Interpretation, die der Text in der Form von Röm 12:19 erfahren hat, betrifft die Souveränität Gottes. Gott ist aufgrund seiner Souveränität der alleinige Richter und in diesem Sinne wird das Zitat auch von Paulus im Römerbrief angeführt (Koch 1986, 78).

Die Frage, die zunächst offen bleiben muss, ist die nach der Herkunft von ἐγώ. Hat Paulus selbst Hand an den Text gelegt, oder ihn doch wörtlich seiner Vorlage entnommen? Was ist mit der Auslassung des ἰ, welches wir im HT vorfinden? Geht diese Auslassung auf Paulus zurück und fügte er stattdessen das „Ich“ als einen rhetorischen Effekt ein, oder stammt das ἐγώ doch eher aus der Vorlage des Apostels? Sicher ist hier nur, dass die LXX-Tradition in sämtlichen Manuskripten keine Spur von ἐγώ aufzeigt, im Gegensatz zur einstimmigen paulinischen Tradition. Innerhalb der paulinischen Texttradition ergänzen einige Versionen zu dem selbstständigen Personalpronomen noch ein καί in Anlehnung an den MT. Die koptische und armenische Übersetzung plus zusätzlich kleine Teile der altlateinischen und syrischen Übersetzung haben diese weitere Ergänzung für Röm 12:19, aber keine der griechischen Manuskripte. Die Übereinstimmung zwischen Heb 10:30 und Röm 12:19 ist zunächst keine große Hilfe, da der Text des Hebräerbriefes durchaus auch auf die Textform des Römerbriefes zurückgehen könnte. Die Übereinstimmung zeigt aber die weite Verbreitung dieser Textform im Urchristentum. Röm 12:19 steht in seiner vorliegenden Textfassung, zumindest im ersten Zitatteil, deutlich dem MT näher denn der

⁹⁰¹ Auch Stanley setzt hier durchaus eine mündliche Tradition voraus (Stanley 1992, 172).

LXX. Aufgrund der unterschiedlichen hebräischen Texttraditionen ist eine griechische Vorlage im Wortlaut von Röm 12:19 nicht auszuschließen und an dieser Stelle als wahrscheinlich anzunehmen⁹⁰². Das gesamte Zitat scheint einer soliden Textbasis entnommen zu sein (Stanley 1992, 173). Dem stimmt auch F. F. Bruce bei, indem er schreibt: „Diese Form des Textes . . . tritt in den aramäischen Targumen auf und war möglicherweise auch in einer griechischen Version geläufig, die heute nicht mehr existiert“ (Bruce 1986, 226). Mit Dtn 32:35a liegt das einzige Zitat außerhalb von Jesaja, Hiob und 1 Könige vor, das dem HT näher steht denn der LXX, bzw. das von der gegenwärtigen LXX-Version genauso wie von der gegenwärtigen Textversion des HT abweicht. Abschließend möchte ich Stanley zustimmen, der an diesem Punkt schreibt: „Now the Pauline wording can be understood as a literal reproduction of a Greek text that had been revised to bring it into line with a Hebrew text that contained the same first person singular form of אֲנִי that appears in Symmachus and the Targumim“ (ebd. 172).

Die Ergänzung von λέγει κύριος am Ende von Röm 12:19 kann unterschiedlich betrachtet werden⁹⁰³. Laut NA²⁷ handelt es sich hierbei nicht um einen Teil des vorausgegangenen Zitates aus Dtn 32:35a, was mit dessen Textform auch nicht zu vereinbaren wäre. Koch sieht darin eine Verstärkung der Zitataussage, die so als direkte Gottesrede bezeichnet wird (1986, 139). An insgesamt fünf Stellen des *Corpus Paulinum* finden wir eine solche Hinzufügung im Zusammenhang mit einem Zitat⁹⁰⁴. D. Aune schreibt als Erklärung dazu, dass diese Formulierung einen einfachen Gebrauch der Identifikation Gottes als Sprecher darstellt, wenn es nicht offensichtlich ist (Aune 1983, 344). Diesem kann entgegnet werden, dass in Röm 12:19 die direkte Gottesrede durch die 1. Pers., Sgl. deutlich gekennzeichnet ist, wohingegen an anderer Stelle eine göttliche Rede nicht unbedingt erkennbar ist und dort von Paulus keine Kennzeichnung erhält (vgl. Röm 4:18⁹⁰⁵). Eine zuverlässige Erklärung für diese paulinische Ergänzung ist schwer zu finden. Sicher ist meiner Meinung nach an dieser Stelle, dass Paulus hier nicht das Zitat aus Dtn 32:35 künstlich verlängern wollte⁹⁰⁶, sondern Paulus macht dem Hörer klar, dass an dieser Stelle

⁹⁰² So kommt auch Moo nach einem kurzen Blick über die verschiedenen Textformen zu dem Ergebnis: „Paul may, then, be quoting a variant Greek text to which the later targums give indirect testimony“ (Moo 1996, 787).

⁹⁰³ Vgl. hierzu die Diskussion in Fußnote 203.

⁹⁰⁴ Zusätzlich zu Röm 12:19 auch noch in Röm 14:11; 2 Kor 6:18 (an beiden Stellen erscheint das λέγει κύριος als ein Teil eines kurzen Auszuges eines bestimmten LXX-Verses); 1 Kor 14:21 und 2 Kor 6:17 (an den zuletzt genannten Stellen sowie in Röm 12:19 ohne Verwendung eines Textabschnittes aus der LXX und demnach ohne Textbezug). Die gleichen Textergänzungen können an 16 Stellen innerhalb der Apostolischen Väter (am meisten im Barnabasbrief) gefunden werden (so Stanley 1992, 173).

⁹⁰⁵ Im Zusammenhang von Röm 4:17 ist diese Stelle aber sicherlich als direkte Rede Gottes zu erkennen und bei den Hörern bzw. Lesern als bekannt vorauszusetzen. Auch Röm 9:12 wird im Kontext von Röm 9:10ff. als direkte Gottesrede erkennbar.

⁹⁰⁶ So Stanley, der dies implizit behauptet, indem er eine Erklärung für diese Zitaterweiterung in der handschriftlichen LXX-Texttradition sucht, dort jedoch nichts findet (vgl. Stanley 1992, 173).

Gott geredet hat. Zum einen geschieht dies zur Verstärkung des vorausgegangenen Zitats, zum anderen aber auch um dem geschulten und kundigen Hörer einen Hinweis zu geben, dass innerhalb des „Moseliedes“ aus Dtn 32 Gott selbst redet. Wenn es sich bei dieser kurzen Passage um eine weit verbreitete Formulierung im Urchristentum gehandelt hat (so Koch 1986, 78), dann kann man voraussetzen, dass die Hörer diese Formel auch dem „Moselied“ zuzuschreiben wussten. Das „Moselied“ aus Dtn 32 hatte Einfluss auf die frühjüdische Eschatologie, „especially in those circles to whom only the Pentateuch was Holy Scripture in the stricter sense so that they could not base their hopes on prophetic books“ (Haacker 2003a, 100). Allein im Römerbrief zitiert Paulus an drei Stellen (10:19; 12:19; 15:10) aus Dtn 32. Dies beweist nicht nur die besondere Stellung dieses Kapitels für Paulus selbst, sondern zeigt auch in übertragener Weise den Einfluss dieses Kapitels auf das Urchristentum⁹⁰⁷. Paulus zitiert das erste Mal in Röm 10:19 aus Dtn 32:21 und dort ebenfalls wie in Röm 12:19 in der 1. Pers. Sgl. Der Unterschied zwischen beiden Stellen ist dieser, dass in Röm 10:19 Mose, in Röm 12:19 jedoch Gott redet. Somit tut Paulus nur recht, wenn er das λέγει κύριος in Röm 12:19 an das Zitat anhängt⁹⁰⁸. Das eigentliche Lied des Moses beinhaltet an dieser Stelle nicht die Vergeltung des großen Propheten, Mose, welche zur Zeit des Paulus somit dann sowieso hinfällig gewesen wäre, sondern die Vergeltung Gottes, der die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit in Person ist. Selbst wenn die Formulierung des λέγει κύριος in prophetischen Texten der LXX oft vorzufinden ist, so ist die gänzliche Abwesenheit dieser Wortkombination in Dtn nicht weiter verwunderlich, da es in der LXX-Übersetzung oft das für die Propheten typische נְאֻם־יהוָה wiedergibt⁹⁰⁹. Offen bleiben muss an dieser Stelle sicherlich die Frage, ob Paulus diese direkte Anfügung an das Zitat selbst in seinen Text zum besseren Verständnis und zur Verstärkung des Zitates eingefügt hat, oder ob es doch aufgrund mündlicher Traditionen des Urchristentums im Anschluss an das Zitat überliefert wurde. Jegliche Hinweise handschriftlicher Tradition fehlen an dieser Stelle. Die sicherlich sekundäre Lesart dieser Hinzufügung in Heb 10:30 (mit א² A D² Mehrheitstext b r vg^{mss} sy^h sa^{mss} gegenüber P<Gotik>^{13vid.46} א* D* P Ψ 6. 33. 629. 1739. 1881 pc lat sy^p sa^{ms} bo) bestärkt den Verdacht, dass diese Stelle auf Röm 12:19 zurückzuführen ist und die Erweiterung durch λέγει κύριος nicht Teil der mündlichen urchristlichen Tradition war. Weiter zeigt uns Heb 10:30 zudem, dass die Textvorlage von Dtn 32:35 diese Worte nicht beinhaltet hat, sonst wären sie in Heb 10:30 mit aufgeführt worden. Paulus beendet demnach diesen Vers von sich aus mit λέγει κύριος, aber

⁹⁰⁷ Die Bezugnahme auf Dtn 32 finden wir ausführlich aufgelistet in NA²⁷: „Loci citati vel allegati“, 778. Darin finden sich zahlreiche ntl. Stellen auch außerhalb des paulinischen Gebrauchs.

⁹⁰⁸ Ergänzend zu dieser Diskussion sei der Vollständigkeit halber noch Röm 15:10 erwähnt. Hierin finden wir jedoch keine 1. Pers. Sgl. als direkte Rede, die entsprechend zugeordnet werden müsste.

⁹⁰⁹ Vgl. hierzu Stanley 1992, 174, der den Ursprung dieser Passage in der prophetischen Literatur ausmacht und die Hinzufügung von λέγει κύριος in prophetischen Schriftabschnitten als eine Anlehnung an die göttliche Autorität anerkennt. Aus dieser Praxis heraus begründet Stanley dann die mögliche Entstehung der LXX-Version, die Paulus als Vorlage gedient hat.

unabhängig vom vorausgehenden und unabhängig vom nachfolgenden Zitat, das er keiner Textsammlung oder Vorlage entnommen hat. Diese paulinische Erweiterung verlängert augenscheinlich das kurze Zitat aus Vers 19 und verleiht ihm ein eigenständiges Gewicht gegenüber dem umfangreicheren Zitat in Röm 12:20.

Die zitierte Stelle aus Dtn 32:35 ist in rabbinischer wie urchristlicher Tradition ein Topos. Wilckens ergänzt, dass sich das Motiv der göttlichen Rache besonders in der Qumrangemeinde⁹¹⁰ vorfindet (Wilckens 1987-1989, 3:25). Im Blick auf seinen Bruder gilt innerhalb der Qumran-Sekte nicht nur der Verzicht auf Rache, sondern zudem noch auf Zorn. Darin kommt, wie überall im Judentum, das Gebot aus Lev 19:18 zum Tragen, „das das Verbot der Rache gegenüber den Volksgenossen mit dem Gebot, ihn zu lieben, verbindet“ (ebd.) und zuvor in Lev 19:17 bereits dazu aufruft, den Zorn auf den (schuldigen gewordenen) Bruder zu überwinden. Paulus überträgt und generalisiert dieses Verständnis zuvor in Röm 12:17. Die Textform von Röm 12:19 betont Gottes Souveränität als alleinigen Richter.

b) Die Funktion der kurzen aber prägnanten Zitatkette [C/7] von Röm 12:19-20 liegt in der engen Verbindung des Kontextes verwurzelt. In Röm 12:17-21 dient der zweigliedrige Schriftbeweis sicherlich als Stütze und Höhepunkt der Argumentation. Entsprechend der zeitgenössischen Sichtweise hat Paulus die Generalisierung des Rache-Verständnisses auf Vers 17 übertragen: „vergeltet niemand Böses mit Bösen“ (Röm 12:17, Lut). Dies begründet [A/1] Paulus durch das Schriftwort aus Dtn 32:35 und erweitert dies durch Röm 12:20. Das Verhältnis zum Nichtchristen – „Feind“ – wird hier explizit angesprochen und praktische Tipps im Umgang mit ihm gegeben. Aufgrund dieser Zitatkette formuliert Paulus abschließend die Aussage: „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12:21). Der letzte Vers fasst somit den Abschnitt ab Vers 17 zusammen (vgl. Schreiner 2000, 671) und bringt die Aussage treffend und für die Hörer umsetzbar auf den Punkt. Der Beweis dieser Aufforderung liegt in den vorausgegangenen Zitaten begründet, die den Höhepunkt des Abschnittes darstellen.

14. Röm 12:20 (Spr 25:21f.)

Paulus: ἂν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν·
ἂν διψᾷ, πότιζε αὐτόν·
τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

LXX: ²¹ ἂν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου τρέφε αὐτόν
ἂν διψᾷ πότιζε αὐτόν
²² τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ
[ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθὰ]

a) Das Zitat in Röm 12:20 bildet zusammen mit Vers 19 eine Zitatkette bzw. Zitatkatene. Für Stanley, der diesen Vers nicht in seiner Zitatanalyse betrachtet, ist es richtigerweise unmöglich, Vers 20 als direkte Zitat-Fortsetzung von 19 anzusehen. Das einleitende ἀλλά, sowie den Wechsel in die 3. Pers. führt er als Begründung an, gegen die Kontinuität des Zitates zu argumentieren (Stanley 1992, 174). Genau diese genannten Merkmale der

⁹¹⁰ Vgl. hierzu 1QS X, 17-19.

stilistisch erkennbaren Abhebung vom Kontext machen jedoch aus Röm 12:20 ein für die Leser durchaus erkennbares Zitat und begründen die Zitatkette⁹¹¹.

Die einzige Abweichung zwischen Röm 12:20 und Spr 25:21f. ist in dem Wort ψώμιζε bei Paulus anstelle von τρέφε in der LXX zu finden. Die paulinische Texttradition ist an dieser Stelle einheitlich überliefert⁹¹². Die LXX-Tradition kennt dagegen beide Lesarten. Für die erste Lesart sprechen die sicherlich sekundären Handschriften: B 149 254 260 295 297; den Imperativ τρέφε dagegen bezeugen A S V (zuzüglich ἄρτω) 68 106 109 147 157 159 161 248 252 253 261 296 (Koch 1986, 56). Gegenüber dem zweiten Imperativ von Spr 25:21 ist ψώμιζε sicherlich als eine nahe liegende Angleichung zu verstehen und demnach ist eine paulinische Herkunft – lt. Koch – dieser Abänderung nicht anzunehmen (ebd.)⁹¹³. Eine vorpaulinische Textentwicklung ist zwar nicht nachweisbar, da die oben genannten Handschriften von ψώμιζε auch aufgrund paulinischer Beeinflussung zu erklären wären, doch findet diese These der vorpaulinischen Änderung darin ihren Halt, dass ψώμιζε als Entsprechung zu πότιζε besser passt als das τρέφε der LXX. Der HT liefert hierzu keinerlei Anhaltspunkte, da לַכֹּא mit unterschiedlichen Wörtern in der LXX wiedergegeben wird. Koch sieht in Röm 12:20 demnach ein „völlig wörtlich“ wiedergegebenes Zitat (Koch 1986, 93) aufgrund einer vorpaulinisch begrenzten Textentwicklung von Spr 25:21. Wegen der wenn auch geringen handschriftlichen Texttradition, die ein vorpaulinisches Vorkommen dieses Wortes nicht gänzlich ausschließt, und der mangelnden Erklärungsversuche, die eine Abänderung durch Paulus rechtfertigen würden, stimme ich in diesem Punkt mit Koch überein und tendiere zu einem bereits vorpaulinischen Austausch dieser beiden Wörter. Paulus ist in Röm 12:20 also wörtlich seiner Vorlage gefolgt, die einer Minderheitstradition der LXX zuzuschreiben ist.

⁹¹¹ Das doppelte ἀλλά in Vers 19 und 20 (dort als einleitende Partikel) begründet diese Zitatkette gegen Stanley 1992, 174. Das zweite ἀλλά grenzt sich zu Vers 19a ab, nicht jedoch zum vorausgehenden Zitat. Dass wir an dieser Stelle nicht von einer Zitatkombination reden können, liegt in der paulinischen Ergänzung des λέγει κύριος von Vers 19 begründet, dem einleitenden Partikel ἀλλά und sicherlich in der von Stanley richtig erkannten stilistischen Inkongruenz zwischen 1. und 3. Person (vgl. hierzu die Kriterien eines Zitates unter Punkt 3.2 und die Definition einer Zitatkette unter Punkt 5.1).

⁹¹² An anderer Stelle finden wir unterschiedliche Lesarten: so beginnen die Handschriften D², der Mehrheitstext und sy^h Röm 12:20 mit ἐάν οὖν, die HSS: P<Gotik>^{46vid} D* F G Ψ 323 pc it; Ambst Spec nur mit ἐάν und die wahrscheinlich ursprünglichste Lesart mit ἀλλά ἐάν bezeugen κ A B P 6. 81. 365. 630. 1506. 1739. 1881 pc lat. Beim zweiten ἐάν des Textes finden wir ein ähnliches Bild: gegen die stärkste Bezeugung des einfachen ἐάν hat die Handschrift D* zusätzlich ein καί davor und die Handschriften D² Ψ 1505 pc sy^h bezeugen an dieser Stelle ἐάν δέ. Zuletzt sei die Handschrift B genannt die anstatt τὴν κεφαλὴν τῆς κεφαλῆς liest. Alle diese von der Textform von Röm 12:20 abweichend genannten Lesarten sind hier nicht weiter zu beachten, da an den genannten Stellen der paulinische Text mit der LXX übereinstimmt. Lediglich die Einleitung von Röm 12:20 muss beachtet werden. Zahlreiche Handschriften bezeugen den Versbeginn ohne das ἀλλά. „Doch ist das ἀλλά in V 20 wie das in V 19 (vor δότε κτλ.) in Entgegensetzung zu μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες (V 19a) gedacht“ (Koch 1986, 271).

⁹¹³ Obwohl Paulus in 1 Kor 13:3 ψωμίσω anführt. Dort verwendet er es aber nicht im üblichen Sinne mit dem Akkusativ der Person, sondern nur mit dem Akkusativ der Sache, was zu Schwierigkeiten bei der Übersetzung führt; vgl. Bauer 1988, 1783.

b) Die Zitatkette von Röm 12:19f. findet im Kontext der Kette der Mahnungen von Röm 12:9-21 ihren Platz. Dient das Zitat aus Dtn 32:35 noch der Begründung des zuvor gesagten, so verwendet Paulus das zweite Zitat vielmehr dazu die Kette der Imperative von Vers 9-19a fortzusetzen, die auch auf das Außenverhältnis der Gemeinde bezogen ist (Koch 1986, 271).

c) Die Verbindung beider Zitate liegt sicherlich darin begründet, dass Vergeltung ausschließlich Gottes Sache ist und nicht Sache der Gemeinde selbst (vgl. Röm 12:19a). Das zuvor in Vers 19 diskutierte ἀνταποδώσω findet sich auch im Zusammenhang von Spr 25:22, in dem von Paulus ausgelassenen zweiten Teil (ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθα). Hier wird lediglich vom Sinngehalt her das wiederholt, was Paulus bereits mit Dtn 32:35 in deutlicherer Weise von Gott gesagt hat: Es ist Gottes Sache zu vergelten. In Anlehnung an das λογίζομαι aus Kapitel 4:3 und 4:7-8 kann auch an dieser Stelle von einem Analogieschluss (*gezera schawa*) gesprochen werden. Diese zweite Regel Hillels ist streng genommen nur dort anzuwenden, „wenn in zwei zu vergleichenden Sätzen der Tora dieselben Ausdrücke vorkommen . . . ; außerdem sollen diese Ausdrücke, auf denen der Analogieschluss aufbaut, für das Verständnis des Satzes nicht notwendig sein“ (Stemberger 1992, 28). Da Paulus das zweite ἀνταποδώσω an dieser Stelle weglässt, kann hier nur in einem für die Hörer unkenntlichem Maße von einem solchen Analogieschluss die Rede sein. Das Vorkommen des Wortes in Spr 25:22b rechtfertigt jedoch die Verbindung dieser beiden Schrifttexte durch Paulus.

15. Röm 13:9A (Dtn 5:17-21)

Paulus: οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις

Bevor hier die entsprechende Textgegenüberstellung der LXX erfolgen kann, muss an dieser Stelle zuerst die Frage geklärt werden, aus welchem Buch des Pentateuchs zitiert Paulus die Gebote des Dekaloges; benutzt er Ex als Textgrundlage oder eher Dtn?

LXX^{Dtn 5:17-21}:
 17 οὐ μοιχεύσεις
 18 οὐ φονεύσεις
 19 οὐ κλέψεις
 [20 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ]
 21 οὐκ ἐπιθυμήσεις . . .

LXX^{Ex 20:13-17}:
 13 οὐ μοιχεύσεις
 14 οὐ κλέψεις
 15 οὐ φονεύσεις
 [16 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ]
 17 οὐκ ἐπιθυμήσεις . . .

a) Bereits ein Vergleich dieser beiden Texte zeigt die unterschiedliche Anordnung und Reihenfolge innerhalb des Dekalogs. Würde man den MT an dieser Stelle noch mit aufführen, so hätte man bezüglich der ersten drei hier genannten Gebote drei Texte mit jeweils drei unterschiedlichen Reihenfolgen⁹¹⁴. Die Wortfolge von Röm 13:9A folgt hier der

⁹¹⁴ Zur unterschiedlichen Anordnung und gegenseitigen Beeinflussung bzw. Abhängigkeit dieser drei Texte von- und zueinander vgl. Stanley 1992, 175 A. 312.

traditionellen Anordnung von Dtn⁹¹⁵, entgegen einer Vielzahl verschiedener Textreihenfolgen. „In view of the likelihood that these variant phrasings go back to divergent local customs and not simple scribal error, the chances seem good that Rom 13:9a preserves the order in which Paul himself originally learned the Decalogue“ (Stanley 1992, 175).

Die Auslassung von Vers 20 muss in diesem Zusammenhang genauer untersucht werden. Für Koch ist diese Auslassung nicht traditionsgeschichtlich vorgegeben, sondern „durch Paulus ad hoc erfolgt“ (Koch 1986, 116). In Anlehnung an Vers 17-19 hätte Paulus Vers 20 auch auf οὐ ψευδομαρτυρήσεις verkürzen können, stattdessen lässt er es jedoch ganz aus und folgert auf Dtn 5:19 mit dem ihm besonders wichtigen οὐκ ἐπιθυμήσεις. Trotz geteilter LXX-Texttradition⁹¹⁶ finden wir für die Auslassung dieses Gebotes, wie hier in Röm 13:9A, keinerlei textlich fundierte, geschweige denn dadurch legitimiert begründete Unterstützung. Einige Handschriften der paulinischen Texttradition fügen, in einer sehr wahrscheinlich späteren Auffüllung dieser wahrnehmbaren Lücke, die Kurzform οὐ ψευδομαρτυρήσεις ein. Bezeugt wird diese Hinzufügung durch die Handschriften ⲛ Ψ 048. 81. 104. 326. 330. 365. 436. 451. 629. 1506. 1962. 1984^c. 2127, ein beträchtlicher Teil des altlateinischen Zeugnisses, die Syrohexapla, bohairische, armenische und äthiopische Textversionen (Stanley 1992, 175). Die Auslassung dagegen bezeugen P<Gotik>⁴⁶ A B D F G L Ψ 6. 33. 630. 1175. 1241. 1739. 1881 *pm* *vg*st *sy*^p *sa*; (Cl) Ambst (NA²⁷). Dass es Paulus hier lediglich um eine Auswahl von Gesetzesbestimmungen geht und nicht darum, alle Gebote aufzuzählen, macht der Apostel selbst unmittelbar im Anschluss an das Zitat mit καὶ ἑτέρας ἐντολὰς klar. Warum er dabei jedoch Vers 20 weglässt und sich nur auf diese Gebote beschränkt, bleibt unklar⁹¹⁷. Die Tatsache, dass diese Auslassung auf Paulus selbst zurückzuführen ist, scheint über jeden Zweifel erhaben.

Die Verkürzung von Dtn 5:21 auf das in Röm 7:7 bereits zitierte οὐκ ἐπιθυμήσεις, findet ebenfalls keinerlei handschriftliche Unterstützung durch die LXX-Tradition. Als Erklärung kann an dieser Stelle allerdings auf K. Berger Bezug genommen werden, der den Gebrauch des Dekalogs im frühen Judentum untersucht hat. Die Verkürzung von Dtn 5:21, durch die aus den beiden letzten Geboten des Dekalogs das Verbot des Begehrens wird, entstammt

⁹¹⁵ Selbst die Anordnung innerhalb der LXX-Texttradition von Dtn ist in diesem Punkt zweigeteilt, doch stimmt die paulinische Reihenfolge mit der von Rahlfs (1935) überein. Dieser Text ist wahrscheinlich der Ursprünglichste (Stanley 1992, 175). Zahlreiche jüdische und frühchristliche Texte folgen dieser Anordnung: Lk 18:20; Jak 2:11; Philo, *Decal.* 24, 36, 51, 121-137, 167-171; Clemens von Alexandria, *Stromateis* 6.16. „This may, therefore, have been the order of commandments popular certain circles of Diaspora Judaism“ (vgl. Moo 2002, 98).

⁹¹⁶ Mit der paulinischen Anordnung der Gebote stimmen speziell für Dtn die Handschriften B V 963 b d n⁻¹²⁷ t 407' Chr Hipp^{Lat} Ambst Ruf Aeth Arm Sa überein. Dagegen stehen die Manuskripte von A F M O C f s y z, die „οὐ φονεύσεις“ vorgezogen wiedergeben und damit vor „οὐ μοιχεύσεις“ bezeugen.

⁹¹⁷ Vgl. hierzu Berger, der in der Traditionsgeschichte zu Dtn 5:20 keinerlei Parallelen nachweisen kann, in der innerhalb der Bezugnahme auf Dtn 5:17-21 dieser Vers ausgelassen worden wäre (Berger 1972, 332-343).

der hellenistisch-jüdischen Auslegungstradition (Berger 1972, 346f.), der Paulus in diesem Falle verpflichtet ist. Für die Auslassung kann kein anderer plausibler Grund genannt werden, außer eventuell die optische und stilistische Anpassung an das zuvor Zitierte aus Dtn 5:17-19. Doch der Kontext des Römerbriefes liefert für diese verkürzte Form keine stichhaltigen Anhaltspunkte. Somit kann diese Auslassung recht sicher auf den Einfluss einer mündlichen jüdischen Tradition zurückgeführt werden.

Paulus folgt also einer mündlichen jüdischen Tradition bei der wiedergegebenen Kurzform von Vers 21 (so bereits in Röm 7:7) und lässt aufgrund eigenen Ermessens Dtn 5:20 aus, was er durch den Hinweis auf seine spezifisch beschränkte Auswahl der Gebote im Anschluss an sein Zitat rechtfertigt.

b) „Im Blick auf die allgemeine Paränese Kap. 12f.“ (Theobald 2000, 88) kann dieses Zitat funktional als Schriftbegründung verstanden werden [A/1]. Der Zusammenhang von Röm 12:9-21 und 13:8-14, der durch die Stellung zur staatlichen Gewalt (13:1-7) unterbrochen wurde, wird nun mit dem Leitbegriff „Liebe“ in 13:8-10 wieder aufgegriffen und in einer exkursähnlichen Zusammenfassung als Erfüllung des Gesetzes bezeichnet. Der Stil des Abschnittes entspricht dem der traditionell frühjüdischen Gesetzesauslegung. Am Anfang steht ein Imperativ mit Begründung (Vers 8), gefolgt von einer zusammenfassenden Gesetzesbelehrung (13:9) und dem Abschluss in Vers 10. Dieser bildet eine Folgerung aus der Gesetzesbelehrung und führt zum Anfang (12:9) und zu 12:21 zurück. „Verses 9-10a function as a proof that love genuinely fulfills the law“ (Schreiner 2000, 690).

c) Im Vergleich mit der frühjüdischen Hermeneutik können im Blick auf Röm 13:8-10 neben dem Stil der traditionell frühjüdischen Gesetzesauslegung noch die Merkmale der 5. Regel Hillels genannt werden. Die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere wird hier auf das Gesetz angewandt; das gesamte Gesetz wird durch das besondere Liebesgebot näher bestimmt. „After itemizing the last five Mosaic commandments, he goes on to say that ‘if there is any other commandment, it is summed up in this word: You shall love your neighbor as yourself’“ (Longenecker 1995, 117).

16. Röm 13:9B (Lev 19:18)

Paulus: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

LXX: [καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ] ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν
[ἐγὼ εἰμι κύριος]

a) Unabhängig von der Tatsache, dass beide Texttraditionen ein gewisses Maß an Schwankungen zwischen σεαυτόν und ἑαυτόν aufweisen⁹¹⁸, folgt der paulinische Text wortwörtlich der LXX.

b) Das Schriftzitat begründet [A/1] den Imperativ mit Begründung von Röm 13:8 und fasst das zuvor zitierte Schriftwort (13:9A) zusammen, ganz im Rahmen der zeitgenössisch jüdischen Vorgehensweise.

⁹¹⁸ In der LXX-Tradition bezeugen einige Minuskeln, inklusive der Mehrheit von C, eine Minderheit der hexaplarischen Textzeugen, die Textfamilie b, weiter d f n s t x y z und eine handvoll von vermischten Codizes die Lesart ἑαυτόν. Auf paulinischer Seite wird die gleiche Lesart durch F G L N* P, einige Minuskeln und den Zitaten von Chr Thphyl Oec bezeugt. In beiden Fällen spricht die Stärke der äußeren Bezeugung für die Lesart von σεαυτόν (Stanley 1992, 176).

c) Dieses Zitat lehnt sich an die Worte von Jesus an: „Probably, therefore, the central position that Paul gives the commandment echoes Jesus, who paired Lev. 19:18 with Deut. 6:5 as the commandments on which ‘all the law and the prophets hang’ (Matt. 22:34-40)“ (Moo 1996, 815f.). Auch für einige Juden galt das Gebot aus Lev 19:18 als Zentrum der Gesetzesforderung (so Moo 2002, 80)⁹¹⁹. Das Liebesgebot als Zusammenfassung der Tora wie sie auch von Heidenchristen zu halten ist, ist einer von mehreren Versuchen im antiken Judentum, die „große Regel“ in der Tora auszumachen, „von der sich alles andere – quasi als Auslegung (so Hillel in bShab 31a) – ableitet“ (Vahrenhorst 2005, 62f.)⁹²⁰. Wenige jüdische Interpreten beziehen dabei „Nächsten“ nur auf ihre Landsmänner⁹²¹; andere lassen in Übereinstimmung mit Jesus und Paulus eine breitere Interpretation zu (vgl. hierzu *t. Zeb.* 5:1; *t. Ash.* 5:7; *t. Naph.* 5:2). Das Zitat aus Röm 13:9B dient selbst als zusammenfassende Steigerung der Gebote aus Röm 13:9A hin zum einen Gebot der Liebe. Für Räisänen ist dies eine „radical reduction“ (1983, 27), während Schreiner in dieser Zusammenfassung eine Anwendung des Gesetzes selbst für die Christen sieht (1993, 149f.)⁹²². Mit dieser Zusammenfassung der Tora ist jedoch „weder bei Paulus noch in seinem jüdischen Umfeld eine Reduzierung der Toragebote auf ein Einzelnes gemeint“ (Vahrenhorst 2005, 62). „Since through love the commandments of the law are upheld and the summary of the law in Lev.19:18 is fulfilled. . . . Since doing no wrong to a neighbor (v. 10a), is the corollary of loving the neighbor as oneself (v. 9b), and since loving one’s neighbor fulfills the law, it follows logically that love fulfills the law (v. 10b)“ (Schreiner 2000, 690).

17. Röm 14:11 (Jes 49:18; Jes 45:23)

| | |
|-----------------------------|--|
| Paulus: | ζὼ ἐγὼ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. |
| LXX ^{Jes 49:18?} : | [ἄρον κύκλω τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ ἰδὲ πάντας ἰδοὺ συνήχθησαν καὶ ἤλθοσαν πρὸς σέ] ζὼ ἐγὼ λέγει κύριος [ὅτι πάντας αὐτοὺς ἐνδύση καὶ περιθήση αὐτοὺς ὡς κόσμον νύμφης] |
| LXX ^{Jes 45:23} : | [κατ’ ἐμαυτοῦ ὁμνύω ἢ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται] ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ |

⁹¹⁹ Die Idee, das Gesetz in einer einzigen Formulierung zusammen zu fassen, ist zunächst nicht typisch christlich. In Anlehnung an *b. Sabb.* 31a fasst Hillel das Gesetz in der negativen Form der Goldenen Regel (Mt 7:12) zusammen: „That which you hate do not do to your fellows; this is the whole law; the rest is commentary; go and learn it“ (in: Dunn 1988, 778).

⁹²⁰ Selbst Jesus beteiligt sich mit zwei Beiträgen an dieser Diskussion (vgl. Mt 22:34ff.; Mt 7:12); neben ihm sind noch Philo (*Hypoth.* 7.6), Hillel (*b. Sabb.* 31a) und Rabbi Akiva (*Sifra* zu Lev 19:18) zu nennen. Witherington nennt zusätzlich noch den *Tg. Isa.* 6 in der langen jüdischen Tradition, das Gesetz in einer kurzen Wendung zusammenzufassen (Witherington 2004, 316).

⁹²¹ Vgl. zu dieser Auslegung den *Targum* und *Sifra* zu Lev 19:18.

⁹²² Auch für Haacker „umfasst der Begriff der Liebe alles, worum es im Gesetz geht“ (Haacker 1999, 273).

a) Diese Zitatkombination besteht aus ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος, einer recht verbreiteten Formel innerhalb der LXX⁹²³, und aus Jes 45:23c. Diese Kombination könnte dadurch entstanden sein, dass Paulus anstelle des klobigen κατ' ἑμαυτοῦ ὁμνύω κτλ. aus Jes 45 einen kürzeren Ausdruck verwenden wollte. Dabei erscheint es durchaus nachvollziehbar, warum Paulus auf eine alttestamentlich geläufige und verbreitete Formulierung als ersten Teil dieser Kombination zurückgegriffen hat. Die Frage, die bleibt, ist die, warum Paulus nicht einfach den mittleren Teil von Jes 45:23 weglässt und sein Zitat ganz einfach mit κατ' ἑμαυτοῦ ὁμνύω einleitet. Dies hätte sicherlich die gleiche Wirkung zur Folge gehabt, wie der Wortlaut der in Röm 14:11 in kombinierter Form vorliegt (Stanley 1992, 177). Bereits Luther hat dies in seiner Vorlesung über den Römerbrief aus den Jahren 1515/1516 erkannt. Dort schreibt er über Röm 14:11, dass das ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος durchaus vergleichbar mit dem „ich habe bei mir selbst geschworen“ aus Jes 45:23a ist. Vielleicht wollte Paulus an dieser Stelle auch einen ungewöhnlichen Ausdruck⁹²⁴ durch einen bekannteren ersetzen, was inhaltlich keinerlei Veränderung mit sich bringt; oder er wollte beim Hörer eine weitere gedankliche Assoziation hervorrufen (intertextuell), indem er eine Passage mit einer speziell damit verbundenen und dem Hörer bekannten Bedeutung in den neuen Kontext von Jes 45:23 einbindet⁹²⁵. Koch nennt Jes 49:18c als in Frage kommende Stelle (Koch 1986, 184f.)⁹²⁶, doch hat diese Stelle nichts weiter mit Jes 45:23 gleich. Der gemeinsame Charakter einer Schwurformel kann hier nicht überzeugen. Stanley führt als weitere, mögliche Aspekte zum einen den Einfluss „biblischer“ Sprache auf eine mündliche Wiedergabe des Schrifttextes innerhalb der Synagoge an, zum anderen nennt er einen einfachen Fehler beim Zitieren aus

⁹²³ Die genaue textliche Zuordnung dieses ersten Zitateils ist nicht ganz einfach. ζῶ ἐγὼ begegnet uns in der LXX an 22 Stellen (hauptsächlich im Buch Hesekiels mit 16 der 22 Vorkommen), davon allein 15x mit den Worten λέγει κύριος (die einzige Stelle bei Jes ist Jes 49:18). Die Form der 3. Person (ζῆ κύριος) dagegen wird an 43 Stellen der LXX bezeugt und hier wiederum verstärkt in den Geschichtsbüchern von Samuel und Könige (Stanley 1992, 176f.).

⁹²⁴ Die Verwendung von κατ' ἑμαυτοῦ ὁμνύω ist nicht so geläufig in der LXX; lediglich in Gen 22:16; Jer 22:5; 30:7 und vergleichbar in Jer 51:26 begegnet uns diese Formulierung. Diese Wortfolge taucht in der selben Situation auf wie das üblichere ζῶ ἐγὼ und mit demselben Grad von Feierlichkeit und Stärke (Stanley 1992, 177).

⁹²⁵ Bei dieser These stellt sich sicherlich berechtigterweise die Frage nach der zugrunde liegenden Stelle, aus der Paulus den ersten Teil von Röm 14:11 zitiert. Da 15 Stellen mit dem gleichen Wortlaut in Frage kommen, kann hier keine Textstelle sicher als Grundlage genannt werden. Es muss also bezweifelt werden, dass Paulus die Anführung einer bestimmten Schriftstelle in Bezug auf seine Hörschaft im Sinn hatte, zumal der Apostel der Gemeinde in Rom von Angesicht an unbekannt war.

⁹²⁶ Als Begründung bezieht er sich auf die von Paulus üblicherweise gebrauchten Schriften. Nur Jes 49:18 und Zeph 2:9 kommen unter diesem Blickwinkel in Betracht. Die anderen Stellen kommen in Num, Jer und häufig in Hes vor, alles Bücher aus denen der Apostel im Röm sonst nicht explizit zitiert. Die Entscheidung ist dann zugunsten von Jes 49:18 gefallen, da dort vergleichbar mit Jes 45:23 ein ὅτι sich der Passage ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος anschließt (Koch 1986, 184f.). Somit wäre der Übergang innerhalb der Zitatkombination wohl überlegt, wofür es ja auch an anderen Stellen reichlich Hinweise gibt (vgl. Röm 11:34f.). Unwahrscheinlich ist bei der Frage einer bestimmten Bedeutungsassoziation durch den Hörer – und da muss ich Stanley Recht geben –, „that even the most informed reader would have seen anything more than a general appropriation of biblical language in the use of the phrase in Rom 14.11“ (Stanley 1992, 177).

dem Gedächtnis⁹²⁷ (Stanley 1992, 177). Was in diesem Zusammenhang bisher meiner Meinung nach völlig übersehen wurde, ist die Tatsache, dass die Wortbedeutung von κύριος in Röm 14:1-15:13 zwischen Gott und Jesus Christus schwankt. Schreiner greift dieses Thema in seiner Theologie auf und nennt mit Röm 14:4, 6, 8, 11, 14 die in Frage kommenden Stellen. Dabei kann bei Röm 14:8, 14 mit ziemlicher Sicherheit der Bezug zu Christus aufgezeigt werden (Schreiner 2001, 164). Betrachtet man im Licht dieser Fragestellung Röm 14:11, so fällt zweierlei auf:

1. Das Zitat aus Jes 45:23 steht in einem engen Verhältnis zu Phil 2:6-11, dem sog. Christushymnus, der als frühchristlicher Hymnus ein vorformuliertes, vorpaulinisches Traditionsgut darstellt⁹²⁸. Koch setzt voraus, dass die christologische Anwendung von Jes 45:23 dem Apostel durchaus bekannt war (Koch 1986, 184) und auch Stanley sieht in Phil 2:6-11 eine Umformulierung von Jes 45:23. Paulus spricht demzufolge in Röm 14:11 bekannterweise von Jesus Christus, vor dem sich alle Knien beugen werden. So auch Witherington, der zu Röm 14:11 schreibt: „Paul does not draw out the christological implications of his use of Isa. 45.23 as he does in Phil. 2.10, but what he is driving at is clear enough“ (Witherington 2004, 337).
2. Im ersten Teil von Röm 14:11 ersetzt Paulus die Textpassage κατ' ἑμαυτοῦ ὁμνῶ, die ihm nicht deutlich genug formuliert war, durch die Passage ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος. Durch diese Abänderung kann Paulus demnach eine direkte Bezugnahme zu Jesus Christus als dem κύριος herstellen⁹²⁹.

Im Blick auf Röm 14:11 allein ist dieser Ansatzpunkt durchaus legitim und mit anderen Stellen innerhalb des Röm kongruent (vgl. Röm 10:13: κύριος als Bezeichnung für Jesus Christus). Doch betrachtet man den Kontext von Vers 11, so finden wir in Vers 10c die Formulierung: „πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ.“ Der Richterstuhl Gottes steht plötzlich im Zusammenhang mit der christologischen Interpretation des „ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ.“ Die Stellung des erhöhten Christus (vgl. Phil 2:6-11) im paulinischen Denken dieses Verses ist so hoch, dass es schwer ist, hier einen Unterschied zwischen Gott und Christus zu erkennen. „In any case, believers reveal their compliance to Christ's lordship by desisting from passing judgement on fellow believers“ (Schreiner 2001, 164). Für Paulus stellt die

⁹²⁷ So bereits vor Stanley von Kautzsch 1869, 85-86 und Michel 1972, 74 vertreten.

⁹²⁸ Dass es sich bei Phil 2:6-11 um einen vorformulierten und damit vorpaulinischen „Hymnus“ handelt, wird von R. Brucker (1997) in seinem Buch *Christushymnen' oder 'epideiktische Passagen'?: Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* angezweifelt. Brucker spricht im Blick auf Phil 2:6-11 von einer emphatischen Rede des Paulus selbst. Bislang konnte sich diese immer noch kontrovers diskutierte These jedoch nicht durchsetzen (vgl. Thielmann 2002, 355). So formuliert Neudorfer in seinem Ergebnis der literarischen Analyse von Phil 2:6-11, dass vieles für einen frühchristlichen Hymnus spricht, „den Paulus in seinen Brief eingebaut hat. Ob der Hymnus aus Philippi selbst stammte, . . . wird kaum zu erweisen sein. Die exegetische Weiterarbeit an ihm müsste sich besonders der christologischen Grundfragen annehmen, die dieser vorpaulinische Text thematisiert“ (2000, 256).

⁹²⁹ Gegen Koch, der hierzu schreibt: „Paulus kennt also die christologische Interpretation, ist aber nicht an sie gebunden“ (Koch 1986, 184).

Herrschaft Christi keine abstrakte Lehre dar, sondern er nimmt von seiner „Christushermeneutik her [die] notwendige Neubewertung“ (Schnelle 2003, 355) des AT vor. „Er liest das Alte Testament christologisch, indem er es auf seinen *Zeugnischarakter* für das Christusgeschehen befragt“ (ebd.). Für Paulus ist Jesus mehr als ein menschlicher Herr. Der Apostel ist von der „Göttlichkeit Jesu überzeugt und verwendete κύριος . . . , um das zum Ausdruck zu bringen“ (Wenham 1999, 110)⁹³⁰. Paulus bezeichnet Jesus am liebsten als den κύριος (ebd. 109). Aufgrund seiner christusbezogenen Hermeneutik veranlasst Paulus diese Zitatkombination und stellt sie hinein in den kontextlichen Zusammenhang mit dem Richterstuhl Gottes, um klar die Göttlichkeit von Jesus als dem Christus herauszustellen. Auf welche konkrete Textstelle er sich dabei bezieht, muss offen bleiben, wobei Jes 49:18 durchaus plausibel klingt, wenn man die häufige Bezugnahme des Paulus auf dieses Buch betrachtet. Eine vorpaulinische Zusammenstellung dieser beiden Texte ist mit letzter Sicherheit nicht auszuschließen, halte ich jedoch für nicht sehr wahrscheinlich, ebenso wenig wie der Einfluss der „biblischen“ Sprache in einer mündlichen Wiedergabe eines Schrifttextes. Paulus kombiniert hier bewusst zwei Stellen miteinander, ohne dabei in den Text einzugreifen und ohne dabei den Sinn von Jes 45:23 zu verändern. Trotzdem gelingt es Paulus dadurch rhetorisch eindrucksvoll⁹³¹, die Göttlichkeit Jesu für seine kundigen Hörer darzustellen.

Die LXX-Tradition ist einheitlich in der Überlieferung von ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα. Auch in der paulinischen Texttradition gibt es diese Lesart in einigen Manuskripten. Tischendorf nennt hier B D* et^c E F G d e f g guelph go syr^{sch} aeth^{utr} Or Ambst *al*. Die Stärke der äußeren Bezeugung, sowie die innere Wahrscheinlichkeit begünstigen jedoch eine von der LXX abweichende Lesart als die Ursprüngliche in Röm 14:11. Die Handschriften werden von Kautzsch genannt: ⚭ A C D** L *al* vg copt syr Just Chr Thdrtr Theoph *al* (1869, 85). Diese unterstützen die Lesart πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, eine von der LXX abweichende Wortfolge durch die Hintanstellung des Verbs. Diese Umstellung ergibt in der Satzkonstellation einen eindeutigen Chiasmus, ja sogar einen chiastischen Parallelismus. Der übrig gebliebene Teil aus Jes 45:23 beginnt nach dem einleitenden ὅτι zunächst mit dem Dativ-Objekt ἐμοί (A¹), gefolgt vom Verb κάμψει (B¹) und schließlich dem Adjektiv πᾶν vor dem Substantiv γόνυ (C¹). Der zweite Satz des Zitates am Ende von Röm 14:11 erfolgt in umgekehrter Reihenfolge. Nach einem überleitenden καί beginnt dieser Satz zunächst mit dem Adjektiv und dem dazugehörigen Substantiv (C²), gefolgt von dem Verb (B²), ehe ganz am Ende das Dativ-Objekt (A²) den gesamten Vers abschließt. Graphisch ausgedrückt entsteht durch diese Umstellung von Röm 14:11 im Vergleich zur LXX folgende Anordnung:

⁹³⁰ In Übereinstimmung mit Wilckens 1987-1989, zu Röm 14:11. Er spricht von einem „Ineinander“ der Christozentralität und der Theozentralität.

⁹³¹ Witherington spricht von einer anti-imperialistischen Rhetorik und Weltsicht (Witherington 2004, 338). „If Jesus is and will be truly Lord of both the living and the dead, then Caesar’s claims to be such are bogus“ (ebd.).

| | | | | |
|-------------------|-----|---------|----------------|--------------|
| (A ¹) | ὅτι | ἐμοὶ | | |
| (B ¹) | | | κάμψει | |
| (C ¹) | | | | πάν γόνυ |
| (C ²) | καὶ | | | πάντα γλώσσα |
| (B ²) | | | ἐξομολογήσεται | |
| (A ²) | | τῷ θεῷ. | | |

Ohne diese Umstellung wäre dieser chiastische Parallelismus nicht möglich gewesen⁹³². Da hier keine stichhaltigen Argumente geliefert werden können, die für eine vorpaulinische Änderung der Reihenfolge sprechen, bleibt die Frage im Raum stehen, warum Paulus diese feine Veränderung im Wortlaut vorgenommen hat. Eine Angleichung an den HT ist dabei auszuschließen, da hier zwar ein Parallelismus vorliegt, jedoch nicht in chiastischer Stellung⁹³³. Betrachtet man Phil 2:10f. näher, so ist zwar die Einwirkung dieser Formulierung⁹³⁴ – wenn sie denn ein vorformuliertes Traditionsgut darstellt – nicht gänzlich auszuschließen, aber doch recht unwahrscheinlich. Die Tatsache, dass die parallele Passage (κάμψει πάν γόνυ) zum abgeänderten zweiten Satz nicht ebenfalls der Anordnung von Phil 2:10 angepasst, sondern in Übereinstimmung mit der LXX beibehalten wurde, spricht deutlich gegen die Annahme dieser Einwirkung (Stanley 1992, 178). Für Stanley liefert der interpretierende Kommentar im Anschluss an das Zitat in Röm 14:12 eine bessere Erklärung für die Abänderung des Wortlauts. Die Voranstellung von πάντα γλώσσα dient seiner Meinung nach „to highlight both the universality of the coming judgement and the requirement of verbal ‘confession’ before God, which is exactly why Paul introduces the citation in the first place (cf. πάντες in v. 10)“ (ebd.). Interessant ist diese Erklärung allemal, die Frage jedoch bleibt, ob Paulus durch diese Voranstellung und dem minimalen Effekt, den er dadurch erzielt, wirklich so viel gewinnt, dass dies auf der anderen Seite die weitere Entfernung der beiden auf sich beziehenden Wörter rechtfertigt; denn durch die Umstellung liegen πάντα γλώσσα und λόγον („Rechenschaft“ aus Röm 14:12) weiter auseinander als zuvor. Die beste Erklärung für diese Umstellung liegt meiner Meinung nach weiterhin in der

⁹³² Vgl. den Text von Justin, *Apol.* 52.6, in dem er Jes 45:23 in mehrfach abgeänderter Hinsicht wiedergibt und zwar in folgender Anordnung:

| | | | |
|-----|--------------|----------------|-----------|
| καὶ | πάν γόνυ | κάμψει | τῷ κυρίῳ, |
| καὶ | πάντα γλώσσα | ἐξομολογήσεται | αὐτῷ. |

Für Koch hängt die doppelte Abänderung der Wortfolge mit der Aufnahme von Jes 45:23 in Phil 2:10f zusammen (Koch 1986, 108). Darüber lässt sich sicherlich streiten; sicher ist doch an dieser Stelle der entstandene Parallelismus zwischen beiden Sätzen bei Justin. Das Substantiv plus dazugehörendes Adjektiv stehen in Frontstellung, danach folgt das Verb und zum Schluss steht das Dativ-Objekt. Die erste Zeile wurde demnach der zweiten Zeile angepasst oder umgekehrt, je nach Vorlage. Dies kann in Abhängigkeit zu Paulus geschehen sein oder nicht. Ohne weiter über Justin und dessen Vorlage und Abänderungen zu diskutieren, ist es doch erstaunlich, dass bei dem Text aus Jes 45:23 die Reihenfolge des Satzes abgeändert wurde, sowohl in Röm 14:11, um einen chiastischen Parallelismus zu erhalten, als auch bei Justin, um einen eindeutigen Parallelismus festhalten zu können.

⁹³³ MT: כִּי־לִי תִכְרַע כָּל־בְּרִיָּה תִשָּׁבַע כָּל־לִשׁוֹן.

⁹³⁴ Koch sieht in der Umstellung eine „Einwirkung der freien Verwendung von Jes 45,23c in Phil 2,10f“ (Koch 1986, 108).

bewussten Schaffung eines chiasmatischen Parallelismus. Dies spricht die Hörer an, erregt ihre Aufmerksamkeit und ihre Gefühle⁹³⁵ und zeigt zugleich die sprachliche und rhetorische Kompetenz des Apostels. Im Blick auf diese rhetorische Verfeinerung und erneute Aufmerksamkeitsgewinnung der Hörer scheint mir diese minimale paulinische Abänderung als nahezu genial. Bei diesem brisanten Thema der Göttlichkeit Jesu Christi ringt der Apostel um jedes Fünkchen Aufmerksamkeit, das er bekommen kann.

Ist die paulinische Texttradition im zweiten Satz einheitlich überliefert, so finden sich in der Texttradition der LXX unterschiedliche Lesarten. In den Handschriften S B V L C, einigen gemischten Codizes, der koptischen Version und einem Teil der altlateinischen Bezeugung finden wir die Verbformen von ὀμνύω⁹³⁶. Mit der paulinischen Lesart von ἐξομολογήσεται stimmen die Handschriften A Q al S^{c mg}, die hexaplarischen Minuskeln, die Syrohexapla und die Mehrheit der gemischten Codizes überein (Stanley 1992, 178). Die meisten Manuskripte, welche die erste Verbform bezeugen, lesen als dazugehöriges Objekt τὸν θεόν⁹³⁷, während die Handschriften der zweiten Verbform gewöhnlich das Dativ-Objekt in Übereinstimmung mit dem normalen Gebrauch des entsprechenden Verbs lesen⁹³⁸. Die Tatsache, dass ὀμείται als Übersetzung näher dem hebräischen עֲשָׂה־עֲשֵׂה steht denn ἐξομολογήσεται, spricht für die Ursprünglichkeit von ἐξομολογέω. Die Schwäche dieser Behauptung liegt in der Verwendung des Objektes, das in einer Anpassung an den MT sicherlich ausgelassen wurde, da keines der hebräischen Handschriften ein Objekt für עֲשָׂה־עֲשֵׂה enthält. Die Aussage, dass die Lesart ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ beeinflusst durch die paulinische Tradition entstanden sei, wird dadurch relativiert, dass kein Textzeugnis dieser Lesart der Voranstellung πάντα γλώσσα vor das Verb in Übereinstimmung mit Paulus folgt. Die beste Erklärung meiner Meinung nach für die von Paulus und der vorliegenden LXX-Textform abweichenden Lesart ist die hebraisierende Überarbeitung der LXX aufgrund des MT, unter gleichzeitiger Treue zum LXX-Text. Dieser Erklärungsversuch beinhaltet die Umänderung der Verbform hin zum MT mit der gleichzeitigen Beibehaltung des Objektes gegen den MT aber in Übereinstimmung mit der bisherigen LXX-Tradition. Dass Paulus seinerseits die Verbform aufgrund eigenem Ermessens abgeändert haben soll, ist doch recht

⁹³⁵ So Siegert 1985, 48f. Hier erklärt er die Effekte von rhetorischen Figuren und Argumentation. Ein Chiasmus, der eine solch rhetorische Figur darstellt, dient der Argumentation, die „Gefühle erregt, Aufmerksamkeit weckt, Gewohntes ungewohnt und Ungewohntes gewöhnlich erscheinen läßt“ (Siegert 1985, 48).

⁹³⁶ In den meisten Fällen die Futur-Form ὀμείται so beispielsweise in S^{c txt}; S* bezeugt ὀμνίται und in S^{c a vid} dagegen ὀμίται (Koch 1986, 49).

⁹³⁷ So die Handschriften B V L C; die Lesart τὸν κύριον finden wir in S*. Das τὸν θεόν in Verbindung mit der Verbform ἐξομολογήσεται bezeugen wenige MSS (88 233 Syl) in Anlehnung an den dualen Sinn des Verbs: „bekennen“ hauptsächlich mit dem Akkusativ Objekt, bzw. „preisen“ mit dem Dativ (Stanley 1992, 179). Diese Lesart würde am besten in den Kontext von Jes 45 passen, doch ist die Grundlage dieser Bezeugung zu schwach, um von der Ursprünglichkeit dieser Lesart ausgehen zu können.

⁹³⁸ So A Q al S^c und Röm 14:11.

unwahrscheinlich, ebenso wie die Beeinflussung der LXX-Tradition aufgrund der paulinischen Tradition, da die Umstellung *πάσα γλώσσα ἐξομολογήσεται* sich in keiner der Textzeugen wieder findet. Mit letzter Sicherheit kann keine Lesart völlig ausgeschlossen werden. Doch halte ich es an diesem Punkt für wahrscheinlich, dass Paulus bei der Wortwahl des Verbs seiner Vorlage gefolgt ist. Die Voranstellung sowie die Zitatkombination (ohne dabei die verwendete Stelle klar definieren zu können) gehen dabei deutlich auf paulinische Herkunft zurück, mit dem Ziel, die Göttlichkeit von Jesus Christus⁹³⁹ durch die gleichzeitige Aufmerksamkeitsgewinnung der Zuhörer zu beweisen.

b) Diese Zitatkombination [C/6] entfaltet ein bewusst rhetorisches und dogmatisch-christologisches⁹⁴⁰ [D/8] Anliegen der Aufmerksamkeitsgewinnung (*πάθος*) [E/10]. Durch diese Zitatkombination erreicht Paulus wieder einmal den Höhepunkt des vorausgegangenen Abschnittes (14:1-12) und begründet so diesen Gedankengang der menschlichen Verantwortung vor dem göttlichen Richterstuhl erneut mit einem Schriftzitat [A/1]. Die Schlussfolgerung des Abschnittes mit den Versen 10-12 ist für die Hörer keine Überraschung, Paulus betont hier lediglich erneut die primäre Stellung der Gottesherrschaft (inklusive Jesus Christus) im Leben der Gläubigen, trotz aller Unterschiedlichkeit (vgl. Röm 14:1-9).

c) Im Vergleich zur zeitgenössisch hellenistischen Handhabung folgt Paulus auf legitime Weise der rhetorischen Hervorhebung durch Verwendung eines Chiasmus. Der zu diesem Zitat gehörende Parallelismus wird von Paulus beibehalten, was einmal mehr seine grundsätzliche Treue zu seiner Vorlage zeigt, zum anderen seine Sprachbegabtheit auch im Stile eines „Hebräisch-Kenners“ hervorhebt.

18. Röm 15:3 (Ps 68:10)

Paulus: οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

LXX: [ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με]
καὶ οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ

a) Die Auslassung des einleitenden *καί* ist typisch für Paulus, der dadurch den glatten Übergang zwischen eigener und biblischer Sprache ermöglichen will. Der nachfolgende Wortlaut entspricht wortwörtlich der LXX.

b) Funktional begründet Paulus durch diesen Schriftbezug aus Ps 68 die Aussage des ersten Abschnittes von Kap. 15 (Verse 1-3a) autoritativ [A/1]. Paulus legt Jesus die Worte aus dem Psalter in den Mund und schafft dadurch den benötigten christologischen Bezug [D/8].⁹⁴¹ Der Psalm wird, wie oben unter Röm 11:9f. bereits diskutiert, oft in Verbindung mit dem Leiden Christi am Kreuz gebracht. Paulus macht durch das Zitat zweierlei deutlich: 1. wenn Jesus die Schmähungen anderer ertragen hat, sollten seine Nachfolger sicherlich bereit dazu sein, die geringen durch unterschiedliche Gesichtspunkte entstandenen Verärgerungen beiseite zu legen; und 2. das Leiden Jesu am Kreuz als

⁹³⁹ So auch Schreiner: „In the concluding verses (Rom 14:10-12) Paul draws the implications from the lordship of Christ. Since Christ is Lord and judge, it is totally inappropriate for some believers to judge or despise other believers (v. 10)“ (Schreiner 2000, 722).

⁹⁴⁰ Vgl. Hays zu diesem christologischen Verständnis von Jes 45:23: „Vielleicht gehört zu den aufregendsten Entdeckungen, dass Paulus sich sogar die Sprache zu Eigen machen kann, die im AT allein als Gottesrede erscheint, um so die eschatologische Exaltation von Jesus als *kurios* zu beschreiben: 'jedes Knie sich beuge . . . und jede Zunge bekenne'“ (Hays 2004, 60).

⁹⁴¹ Das Portrait des gerechten Juden, der zu Unrecht, aber sich selbstopfernd, für andere leidet, ist sehr passend angewandt auf Jesus. Mit dem Titel „der Christus“, inklusive einem bestimmten Artikel davor, „Paul is deliberately calling Jesus the Jewish Messiah“ (Witherington 2004, 342).

herausragendes Beispiel dafür zu nehmen, dem anderen zuliebe sich selbst hinten zu stellen⁹⁴². Dunn stellt dazu fest: „The scripture contribute to this strength because they show that God’s purpose in salvation-history has frequently worked through weakness and suffering and that God’s purpose is of sure fulfillment“ (Dunn 1988, 843). Dies wurde uns zur Lehre geschrieben (vgl. Röm 15:4).

c) Dieser Psalm, der zum Ausdruck persönlichen Leidens als einer der stärksten Hilferufe gilt, diente dem Urchristentum als Vorbild für das, was mit dem Messias geschehen war. Der Psalm wird nach Ps 2; 22; 110; 118 am häufigsten im NT zitiert (Dunn 1988, 839). Diese Sicht über den Messias war dem jüdischen Denken völlig fremd und so ist es nicht weiter verwunderlich, dass der frühjüdisch exegetische Vergleich an dieser Stelle ohne nennenswerte Erträge bleibt.

19. Röm 15:9 (Ps 17:50⁹⁴³)

Paulus: διὰ τοῦτο ἔξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ.

LXX: διὰ τοῦτο ἔξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν κύριε καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ

a) Einige Manuskripte der paulinischen Texttradition ergänzen in Anlehnung an den LXX-Wortlaut aus Ps 17:50 den Vokativ κύριε⁹⁴⁴ gegen die Mehrheit der paulinischen Textzeugen, die den Vokativ auslassen. Die LXX-Tradition ist an dieser Stelle einheitlich überliefert. Der Grund für die Auslassung in Röm 15:9 ist nicht klar und die Annahme einer vorpaulinisch, handschriftlichen Erklärung trotz mangelnder textlicher Hinweise nicht gänzlich auszuschließen. Die Unstimmigkeiten bezüglich der Platzierung des Tetragramms bzw. des Vokativs κύριε können als Indiz dafür gelten, dass diese Erweiterung eine spätere Entwicklung darstellte, die sich innerhalb der LXX-Texttraditionen durchgesetzt hat. So bezeugt 2 Sam 22:50 den Vokativ hinter σοι, doch beinahe alle Minuskeln, die von Brooke-McLean diesbezüglich angeführt werden, platzieren ihn hinter ἔθνεσιν⁹⁴⁵, möglicherweise als eine Anlehnung an den besser bekannten Text aus Ps 17:50. Auf paulinischer Seite ist eine Auslassung nicht erklärbar. Der Versuch von Koch, das Fehlen als einen Sonderfall darzustellen, um ein „mögliches Mißverständnis von κύριος im Sinne von Χριστός zu vermeiden“ (Koch 1986, 121), wäre sicherlich denkbar, leuchtet aber aufgrund von Röm 10:13; 14:11 und besonders von Röm 15:11 nicht ein, da hier Paulus in der gleichen Zitatkette τὸν κύριον gebraucht. Das Psalmzitat in Röm 15:3, das Christus in der 1. Person

⁹⁴² „Paul’s quotation of Psalm 69 in Rom. 15:3 demonstrates yet again the varied ways in which scripture informed his thinking. . . . In a double hermeneutical move, Paul applies the words of the psalmist, ‘the insults of those who insulted you fell upon me’, to the messiah and uses this as the basis for the ethic to which he is calling the Christians in Rome“ (Keesmaat 2004, 156).

⁹⁴³ Obwohl der Wortlaut beinahe identisch ist mit dem aus 2 Sam 22:50, besteht keinerlei Zweifel, dass Paulus hier aus Ps 17:50 zitiert hat. Die Hinzufügung von τοῖς und eines weiteren ἐν im Text von 2 Sam gegen Röm 15:9 bestätigen diese Behauptung im Vergleich zum Wortlaut aus Ps 17:50.

⁹⁴⁴ Die Handschriften, die den Vokativ hinzufügen, sind: \aleph^2 33. 104. 1505 *a/a* gue t vg^{cl} sy^h bo^{mss} (NA²⁷).

⁹⁴⁵ Vgl. die Textzeugen b-f l m o-t z c₂ e₂ Arm für 2 Sam 22:50.

zu Wort kommen lässt⁹⁴⁶, wird auch entsprechend eingeleitet, so dass unmissverständlich deutlich wird: hier spricht Christus. In Röm 15:9 dagegen spricht die Einleitung des Zitates bereits deutlich von Heiden, die Gott loben sollen. Paulus schließt sich in den Lobpreis mit ein und spricht deshalb in der 1. Person. Die Stärke der textlichen Bezeugung spricht klar für eine paulinische Herkunft dieser Auslassung, doch wäre das κύριε an dieser Stelle nicht unpassend gewesen (vgl. Vers 11). Selbst wenn der Hörer damit Christus in Verbindung gebracht hätte, so wäre dies für Paulus, der von der Göttlichkeit Jesu überzeugt war, kein Problem (vgl. die Einleitung der Zitatkette durch δοξάσαι τὸν θεόν in Vers 9a), sondern vielmehr ein weiterer Baustein für diesen Beweis gewesen. Dass Paulus demnach diesen Vokativ bewusst weggelassen hat, ist recht unwahrscheinlich, da schwierig zu rechtfertigen.

Der Abschnitt Röm 15:9-12 stellt den Lobpreis der Heiden dar, der durch alle drei Teile der Schrift bezeugt wird⁹⁴⁷. Dabei erweitert Paulus das Lob aus Vers 9 von Vers zu Vers: 15:11 verbindet Israel und die Heiden mit „alle Heiden“ und „alle Völker“; und Vers 12 fügt den Grund des Lobes hinzu (Wilckens 1987-1989, 3:107). Die Zitatkette von Vers 9-12 unterstützt somit die Aussage von Röm 15:8-9a, „to testify that the divine purpose in the Messiah’s ministry is the creation of a community of Jews and Gentiles glorifying God together“ (Wagner 2002, 310f.); die Juden um der in Röm 9-11 bewiesenen „Wahrhaftigkeit Gottes willen“ (Röm 15:8) und die Heiden um der „Barmherzigkeit willen“ (Röm 15:9a). Die ersten drei Textstellen beschreiben den Lobpreis in verschiedener Weise, ehe der vierte Text die Sprache der „Hoffnung“ aufgreift und an der „Wurzel Isais“ festmacht (Wagner 2002, 311). Paulus stellt sich in 15:9ff. als Liturg und Vorbeter selbst in den Kreis der Heiden mit hinein und unterstreicht den Lobpreis der Heiden durch die Heilstat von Jesus Christus. In einer kunstvollen liturgisch gestalteten Zitatenreihe lässt er den feierlichen Lobpreis erklingen und schließt mit einem Gebetswunsch (15:13). Paränetische, lehrhafte und doxologische Züge sind dabei nicht zu übersehen und geben der *argumentatio* in Form der *exhortatio* (Röm 12:1-15:13) ein würdiges Ende⁹⁴⁸.

b) Funktional gesehen können wir innerhalb der Zitatkette [C/7] eine Schriftbegründung [A/1] sehen, bezogen auf die konkret vorausgegangene Argumentation von Röm 15:8-9a, aber auch als Begründung des gesamten „Briefkorpusabschlusses“ (so Theobald 2000, 88). „Am Schluss der Argumentation des Briefes interpretiert Paulus das Werk Christi, indem er Jes 11,10 zitiert . . . (Röm 15,12: vgl. Röm 15,9, Zitat von Ps 18,49, in dem Jesus wieder der implizite Sprecher ist)“ (Hays 2004, 60). Diese messianische Metaphorik des „Sproß aus der Wurzel Isais“ speziell aus Röm 15:12 kann einzeln betrachtet funktional als Illustration [B/4] verstanden werden, die gesamte Kette ist jedoch thematisch eher christologisch einzuordnen [D/8], wengleich hier auch die Treue Gottes zu seinem Volk Israel deutlich herausgestellt wird [D/9], die in den Lobpreis der Heiden gemeinsam mit einstimmen. Indem Paulus den Schriftbeweis seiner gesamten Argumentation aus allen drei Teilen

⁹⁴⁶ Vgl. hierzu A. T. Hanson, der damit argumentiert, dass Paulus solche Texte wie Röm 15:3 gebraucht als „prophetic utterances by Christ“ (Hanson 1974, 155). Paulus sieht somit Christus persönlich in diesem Psalm von seiner Passion sprechen.

⁹⁴⁷ Aus dem Psalter führt Paulus Ps 17:50 und 116:1 an, aus dem Pentateuch Dtn 32:43 und aus den Propheten Jes 11:10.

⁹⁴⁸ Vgl. hierzu die rhetorisch-analytische Struktur des Römerbriefes in Fußnote 217.

der Schrift bezeugt und darin deutlich die beiden Hauptthemen des Briefes aufgreift, gelingt es dem Apostel in eindrücklicher Weise die Gesamtheit der Schrift auf die Gesamtheit seines Briefes zu übertragen. Die Argumentation des Römerbriefes wird dadurch würdig abgeschlossen und erweist sich einmal mehr als schriftgemäße Argumentation aus der gesamten Fülle der Schrift.

c) Methodisch verbindet Paulus hier in Anlehnung an das aus der rabbinischen Exegese bekannte „pearl stringing“ 4 Schriftstellen miteinander, aus allen drei Bereichen der Schrift (Tora: Dtn 32:43 in Vers 10; Propheten: Jes 11:10 in Vers 12; und Schriften: 2mal aus dem Psalter [17:50 und 116:1] in den Versen 9 und 11). Diese vier Zitate werden alle analog durch das Schlüsselwort „Heiden“ miteinander verbunden, die in einer Beziehung zu Gott stehen: entweder loben sie Gott (Vers 9 und 11); sie freuen sich an ihm (Vers 10); oder sie hoffen auf den von Gott gesandten „Spross Isais“ (Vers 12)⁹⁴⁹. „Paul’s purpose is to confirm from Scripture that Gentiles were all along included in God’s gracious promise to create and bless a people for his own name“ (Moo 2002, 86).

20. Röm 15:10 (Dtn 32:43)

Paulus: εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

LXX: [εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ]
εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ
[καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἰῶν αὐτοῦ
ἐκδικᾶται καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν
ἀνταποδώσει καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ]

a) Die LXX und die paulinische Texttradition stehen beide einstimmig hinter dem Wortlaut von Dtn 32:43, der sich so wortwörtlich in Röm 15:10 wiederfindet. Dass Paulus diesen kurzen Abschnitt aus einer längeren Passage herausgenommen hat, „lends support to the notion that Paul regularly made notes of potentially useful verses in the course of his own personal study of Scripture“ (Stanley 1992, 181). Warum Luther und Calvin ihrerseits dieses Zitat nicht Dtn 32:43 zuordnen konnten, sondern davon abweichende Textgrundlagen genannt haben, ist heute mit letzter Sicherheit nicht mehr nachvollziehbar⁹⁵⁰.

b) Die Funktion des Zitates wurde im Rahmen der Zitatkette unter Röm 15:9 bereits ausführlich behandelt.

c) Zum Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese siehe Röm 15:9.

⁹⁴⁹ Dunn ergänzt zum analogen Vorkommen der „Heiden“ in allen vier Schriftziten auch die thematische Übereinstimmung im Blick auf den Lobpreis Gottes (Dunn 1988, 853). J. M. Scott ergänzt dies, indem er sagt, dass das Ziel der Wiederherstellung von Juden und Heiden zusammen der Lobpreis Gottes ist (vgl. Scott 1995, 133). K. Haacker sieht in dieser Zitatkette, die den Hauptteil des Römerbriefes abschließt, eine Botschaft, die uns heute noch gilt: Im Blick auf den Frieden und die Gerechtigkeit Gottes als Alternativen zu Angst, Unsicherheit und Ungerechtigkeit innerhalb der Welt fordert Haacker die Menschheit dazu auf, vereint in den Lobpreis Gottes einzustimmen (Haacker 2003a, 169).

⁹⁵⁰ Luther nennt als Textgrundlage Jes 66:10 oder als Alternative dazu verschiedene Psalmstellen, z.B. Ps 67:5 und 97:1. Auch für Calvin zitiert Paulus hier aus Ps 67:5 und nicht aus Dtn 32:43. Als ein möglicher Grund für die Nichtbeachtung von Dtn 32:43 bei Luther und Calvin könnte die Abweichung der LXX zum MT in diesem Vers genannt werden.

21. Röm 15:11 (Ps 116:1)

Paulus: αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον
καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.

LXX: [αλληλουῖα]
αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη
ἐπαινέσατε αὐτόν πάντες οἱ λαοί

a) Die einleitende Formulierung der LXX mit ἀλληλουῖα stellt einen Hebraismus (von אֱלֹהִים = „preist“) dar, der durch die Weiterführung mit αἰνεῖτε τὸν κύριον doppelt ausgedrückt würde und somit in Übereinstimmung zum MT bei Paulus fehlt. Die Einleitung eines Lobpsalms mit Halleluja stellt keine Besonderheit dar (vgl. Ps 150:1; wohingegen sich hier die doppelte Lobaufforderung auch im HT wiederfindet). Paulus beginnt möglicherweise sein Zitat erst nach ἀλληλουῖα.

Durch die Voranstellung von πάντα τὰ ἔθνη bei Paulus vor τὸν κύριον wird die Normalstellung des Vokativs wieder hergestellt (Koch 1986, 109)⁹⁵¹. Diese Erklärung birgt allerdings als Folge in sich, dass durch diese „Normalstellung“ die parallele Struktur des Verses, wie in der LXX deutlich zu erkennen, aufgegeben wird. Die letztlich vorhandene Unsicherheit dieser Norm innerhalb der griechischen Grammatik wirkt demnach schwächer denn die Auflösung einer klar parallelen Satzstruktur, die selbst für den durchschnittlichen Griechisch-Könnler zu erkennen war (Stanley 1992, 181). Die LXX-Tradition ist an diesem Punkt einheitlich überliefert. Einige Manuskripte der paulinischen Texttradition stimmen mit der Lesart der LXX überein – Tischendorf nennt C F G L *al pler f g syr^{sch} arm^{cod} aeth Or Thphyl Oec* –, die jedoch als eine Angleichung an den Text der LXX gelten können, was die Wichtigkeit und Breite dieser Textbezeugung beweist. Die ursprüngliche Lesart von Röm 15:11 weist demnach die Voranstellung von πάντα τὰ ἔθνη auf. Der Grund einer solchen Abänderung gegenüber der LXX-Tradition ist schwierig zu finden. Stanley sieht darin kein Versehen, dass genau diese Worte, welche die Beziehung zu den anderen Versen dieser Zitatkatene herstellen, durch die Umstellung betroffen sind und betont weiter nach vorne gezogen werden (Stanley 1992, 181). Zusammenfassend kann aufgrund fehlender handschriftlicher Beweise kein weiterer Lösungsversuch genannt werden. Paulus gelingt es durch diese Neuschaffung, gegen die Regeln der parallelen Satzstruktur hinweg, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf den für ihn wichtigen Teil zu lenken, so Stanley, nämlich dem Hinweis auf das Angebot an die Heiden, den wahren Gott zu preisen (ebd. 181f.). Die Erklärungsnot an diesem Punkt kann die Umstellung nicht befriedigend rechtfertigen und somit kann der Gebrauch einer Vorlage mit bereits umgestellter Wortfolge nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Der Apostel kennt sicherlich die rhetorischen Mittel, um die

⁹⁵¹ So Koch im Blick auf BDR § 474(6). Das hellenistische Griechisch kennt jedoch vier „normale“ Satzstellungen des Vokativs; vgl. BDR § 474(6).

Aufmerksamkeit der Hörer durch verbessertes Griechisch zu erlangen (vgl. besonders Röm 14:11, aber auch Röm 1:8-15); zumindest dies macht es fraglich, ob Paulus hier bewusst den klar erkennbaren Parallelismus umgestellt haben mag.

Die Hinzufügung des *καί* zwischen den beiden Sätzen findet in der paulinischen Texttradition eine mehrheitliche Unterstützung. Lediglich eine handvoll Texte lassen diese Konjunktion weg⁹⁵². Die LXX-Texttradition ist an diesem Punkt unterschiedlich überliefert. Dasselbe *καί* wird in verschiedenen Handschriften bezeugt, einmal mit *ἐπαινέσατε* (so in: R La^G Or und der altlateinischen Version) und einmal mit *ἐπαίεσάτωσαν* (A' Did Eus), was deutlich werden lässt, dass die mögliche Verwendung der Konjunktion zunächst unabhängig von der Verbform betrachtet werden muss. Die Mehrheit der LXX-Tradition lässt das *καί* jedoch aus in Übereinstimmung mit dem MT. Eine Beeinflussung dieser minderheitlichen LXX-Texttradition durch den paulinischen Text ist unwahrscheinlich, da keine dieser Zeugen die erste Zeile aus Ps 116:1 in Übereinstimmung mit Röm 15:11 wiedergibt (Stanley 1992, 182). Der Mangel an einem Motiv für eine solche Ergänzung macht es wahrscheinlich, dass der vorliegende Text des Römerbriefes bereits einer Vorlage entnommen wurde. Dies ist aufgrund der textlichen Bezeugung der LXX-Tradition nicht auszuschließen.

Die Verwendung von *ἐπαίεσάτωσαν* anstelle von *ἐπαινέσατε* findet, wie oben bereits erwähnt, auch innerhalb der LXX-Tradition handschriftliche Unterstützung. Sowohl die LXX-Tradition als auch die paulinische Texttradition sind in diesem Punkt stark zweigeteilt (Stanley 1992, 182). Auf paulinischer Seite kann das *ἐπαίεσάτωσαν* als relativ gesichert gelten⁹⁵³. Auf der Seite der LXX-Texttradition ergibt sich folgendes Bild: die Lesart *ἐπαίεσάτωσαν* bezeugen S La^R A' (auch mit einem *καί*) 55; für *ἐπαινέσατε* dagegen stehen B Sa R' Aug Ga L' 2019. Für die vorliegende Untersuchung ist die Tatsache wichtig, dass die paulinische Verbform durch die LXX-Tradition eine starke Unterstützung erhält, wenngleich keine dieser Manuskripte die Voranstellung von *πάντα τὰ ἔθνη* wiedergibt. Aufgrund dieser handschriftlichen Bezeugung erscheint es durchaus möglich davon auszugehen, dass Paulus hier seiner Vorlage gefolgt ist, da keinerlei Anhaltspunkte bzw. Motive für eine paulinische Abänderung genannt werden können.

Die zweite Textzeile in Röm 15:11 lässt die Möglichkeit einer Abänderung aufgrund einer Vorlage durch die handschriftliche Textbezeugung zumindest offen. Für die erste Zeile dagegen fehlen jegliche LXX-Handschriften, die eine vorpaulinische Abänderung unterstützen könnten. Bei allen genannten Abweichungen vom Text des Römerbriefes zum Text der LXX fehlt durchweg das Motiv, das eine paulinische Änderung begründen würde. Einzige Ausnahme ist dabei die Auslassung von *αλληλοῖα* zu Beginn des Zitates, das in Übereinstimmung zum HT weggelassen wurde. Die betonende Voranstellung „aller Heiden“

⁹⁵² Tischendorf nennt die Handschriften: 17 42 63 109 a^{scr} c^{scr} al fere¹⁰ syr^{sch} Chr.

⁹⁵³ Hier bezeugen diese Verbform die Handschriften P<Gotik>⁴⁶ ⲛ A B C D Ψ 81. 365. 1505. 1506. 1739. 1881 *pc*. Dagegen stehen F G 33, der Mehrheitstext, latt sy (nach NA²⁷).

dagegen wirkt schwächer als die parallele Satzstruktur, die dadurch aufgehoben wird; auch die Ergänzung der Konjunktion durchbricht den Parallelismus, zumal zu Beginn des Verses jede Konjunktion fehlt; und die Änderung von der 2. Pers. Plural hin zur dritten, wiederum gegen die parallele Satzstruktur, sprechen eher für eine vorpaulinische Abänderung denn für eine paulinische. Mit letzter Sicherheit kann dies nicht belegt werden und muss deshalb offen bleiben. Im Kontext von Ps 116 wird der Grund des Lobpreises Gottes genannt: Wahrheit „ἀληθείας“ und Barmherzigkeit „ἔλεος“ (vgl. Ps 116:2 mit Röm 15:8-9a).

b) Wurde bereits unter Röm 15:9 diskutiert.

c) Der Vergleich mit der frühjüdischen Exegese findet sich unter Röm 15:9.

22. Röm 15:12 (Jes 11:10)

Paulus: ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν.

LXX: καὶ ἔσται [ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ]
ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν
[καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμῆ]

a) Der Anker der Zitatkatene ist die schriftliche Bezugnahme auf Jes 11:10 (Wagner 2002, 317) und die darin ausgedrückte Hoffnung.

Wie gewöhnlich lässt Paulus das einleitende καί aus, um einen besseren und glatteren Übergang zwischen Text und Zitat zu erhalten.

Die Auslassung von ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ muss etwas ausführlicher betrachtet werden. Aufgrund der einstimmigen Überlieferung sowohl der paulinischen als auch der LXX-Tradition ist die Wahrscheinlichkeit einer auf handschriftlicher Basis gegründeten Erklärung sehr gering. Die Frage nach dem paulinischen Motiv dieser Änderung muss gestellt werden. Koch geht hier von einer vorpaulinischen Auslassung aus; außerdem ist dieser Abschnitt bei einer christologischen Verwendung überflüssig (Koch 1986, 117). Im Rahmen dieser frühchristlichen Schriftverwendung vor Paulus sieht Koch in Jes 11:10 eine messianisch interpretierte Aussage jüdischer Auslegungstradition. Für das Christusgeschehen wurde dies in Anspruch genommen und Jesus wurde dabei als der Davidssohn angesehen, d.h. als Träger zentraler jüdischer Heilserwartung (ebd. 241)⁹⁵⁴. Dieser Aspekt unterstützt in der Tat eine vorpaulinische, christologische Herkunft der Auslassung, da die davidische Sohnschaft von Jesus normalerweise keine Rolle in der paulinischen Christologie spielt, außerhalb des traditionellen Kontextes von Röm 1:3-4 (Stanley 1992, 183). Anspielungen auf diese Jesajastelle finden sich innerhalb des NT nur noch im Buch der Offenbarung, das eindeutig nachpaulinisch ist⁹⁵⁵, was die Annahme einer Auslassung im frühchristlichen Kontext

⁹⁵⁴ Moo bezeichnet die „Wurzel“ im Judentum als eine grundlegend messianische Interpretation, die gewöhnlich in Verbindung mit dem Namen David vorgefunden wurde; vgl. hierzu Jer 23:5; 33:15; aber auch Sir 47:22; 4QFlor I, 11; 4QPat 3-4; u.a. (Moo 2002, 87, 98); vgl. übereinstimmend hierzu auch Witherington 2004, 344.

⁹⁵⁵ Vgl. hierzu Offenbarung 5:5; 22:16.

schmälernd beeinträchtigt. Die christologische Interpretation wird in Röm 15:12 ganz klar vorausgesetzt. Im Kontext des Römerbriefes wird demnach diese zeitliche Bezugnahme ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνη als überflüssig empfunden. Paulus betont den *gegenwärtigen*⁹⁵⁶ Stand der Heiden, denen der Zugang zu Gott durch den Glauben an Jesus Christus eröffnet wurde. Die Auslassung könnte auf der Grundlage der christologischen Interpretation der Stelle durchaus durch den Kontext des Römerbriefes bedingt sein und wäre damit Paulus zuzuschreiben.

b) „Die Darstellung Jesu als davidischen Messias klammert die Argumentation des Römerbriefes ein [vgl. Röm 1:3] und fordert den Leser auf, über die Sichtweise der Identität Jesu intertextuell nachzudenken, in der besonders die Psalmen Davids herangezogen werden [vgl. Röm 15:3]“ (Hays 2004, 60). Somit nimmt das Zitat in Röm 15:12 für die Gesamtkomposition des Briefes eine besonders herausragende Rolle ein (vgl. Wilk 1998, 400). Die messianische Metaphorik des „Sproß aus der Wurzel Isais“ kann funktional als Illustration [B/4] eingeordnet werden. Vgl. die weiteren Angaben unter Röm 15:9.

c) Paulus verwendet mit Röm 15:12 eine bildhafte, messianische Aussage aus der jüdischen Auslegungstradition (vgl. hierzu Moo 2002, 87, 98). Der Träger dieser zentralen jüdischen Heilserwartung wird von Paulus mit Jesus Christus dem Sohn Davids gleichgesetzt und damit wird Jes 11:10 christologisch interpretiert.

23. Röm 15:21 (Jes 52:15)

Paulus: οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν.

LXX: [οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν] ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν

a) Die Auslassung des einleitenden ὅτι kann auf paulinischen Ursprung zurückgeführt werden. Die Partikel, die den Übergang zwischen eigenem Text und Zitat unterbrochen hätte, wurde somit weggelassen. Paulus zitiert die einheitliche LXX-Tradition wortwörtlich⁹⁵⁷.

b) „As he so often does, Paul clinches his point with an OT quotation“ (Moo 1996, 897). Von Christus ausgesondert, berufen (1:1) und gesandt den Glaubensgehorsam unter den Heiden aufzurichten (1:5 und 15:18f), hat sich Paulus zum Ziel seiner missionarischen Arbeit gesetzt, es dort zu tun, wo das Evangelium von Christus noch nicht bekannt war (15:20), und begründet dies mit einem alttestamentlichen Zitat [A/1], dem letzten im Römerbrief. Dieses wichtige Zitat aus dem vierten Gottesknechtlied (Jes 52:13-53:12) zeigt uns einen interessanten Teil des paulinischen Selbstverständnisses. „This song speaks of the servant's impact on the Gentile nations. Did Paul see himself as that Servant? The answer seems to be, in and through Christ, yes he did“ (Witherington 2004, 357). Paulus nennt Norm und Ziel seiner Missionstätigkeit, der bisherigen und der geplanten. In den Versen 14-21 fasst Paulus die Rechtfertigung seines Briefes und seines Dienstes zusammen und beschließt diesen Abschnitt mit einem funktional begründenden Schriftzitat.

⁹⁵⁶ Das Demonstrativpronomen ἐκεῖνος kann im Blick auf die zeitliche Einordnung sowohl von der Vergangenheit (wenn keine genaue Zeitangabe gemacht werden kann) als auch von der Zukunft sprechen (vgl. Bauer 1988, 483). Um diese Spannweite auszublenden lässt Paulus diese – in seinem Kontext überflüssigen – Worte aus.

⁹⁵⁷ Lediglich eine Minderheit der Handschriften bezeugen eine weitere Lesart innerhalb der paulinischen Texttradition. Die wichtige Handschrift B, eine handvoll Minuskeln, die koptische Version und ein Zitat von Ambrosiaster stellen das Verb ὄψονται an den Anfang des Satzes. „The obvious reason for the change is to smooth out the awkward grammar that results from beginning the verse with a relative pronoun“ (Stanley 1992, 184).

c) Im Vergleich mit der zeitgenössischen Exegese kann nichts Fruchtbare speziell zu diesem Zitat ergänzt werden⁹⁵⁸.

⁹⁵⁸ Nach Wilk wird Jes 52:15 nur im Targum bearbeitet; „hier wird das Wort auf die Erscheinung des Messias vor den Nationen und Königen der Welt gedeutet“ (Wilk 1998, 176). Witherington erinnert daran, dass im Frühjudentum solche Texte nicht in einem exklusiv messianischen Verständnis gelesen wurden (Witherington 2004, 357).

Anhang: Tabelle: Die Textgrundlage der Zitate

REGISTER:

* = Komplettes Zitat wurde wörtlich aus der LXX zitiert

fett = Übereinstimmung mit Röm

hell hinterlegt

= die Abweichung der Wörter wird durch die Bestimmung in der Anmerkung verglichen bzw. die Anmerkung enthält grammatische oder analytische Angaben des Wortes

kursiv = Umstellung in der Anordnung des Textes

[] = kommt nicht im Röm vor

() = kommt nur im Röm vor, nicht in der Vorlage

dunkel hinterlegt

= in Mischzitaten um das eingebettete Zitatteil der entsprechenden Vorlage zuzuordnen

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|---------|---|--|---|---|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| 1:17 | ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται | Hab 2:4 | ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς [μου] ζήσεται | נַפְשִׁי הַנְּהַ עֲפֵלָה לֹא-יִשְׂרָה יְהוָה: בּוֹ וְצַדִּיק בְּאִמּוֹנָתוֹ | LXX: Personalpronomen in der 2. P. Sgl. „mein“. MT: Personalpronomen in der 3. P. Sgl. „sein“. → Auslassung von „μου“ – vgl. <i>b. Mak.</i> 23b-24a. Röm 1:17 zitiert aus Hab 2:4b. |
| 2:24 | τὸ γὰρ ὄνομα (τοῦ θεοῦ) δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν | Jes 52:5 | καὶ νῦν τί ᾧδὲ ἔστε τάδε λέγει κύριος ὅτι ἐλήμφθη ὁ λαός μου δωρεάν θαυμάζετε καὶ ὀλολύζετε τάδε λέγει κύριος δι' ὑμᾶς [διὰ παντός] ¹ τὸ ὄνομά [μου]² βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν | Im MT finden sich δι' ὑμᾶς und ἐν τοῖς ἔθνεσιν nicht. | τὸ ὄνομα wird von Paulus vorangestellt. [] ² von Paulus durch () verdeutlicht. [] ¹ wird ersatzlos gestrichen. → Die Voranstellung als Mittel der Akzentuierung und die Abänderung des Wortlautes sind ohne Auswirkung auf den Sinn. Röm 2:24 zitiert aus Jes 52:5c. |
| 3:4 | ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε | Ps 50:6 (LXX) | σοὶ μόνῳ ἥμαρτον καὶ τὸ ποιηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσης ἐν τῷ κρίνεσθαί σε | | νικήσης: 2. P. Sgl. Aorist (= punktueller Aspekt) Konj. aktiv; νικήσεις: 2. P. Sgl. Futur (kein Aspekt nur Zeitfolge) Ind. aktiv v. νικάω. → Unterscheidung in Tempus und Modus. Röm 3:4 zitiert aus Ps 50:6c, d. |
| 3:10-18 | 10 ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος (οὐδὲ εἷς) | Pred 7:20 [bzw. Hiob 14:4 lt. Barth] + Ps 13:1 (LXX) | Pred 7:20 ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῆ ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται [Hiob 14,4 τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ρύπου ἀλλ' οὐθείς] Ps 13:1 εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυιδ εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεός διέφθειραν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἐπιτηδεύμασιν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα [οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός] | | οὐδὲ εἷς = οὐδεῖς als zusammengesetzte Negation; οὐθείς siehe οὐδεῖς (Bauer 1988, 1199). οὐδὲ εἷς gibt in umgewandelter Form das οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός (Ps 13:1) wieder. → Diese einfache, rhetorische Umgestaltung verhindert eine rein mechanische Wiederholung des οὐκ ἔστιν. Röm 3:10 zitiert als Kombination aus Pred 7:20a und Ps 13:1c. |
| | 11 (οὐκ ἔστιν) (ὁ) | Ps 13:2 | Ps 13:2 κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ | | εἰ „kann auch vor einem Nebensatz stehen, der von einem Ausdruck des Handelns abhängig ist, bei dem |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|------|--|------------------------------------|---|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | συνίων, (οὐκ ἔστιν) (ὁ) ἐκζητῶν τὸν θεόν. | | τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων [ἦ] ἐκζητῶν τὸν θεόν | | <p>zusätzlich das Bedeutungselement des Versuchens 'mitschwingt' (Hoffmann und Siebenthai 1990, § 273f). → Ps 13:2 enthält die Form des „versuchten Handelns“, Röm 3:11 dagegen die negative Formulierung des aus dem Psalter aufgegriffenen. Die Abänderungen in Röm 3:11 sind durch die Auslassung von Ps 13:2a bedingt. Durch das οὐκ ἔστιν erhält das Zitat eine erhebliche Qualität. Röm 3:11 zitiert aus Ps 13:2b.</p> <p>→ Hier wurde lediglich der Artikel in Anlehnung an Röm 3:11 ergänzt. Röm 3:12 zitiert aus Ps 13:3a.</p> <p>Vgl. die Anmerkung am Ende dieses Abschnittes.</p> <p>Anstatt der Schriftstelle Ps 13:1-3 für Röm 3:10-12 kann genauso auch Ps 52:2-4 ambivalent angeführt werden. Einzige Ausnahme ist das ἀγαθόν in Ps 52:4, welches speziell das sittlich Gute ausdrückt, im Vergleich zum charakteristisch menschlichen Verhalten des χρηστότητα.</p> |
| | 12 πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν (ὁ) ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός. | Ps 13:3 | <p>Ps 13:3 πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός</p> <p>τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν ἰδὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν</p> <p>[Ps 52:2-4 ²εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεός διεφθάρησαν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἀνομίαις οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθόν ³ ὁ θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν ⁴ πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν [ἀγαθόν] οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός]</p> | | |
| | 13a τάφος ἀνεωγμένος ὁ | Ps 5:10* | Ps 5:10 ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἀλήθεια ἢ καρδία αὐτῶν ματαία τάφος | | |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|------|---|---|---|--|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | <p>λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιούσαν,</p> <p>13b ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν·</p> <p>14 (ὦν) τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει,</p> <p>15 (ὄξεις) οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,</p> <p>17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.</p> | <p>Ps 139:4*</p> <p>Ps 9:28 (LXX; MT: 10 :7)</p> <p>Jes 59:7 + Spr 1:16</p> <p>Jes 59:8</p> | <p>ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιούσαν</p> <p>Ps 139:4 ἠκόνησαν γλώσσαν αὐτῶν ὡσεὶ ὄφρα ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν διάψαλμα</p> <p>Ps 9:28 οὐ ἀρᾶς τὸ στόμα [αὐτοῦ] γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου ὑπὸ τὴν γλῶσσαν αὐτοῦ κόπος καὶ πόνος</p> <p>Jes 59:7 οἱ [δε] πόδες αὐτῶν [ἐπὶ ποιηρίαν τρέχουσιν ταχινοὶ] ἐκχέαι αἷμα [καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων] σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν</p> <p>Spr 1:16 οἱ [γὰρ] πόδες αὐτῶν [εἰς κακίαν τρέχουσιν καὶ ταχινοὶ τοῦ] ἐκχέαι αἷμα</p> <p>Jes 59:8 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἶδασιν καὶ οὐκ ἔστιν κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν αἱ γὰρ τρίβοι αὐτῶν διεστραμμέναι ἄς διοδεύουσιν καὶ οὐκ οἶδασιν εἰρήνην</p> | <p>Ps 10:7 אֵלֶּה פִּידָהּ מִלֵּא וּמִרְמוֹת תַּחַת לְשׁוֹנָהּ עֵמֶל וְאָוֶן:</p> <p>Jes 59:8 לֹא שָׁלוֹם בְּרַגְלֵי וְרַגְלֵי</p> | <p>Anstelle von αὐτοῦ (vgl. hierzu auch den MT) setzt Paulus das Relativpronomen ὦν an den Anfang. πικρίας = Bitterkeit; ΜΡΜΟΤ = Trug, Verrat → Die Umstellung in der Textanordnung ist durch die Anpassung in den neuen Kontext bedingt.</p> <p>Das Adjektiv ὄξεις findet sich nur bei Paulus. → ὄξεις als Ersatz für die Auslassung.</p> <p>Für Röm 3:15 vgl. Jes 59:7a, b und Spr 1 :16. Röm 3:16 stimmt wörtlich mit Jes 59:7d* überein.</p> <p>ἔγνωσαν: 3. P. Pl., Aorist, Ind., aktiv v. γινώσκω. οἶδασιν: 3. P. Pl., Perfekt Ind. aktiv v. οἶδα. וְרַגְלֵי: 3. P. Pl., communis, Perfekt, Qal. → Wo der Prozess des Erkennens abgeschlossen und das Ergebnis zur festen Basis des weiteren Denkens und Handelns geworden ist, erscheinen γινώσκω und οἶδα parallel nebeneinander. In der LXX tritt meist γινώσκω für das hebr. עָדָה ein (Schmitz</p> |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|--------|---|------------------------------------|--|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | 18 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (αὐτῶν). | Ps 35:2 (LXX) | Ps 35:2 φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἀμαρτάνειν ἐν ἑαυτῷ οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν [αὐτοῦ] | | 1997, 1:353). → Unterschied im Numerus aufgrund kontextlicher Einbindung. Die LXX-Vorlage aus Ps 13:3b stimmt wörtlich mit Röm 3:13-18 überein. Es erscheint durchaus plausibel, dass Paulus eine solche Textform vorliegen hatte, aus der er diesen Abschnitt zitierte. Dies würde die Abweichungen im Wortlaut in Röm 3:14-18 erklären. Röm 3:13-18 zitiert aus Ps 13:3b*. |
| 4:3 | ἐπίστευσεν (δὲ) Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. | Gen 15:6 | καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην | | → Außer der Konjunktion und der veränderten Namensschreibung von Abraham stimmen beide Verse völlig überein. Röm 4:3 zitiert aus Gen 15:6. |
| 4:7, 8 | 7 μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. 8 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσθαι κύριος ἁμαρτίαν. | Ps 31:1, 2 (LXX)* | Ps 31:1 τῷ Δαυιδ συνέσεως μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι Ps 31:2 μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσθαι κύριος ἁμαρτίαν οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος | | → wörtlich! Röm 4:7 zitiert aus Ps 31:1b. → wörtlich! Röm 4:8 zitiert aus Ps 31: 2a. |
| 4:17 | πατέρα πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε | Gen 17:5 (LXX)* | καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἀβραμ ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Ἀβρααμ ὅτι πατέρα πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε | | → wörtlich! Röm 4:17 zitiert aus Gen 17:5c. |
| 4:18 | οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου | Gen 15:5 (LXX)* | ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς καὶ εἶπεν οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου | | → wörtlich! Röm 4:18 zitiert aus Gen 15:5d. |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-------------|---|--|---|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| 4:22, 23 | 22 διὸ [καί] ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 23 ἐλογίσθη αὐτῷ | jeweils Gen 15:6* | Gen 15:6 καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην Gen 15:6 καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην | | → Gen 15:6b kommt sowohl wörtlich in Röm 4:22 als auch 4:23 (in Kurzform, aber explizit eingeleitet) vor! Röm 4:22, 23 zitiert aus Gen 15:6b. |
| 7:7 | οὐκ ἐπιθυμήσεις | Dtn 5:21* (LXX) + [vgl. Ex 20:17] | Dtn 5:21 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν [Ex 20:17 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν] | | → Verkürzung entspricht der hellenistisch-jüdischen Auslegungstradition. Röm 7:7 zitiert aus Dtn 5:21a. |
| 8:36 | (ἐνεκεν) σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. | Ps 43:23 (LXX) | ὅτι [ἐνεκα] σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς | | → beide Präpositionen sagen das Gleiche aus. Die Verwendung von ἐνεκεν wird durch eine wichtige LXX-Tradition unterstützt. Röm 8:36 zitiert aus Ps 43:23. |
| 9:7 | ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα. | Gen 21:12 (LXX)* | εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβρααμ μὴ σκληρὸν ἔστω τὸ ῥῆμα ἐναντίον σου περὶ τοῦ παιδίου καὶ περὶ τῆς παιδίσκης πάντα ὅσα ἐὰν εἴπῃ σοι Σαρρα ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῆς ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα | | → wörtlich! Röm 9:7 zitiert aus Gen 21:12c. |
| 9:9 | κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον | Gen 18:10, 14 | Gen 18:10 εἶπεν δὲ ἐπαναστρέφων ἦξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας καὶ ἔξει υἱὸν Σαρρα ἡ γυνὴ σου Σαρρα δὲ ἤκουσεν πρὸς τῇ θύρᾳ τῆς σκηνῆς οὕσα ὀπισθεν αὐτοῦ | | ἐλεύσομαι: 1. P. Sgl. Futur Ind. aktiv v. ἔρχομαι. ἀναστρέψω: 1. P. Sgl. Futur Ind. aktiv v. ἀναστρέφω. → Die Kombination von Gen 18:10b und Gen 18:14b, c zu einem einzigen Zitat erklärt die |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|------|--|------------------------------------|--|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῆ Σάρρα υἱός | | Gen 18:14 μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα [εἰς] τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω [πρὸς σὲ εἰς ὥρας] καὶ ἔσται τῆ Σαρρα υἱός | | Veränderung der Präpositionen. Die Verwendung von ἐλεύσομαι entspringt ebenso wie die Auslassung des zeitlichen Hinweises der exegetischen Beschäftigung des Apostels. Röm 9:9 zitiert aus Gen 18:10b. und Gen. 18:14b, c. |
| 9:12 | ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι | Gen 25:23 (LXX)* | 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 | | → wörtlich! Röm 9:12 zitiert aus Gen 25:23d. |
| 9:13 | τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα | Mal 1:2, 3 (LXX) | Mal 1:2 ἠγάπησα ὑμᾶς λέγει κύριος καὶ εἶπατε ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἡσαῦ τοῦ Ἰακωβ λέγει κύριος καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακωβ Mal 1:3 τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα ἐρήμου | | → Umstellung der Wortfolge aus rhetorischen Gründen. Röm 9:13 zitiert aus Mal 1:2d, 3a. |
| 9:15 | ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω. | Ex 33:19 (LXX)* | καὶ εἶπεν ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῆ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου κύριος ἐναντίον σου καὶ ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω | | → wörtlich! Röm 9:15 zitiert aus Ex 33:19b. |
| 9:17 | (εἰς αὐτὸ) τοῦτο ἐξήγειρά (σε ὅπως) ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν (δύναμίν) μου καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ | Ex 9:16 | καὶ [ἐνεκεν] τοῦτου διετηρήθης [ἵνα] ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν [ἰσχύν] μου καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ | | ἐξήγειρα: 1. P. Sgl. Aorist Ind. aktiv v. ἐξεγείρω = erwecken. διετηρήθης: 2. P. Sgl. Aorist. Ind. passiv v. διατηρέω = bewahren. → Austausch von ἐνεκεν als Annäherung an den pln. Sprachgebrauch. ἐξήγειρα kann als eine Verwendung einer möglichen, rezensierten Vorlage angesehen werden. Die Aktiv-Form bedingt das Personalpronomen, wohingegen ὅπως als Verbesserung des Parallelismus von Paulus selbst eingestuft werden kann. Ist Röm 9:17a beinahe nicht als Zitat von Ex |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|----------|--|------------------------------------|--|---|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | | | | | 9:16a zu erkennen, so stimmt Röm 9:17b dagegen fast wörtlich mit der Vorlage überein. Lediglich <i>ισχύον</i> wird aufgrund einer sprachlichen Umgestaltung ersetzt. Röm 9:17 zitiert aus Ex 9:16. |
| 9:25, 26 | 25 (καλέσω τὸν) οὐ (λαόν) μου (λαόν) μου καὶ (τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·) 26 καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζώντος. | Hos 2:25 Hos 2:1 (LXX)* | Hos 2:25 [καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην καὶ] [ἐρῶ τῷ] Οὐ [λαῶ] μου [λαός] μου [εἰ σύ] καὶ [αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἰ σύ] Hos 2:1 καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζώντος | וְהָיָה בְּמִקְוֵה לְאֲשֶׁר־אָמַרְתָּ לָהֶם אֲמַר לָהֶם בְּנֵי אֱלֹהִים: | → Die umgekehrt angeordnete Reihenfolge der Vershälften dient der passenden Einführung in das Zitat. Der Austausch von <i>ἐρῶ</i> durch <i>καλέσω</i> geht ebenso wie die Voranstellung des neuen Leitbegriffes mit ziemlicher Sicherheit auf Paulus zurück. Durch die Voranstellung bedingt und dieser untergeordnet, folgt ein doppelter Akkusativ von <i>λαόν</i> und die Auslassung von <i>εἰ σύ</i> . Die Verwendung von <i>ἠγαπημένην</i> anstelle von <i>ἠλεημένην</i> entspricht mit großer Wahrscheinlichkeit der pln. Vorlage. Die Motivation für die Auslassung von <i>ἀγαπήσω</i> in einer von Paulus verwendeten revidierten LXX-Textform und die Hinzufügung des doppelten Akkusativs in der zweiten Vershälfte sind durch die Voranstellung von <i>καλέσω</i> bedingt. Röm 9:26 findet sich in dieser Form wörtlich in Hos 2:1 wieder. Im Vergleich zum MT stellt <i>ἐκεῖ</i> eine Zufügung dar. Röm 9:25 zitiert aus Hos 2:1b und Hos 2:25b. Röm 9:26 zitiert aus Hos 2:1b. |
| 9:27, 28 | 27 ἐὰν ἢ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ (ὑπό)λειμμα σωθήσεται· | Jes 10:22, 23 + Hos 2:1 (LXX) | Jes 10:22 καὶ ἐὰν [γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ] ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ [κατά]λειμμα [αὐτῶν] σωθήσεται | | ἦ: Konjunktiv durch <i>ἐὰν</i> bedingt. → 1. Die Abänderung des ersten Zitateiles zur Verwebung der gesamten Zitatkette durch Hos 2:1a. Dazu gehört auch die Verwendung von <i>εἶναι</i> aus der Hosea-Stelle, die im Kontext von Röm 9 entsprechend angepasst wurde. 2. Die Verwendung |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|------|---|------------------------------------|--|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | 28 λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει (κύριος) (ἐπὶ τῆς γῆς) | | λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων [ἐν δικαιοσύνη Jes 10:23 ὅτι λόγον συντετμημένον] ποιήσει [ὁ θεός] [ἐν τῇ οἰκουμένη ὅλῃ] Hos 2:1 καὶ [ἦν] ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραηλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὐ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος | | von ὑπόλεμμα, die Auslassung von αὐτῶν, die mögliche Haplographie in Jes 10:22f., sowie die Verwendung von κύριος weisen auf eine mögliche Übernahme einer Vorlage hin. 3. Durch den Austausch im letzten Teil nähert sich das Zitat dem HT an. Röm 9:27 als Mischzitat bestehend aus Hos 2:1a und Jes 10:22a. Röm 9:28 zitiert aus Jes 10:22b, 23. |
| 9:29 | εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὠμοιώθημεν. | Jes 1:9 (LXX)* | καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὠμοιώθημεν | | → wörtlich! Röm 9:29 zitiert aus Jes 1:9. |
| 9:33 | ἰδοὺ (τίθημι ἐν) Σιῶν λίθον προσκόμματος (καὶ) πέτραν (σκανδάλου), ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνηθήσεται | Jes 28:16 + Jes 8:14 | Jes 28:16 διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ [ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια] Σιῶν λίθον [πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ] ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ [μὴ] κατασχυνηθήσεται Jes 8:14 καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποισθῶς ἦς ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματος συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας [πτώματι] ὁ δὲ οἶκος Ἰακωβ ἐν παγίδι καὶ ἐν κοιλιάσματι ἐγκαθήμενοι ἐν Ἱερουσαλὴμ | | → Die Annahme eines Florilegiums im ersten Zitatteil von Jes 28:16 ergibt sich aus dem identischen Wortlaut von Röm 9:33 und 1 Petr 2:6. Der Einschub aus Jes 8:14, der aufgrund eines analogen Wortes erfolgt ist, enthält eine gewisse Anlehnung an den HT; vgl. hierzu auch Ἄ, Σ und Θ. Er kann als ein rezensierter Text jüdischer Herkunft gelten. Dabei bleibt die Frage, ob σκανδάλου vorpaulinisch ist oder nicht zumindest offen. Das Ende von Jes 28:16 enthält zum einen die Beibehaltung des ἐπ' αὐτῷ entgegen dem HT und κατασχυνηθήσεται anstelle von κατασχυνηθῆ. Die Abänderung in diesem zweiten Teil von Jes 28:16 im Vergleich mit der LXX-Textform könnte aufgrund der Einfügung von Jes 8:14 bedingt sein. Röm 9 :33a zitiert aus Jes 28:16a und Teilen von |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|--------|--|---|--|-----|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | | | | | Jes 8:14. Röm 9:33b zitiert aus Jes 28:16b. |
| 10:5 | (ὁ) ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. | Lev 18:5 | καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά [ἄ] ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν | | → Das Relativpronomen wird von Paulus durch den Artikel ersetzt; bedingt durch den neuen Kontext. Die Umstellung der Wortfolge kann als Anpassung an den HT gesehen werden. Der Vergleich mit Gal 3:12 lässt die Vermutung laut werden, dass Paulus eine entsprechende Textform vorliegen hatte. Röm 10:5 zitiert aus Lev 18:5b. |
| 10:6-8 | <p>Im Folgenden wird der komplette Vers (nicht nur der Teil des Zitates) genannt! Das Zitat ist in diesem Fall fett.</p> <p>6 ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·</p> <p>7 ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.</p> | [Dtn 8:17]; Dtn 9:4*; 30:12+14 + [Ps 106:26 (LXX)] | <p>[Dtn 8:17 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἡ ἰσχύς μου καὶ τὸ κράτος τῆς χειρός μου ἐποίησέν μοι τὴν δύναμιν τὴν μεγάλην ταύτην]</p> <p>Dtn 9:4 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἐν τῷ ἐξαναλώσαι κύριον τὸν θεὸν σου τὰ ἔθνη ταῦτα ἀπὸ προσώπου σου λέγων διὰ τὰς δικαιοσύνας μου εἰσήγαγέν με κύριος κληρονομήσαι τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ταύτην ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσέβειαν τῶν ἐθνῶν τούτων κύριος ἐξολοθρεύσει αὐτοὺς πρὸ προσώπου σου</p> <p>Dtn 30:12-14 ¹² οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων τίς ἀναβήσεται [ἡμῖν] εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτὴν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν ¹³ οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν</p> <p>[Ps 106:26 ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἀβύσσων ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἐν κακοῖς ἐτήκετο]</p> | | <p>→ Der selektive Gebrauch von Dtn 30:11-14 ergibt drei einzelne Zitatausschnitte:</p> <p>10:6 Dtn 9:4 ist wörtlich in Röm 10:6 zitiert. In Verbindung mit Dtn 30:12b ergibt sich für diesen Ausschnitt eine Zitatkombination. Für Dtn 30:12b fällt die Auslassung von ἡμῖν auf. Röm 10:6 zitiert aus Dtn 9:4a und Dtn 30:12b.</p> <p>10:7 Dtn 30:13b wird durch die Aufnahme und Weiterführung jüdischer Auslegungstraditionen ersetzt in Übereinstimmung mit der personalen Interpretation des Targum-Textes und an Röm 10:6 angelehnt. Im Vergleich zu Ps 106:26 fällt lediglich der übereinstimmende Grundstamm der Wörter auf (in diesem Beispiel rot markiert). Röm 10:7 zitiert in Anlehnung an Vers 6 und in Übereinstimmung mit der jüdischen Auslegungstradition von Dtn 30:13b.</p> |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-----------|--|------------------------------------|---|-----|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | 8 ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστὶν ἐν τῷ στόματι σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἐστὶν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν | | Dtn 30:14 ἔστιν σου ἐγγύς τὸ ῥῆμα [σφόδρα] ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν | | 10:8 → Die Voranstellung von τὸ ῥῆμα als betonende Anspielung auf die personalisierte, christologische Deutung spricht für Paulus. Die Auslassung von σφόδρα muss dagegen offen gelassen werden. Röm 10:8 zitiert aus Dtn 30:14a, b. |
| 10: 11 | ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται | Jes 28:16 | διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελεῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ [μὴ] κατασχυνθῆ | | → Zur Vorlagenrekonstruktion siehe Röm 9:33. Einzig nennenswerte Unterschied ist die Ergänzung von πᾶς vor dem eigentlichen Zitatbeginn. Diese Hinzufügung ist inhaltlich durch den neuen Kontext bedingt. Außerdem fällt an dieser Stelle die Auslassung des einleitenden καὶ auf, das in Röm 9:33 noch mitzitiert wurde. Röm 10:11 zitiert aus Jes 28:16c. |
| 10: 13 | πᾶς (γὰρ) ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται | Joel 3:5 (LXX)* | καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἐν Ιερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὓς κύριος προσκέκληται | | → wörtlich! Die Begründungspartikel γὰρ übernimmt die Funktion der Zitateinleitung. Röm 10:13 zitiert aus Joel 3:5a. |
| 10: 15 | ὡς (ῥαῖοι οἱ) πόδες (τῶν) εὐαγγελιζομέν(ων) (τὰ) ἀγαθὰ. | Jes 52:7 + [Nah 2:1] | Jes 52:7 ὡς [ῥα] [ἐπὶ τῶν ὀρέων] [ὡς] πόδες [εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης] [ὡς] εὐαγγελιζόμε[ος] ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός [Nah 2:1] ἰδοὺ ἐπὶ τὰ ὄρη οἱ πόδες εὐαγγελιζομέν[ου] καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνην ἐόρταζε Ἰουδα τὰς ἐορτάς σου ἀπόδος τὰς εὐχάς σου διότι οὐ μὴ προσθήσωσιν ἔτι τοῦ διελεῖν διὰ σοῦ εἰς παλαίωσιν συντετέλεσται ἐξήρται] | | → Die Verwendung von ῥαῖοι anstelle von ῥα hängt eng mit der Streichung des 2. und 3. ὡς zusammen. Auf der Grundlage einer revidierten LXX-Textvorlage in Anlehnung an den HT kann diesbezüglich von einer Fortsetzung der syntaktischen Anpassung gesprochen werden. Die Auslassung von ἐπὶ τῶν ὀρέων ist kontextuell bedingt. Die Hinzufügung der Artikel οἱ und τῶν sind als legitime Wiedergabe des HT durchaus denkbar (vgl. Nah 2:1a) und die Auslassung von εὐαγγελιζομένου |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-----------|--|------------------------------------|---|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | | | | | ἀκοὴν εἰρήνης kann als vorpaulinische Haplographie bewertet werden. Die Verwendung von εὐαγγελιζόμενων kann je nach Vorlage ein oder zwei Schritte beinhalten. War der Genitiv-Kasus bereits in einigen LXX-Textversionen enthalten, findet der Numerus keine textliche Unterstützung und scheint kontextuell bedingt. Die Hinzufügung von τὰ muss offen bleiben. Röm 10:15 zitiert aus Jes 52:7a, b. |
| 10: 16 | κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν | Jes 53:1 (LXX)* | κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη | | → wörtlich! Röm 10:16 zitiert aus Jes 53:1a. |
| 10: 18 | εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν | Ps 18:5 (LXX)* | εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ | | → wörtlich! Röm 10:18 zitiert aus Ps 18:5a, b. |
| 10: 19 | ἐγὼ παραζηλώσω (ὕμᾱς) ἐπ' οὐκ ἔθνη, ἐπ' ἔθνη ἀσυνέτω παροργιῶ (ὕμᾱς) | Dtn 32:21 (LXX) | αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶ παρωργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν [κἀ]γὼ παραζηλώσω [αὐτοῦς] ἐπ' οὐκ ἔθνη ἐπ' ἔθνη ἀσυνέτω παροργιῶ [αὐτοῦς] | | → Die Verwendung von ὑμᾶς anstelle von αὐτοῦς verstärkt unter speziell rhetorischem Aspekt das Angesprochenensein der Hörer. Röm 10:19 zitiert aus Dtn 32:21c, d. |
| 10: 20 | εὐρέθην (ἐν) τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν | Jes 65:1 (LXX) | ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν εἶπα ἰδοὺ εἶμι τῷ ἔθνη οἱ οὐκ ἔκαλεσάν μου τὸ ὄνομα | | → Die Umstellung der Wortfolge kann als rein stilistische Änderung in Anlehnung an die proto-lukianische Textfassung gesehen werden. Die Herkunft des ἐν muss offen bleiben. Röm 10:20 zitiert aus Jes 65:1a, b. |
| 10: 21 | ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα | Jes 65:2 (LXX) | ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν | | → Die Voranstellung von ὅλην τὴν ἡμέραν dient der Hervorhebung dieses Abschnittes und betont die Unablässigkeit von Gottes Bemühungen. Röm 10:21 zitiert aus Jes 65:2a. |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|------|---|------------------------------------|--|-----|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| 11:3 | (κύριε), τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, τὰ θουσιαστήριά σου κατέσκαψαν, καὶ ἐγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσι(ν) τὴν ψυχὴν μου. | 1 Kön 19:10. | 1 Kön 19:10 καὶ εἶπεν Ἡλίου ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ θουσιαστήριά σου κατέσκαψαν [καὶ] <i>τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν</i> [ἐν ῥομφαίᾳ] καὶ ὑπολέλειμμαί ἐγὼ μονώτατος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου [λαβεῖν αὐτήν] | | ὑπελείφθην: 1. P. Sgl. Aorist Ind. aktiv. ὑπολέλειμμαί: 1. P. Sgl. Perfekt Ind. aktiv. μονώτατος Superlativ von μόνος. → Der Zitatbeginn ist nicht ganz klar. Die Umstellung der Wortfolge schließt die Auslassung von καὶ und ἐν ῥομφαίᾳ als Ganzes mit ein. Die Herkunft der Auslassung λαβεῖν αὐτήν muss offen bleiben. Das ζητοῦσιν weist auf eine andere Vorlage hin, was letztlich auch durch καὶ ἐγὼ ὑπελείφθην μόνος bestätigt wird. Die Wortverbindung, der Adjektiv-Gebrauch und die Veränderung der Verbform stellen eine sprachliche Verbesserung der LXX in Anlehnung an den HT. Röm 11:3 zitiert aus 1 Kön 19:10b, c. |
| 11:4 | κατέλιπον (ἐμαυτῷ) ἑπτακισχιλίους ἄνδρ(ας), (οἵτινες) οὐκ ἔκαμψαν γόνυ (τῆ) Βάαλ | 1 Kön 19:18 | καὶ καταλείψεις [ἐν Ἰσραὴλ] ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρ[ῶν] [πάντα γόνατα ἅ] οὐκ ὠκλασαν γόνυ [τῷ] Βααλ καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ | | κατέλιπον: 1. P. Sgl. Aorist Ind. aktiv. καταλείψεις: 2. P. Sgl. Futur Ind. aktiv. ἑπτακισχιλίους: Adj. von χίλιοι. ἑπτὰ χιλιάδας: Adj. von χιλιάς. ἔκαμψαν: v. κάμπτω. ὠκλασαν: v. ὀκλάζω. → Die Abänderung des Verbs und die Hinzufügung von ἐμαυτῷ hängen sicherlich zusammen und sind wohl Paulus zuzuschreiben. Die Auslassung von ἐν Ἰσραὴλ muss kontextuell bedingt eingestuft werden. Die Verwendung von ἑπτακισχιλίους ἄνδρας und die Verkürzung auf οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν bei Paulus müssen offen bleiben. Die Verkürzung schließt die Eliminierung von πάντα γόνατα, die Umwandlung des Relativpronomens und den Gebrauch von ἔκαμψαν anstelle von ὠκλασαν mit ein. Der feminine Artikel vor Βάαλ entspringt der jüdischen Praxis und wird von |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-----------|--|---------------------------------------|---|-----|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | | | | | Manuskripten der LXX bezeugt. Röm 11:4 zitiert aus 1 Kön 19:18a, b. |
| 11:8 | ἔδωκεν (αὐτοῖς) ὁ θεὸς πνεῦμα κατανώξεως, ὀφθαλμοὺς (τοῦ μή) βλέπειν καὶ ὦτα (τοῦ μή) ἀκούειν, ἕως τῆς (σήμερον) ἡμέρας. | Dtn 29:3 + Jes 29:10 | Dtn 29:3 καὶ [οὐκ] ἔδωκεν [κύριος] ὁ θεὸς [ὑμῖν] [καρδίαν εἰδέναι] [καὶ] ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας [ταύτης] Jes 29:10 ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεῦμα[τι] κατανώξεως καὶ καμῦσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν οἱ ὄρωντες τὰ κρυπτά | | → Die Umwandlung der verneinenden Form verstärkt die Verstockungsaussage des Textes. Die Voranstellung und Änderung des Personalpronomens ist sicherlich kontextuell und aufgrund der Einbindung von Jes 29:10 zu erklären. Die Doppelung κύριος ὁ θεὸς wird verkürzt. Durch die Einbindung von πνεῦμα κατανώξεως ist die Auslassung des zweiten καὶ und die Erweiterung der negierten Einzelaussagen von βλέπειν und ἀκούειν zu verstehen (vgl. hierzu auch Röm 11:10). Das zusätzliche Adverb anstelle des Demonstrativpronomens unterstreicht die Aktualität der Aussage. Röm 11:8 zitiert aus Dtn 29:3 und Jes 29:19a. |
| 11:9, 10 | 9 γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα (καὶ εἰς θήραν) καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδο(μα) (αὐτοῖς) 10 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μή βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον. | Ps 68:23 (LXX) Ps 68:24 (LXX)* | Ps 68:23 γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν [ἐνώπιον αὐτῶν] εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδο[σιν] καὶ εἰς σκάνδαλον Ps 68:24 σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μή βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον | | → Die Auslassung von ἐνώπιον αὐτῶν kann als Versuch des Betonungswechsels interpretiert werden. Die Hinzufügung von αὐτοῖς ist sicherlich durch Vers 8 beeinflusst worden und die Ergänzung von καὶ εἰς θήραν dient als intensivierender Effekt. Die Voranstellung von καὶ εἰς σκάνδαλον dient der Hervorhebung und die Abänderung von ἀνταπόδοσιν in ἀνταπόδομα könnte als stilistische Verbesserung gesehen werden. Da Röm 11:10 wörtlich aus Ps 68:24 zitiert wurde bleiben für Vers 9 leider sämtliche Abweichungen offen. Röm 11:9f. zitiert aus Ps 68:23f. |
| 11:26, 27 | 26 ἤξει (ἐκ) Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας | Jes 59:20 | Jes 59:20 καὶ ἤξει [ἐνεκεν] Σιών ὁ ῥυόμενος [καὶ] ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ Jes 59:21 καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ | | → Der Austausch der Präpositionen erfolgte mit ziemlicher Sicherheit aufgrund einer Vorlage. Die Auslassung des zweiten καὶ wird durch die Zitat- |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|----------|---|--|--|---|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | <p>ἀπὸ Ἰακώβ. 27a καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,</p> <p>27b ὅταν ἀφέλωμαι (τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν).</p> | <p>+ Jes 59:21a*</p> <p>+ Jes 27:9</p> | <p>διαθήκη εἶπεν κύριος τὸ πνεῦμα τὸ ἐμὸν ὃ ἐστὶν ἐπὶ σοί καὶ τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου οὐ μὴ ἐκλίπη ἐκ τοῦ στόματός σου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ σπέρματός σου εἶπεν γὰρ κύριος ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα</p> <p>Jes 27:9 διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ ὅταν ἀφέλωμαι [αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν] ὅταν θῶσιν πάντας τοὺς λίθους τῶν βωμῶν κατακεκομμένους ὡς κονίαν λεπτήν καὶ οὐ μὴ μείνη τὰ δένδρα αὐτῶν καὶ τὰ εἶδωλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα ὡσπερ δρυμὸς μακράν</p> | | <p>kombination bedingt. Vers 27a wird wörtlich aus Jes 59:21a zitiert. Für den zitierten Abschnitt aus Jes 27:9 muss eine Erklärung der Pluralform von ἀμαρτία zunächst offen bleiben. Die Pluralform des Personalpronomens scheint dagegen kontextuell bedingt zu sein. Die Verschiebung des Pronomens findet Unterstützung durch einige LXX-Handschriften. Röm 11:26f. zitiert aus Jes 59:20, 21 und Jes 27:9b.</p> |
| 11:34,35 | <p>34 τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; (ἦ) τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;</p> <p>35 ἦ τίς (προέδωκεν) (αὐτῷ), καὶ (ἀνταποδοθήσεται) (αὐτῷ)</p> | <p>Jes 40:13</p> <p>+ Hiob 41:3</p> | <p>τίς ἔγνω νοῦν κυρίου [καὶ] τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν</p> <p>ἦ τίς [ἀντιστήσεται] [μοι] καὶ [ὑπομενεῖ] εἰ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν ἐμὴ ἐστίν</p> | <p>מִי הָיָה עֵצָה לַיהוָה וְיִשְׂרָאֵל מִי יָדָע אֶת־דַּעַת יְהוָה</p> | <p>→ Die mögliche Voranstellung des αὐτοῦ im Jesaja-Teil dieser Zitatkombination wird durch Handschriften der LXX widerlegt. Der Ersatz von καὶ durch ἦ erfolgte aufgrund dieser Kombination. Für Hiob lag scheinbar eine hebraisierende und von der LXX begrenzte Revision vor. Folgende Abweichungen können hier genannt werden: προέδωκεν wurde in seinem Tempus dem HT angepasst, wobei die Wortwahl nicht als Korrektur anzusehen ist. ἀνταποδοθήσεται stellt eine begrenzte Rezension dar. Die beiden Personalpronomen sind kontextuell bedingt und deshalb Paulus zuzuschreiben. Röm 11:34f. zitiert aus Jes 40:13a, b und Hiob 41:3a.</p> |
| 12:19 | <p>(ἐμοὶ) ἐκδίκησις, (ἐγὼ) ἀνταποδώσω</p> | <p>Dtn 32:35</p> | <p>ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω ἐν καιρῷ ὅταν σφαλῇ ὁ ποὺς αὐτῶν ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα ἀπωλείας αὐτῶν καὶ πάρεστιν ἔτοιμα ὑμῖν</p> | <p>Der Anfang von Dtn 32:35: לִי נִקְמָה</p> | <p>ἐκδίκησις: Nominativ, Sgl.; ἐκδικήσεως: Genitiv, Sgl. → Zitat im ersten Teil dem MT und im zweiten Teil der LXX-Vorlage näher. Generell fällt die Nähe zu den Targum-Texten auf. Trotzdem muss die Herkunft des ἐγὼ im Römerbrief offen bleiben.</p> |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-------|--|---|---|-----|---|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | | | | | Röm 12:19 zitiert aus Dtn 32:35a. |
| 12:20 | ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, (ψώμιζε) αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ | Spr 25:21, 22 (LXX) | Spr 25:21 ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου [τρέφε] αὐτόν ἐὰν διψᾷ πότιζε αὐτόν Spr 25:22 τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθὰ | | → Paulus folgt mit ψώμιζε anstelle von τρέφε einer Minderheitstradition der LXX. ψώμιζε passt als Entsprechung besser zu πότιζε als τρέφε. Röm 12:20 zitiert aus Spr 25:21, 22a. |
| 13:9A | οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις | Dtn 5:17-21 (LXX)* + (vgl. Ex 20:13-17 [LXX]) | Dtn 5:17-21 ¹⁷ οὐ μοιχεύσεις ¹⁸ οὐ φονεύσεις ¹⁹ οὐ κλέψεις ²⁰ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ ²¹ οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν [Exodus 20:13-17 ¹³ οὐ μοιχεύσεις ¹⁴ οὐ κλέψεις ¹⁵ οὐ φονεύσεις ¹⁶ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ ¹⁷ οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν] | | → Die Auslassung von Vers 20 rechtfertigt Paulus durch die beschränkte Auswahl der Gebote im Anschluss an sein Zitat; die Verkürzung von Vers 21 scheint auf eine hellenistisch-jüdische Auslegungstradition zurückzugehen. Röm 13:9A zitiert aus Dtn 5:17-19, 21a (vgl. Exodus 20:13-15, 17a mit einer Umstellung). |
| 13:9B | ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν | Lev 19:18 * | καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐγὼ εἰμι κύριος | | → wörtlich! Röm 13:9B zitiert aus Lev 19:18b. |
| 14: | ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος | Jes | Jes 49:18 . . . ζῶ ἐγώ λέγει κύριος ὅτι . . . | | → Diese Zitatkombination geht sicherlich auf die |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-------|--|---|--|--|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| 11 | ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ. | 49:18; Jer 22:24; Hes 5:11;* etc. + Jes 45:23 (LXX) | oder Jer 22:24 ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος . . . oder Hes 5:11 . . . ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος . . . Jes 45:23 κατ' ἐμαυτοῦ ὁμνύω ἢ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ | | christusbezogene Hermeneutik von Paulus zurück. Als Aufmerksamkeitsgewinnung dient die Umstellung der Wörter in Jes 45:23 zu einem chiasmischen Parallelismus, der das paulinische Anliegen der Göttlichkeit Jesu noch deutlicher unterstützt. Röm 14:11 zitiert aus einer von seiner Herkunft nicht ganz sicheren Stelle (ev. Jes 49:18) und Jes 45:23c. |
| 15:3 | οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ | Ps 68:10 (LXX)* | ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με καὶ οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ | | → wörtlich! Röm 15:3 zitiert aus Ps 68:10b. |
| 15:9 | διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῷ. | Ps 17:50 (LXX) + [2 Sam 22:50] | Ps 17:50 διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν [κύριε] καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῷ [2 Sam 22:50] διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι [κύριε] ἐν [τοῖς] ἔθνεσιν καὶ [ἐν] τῷ ὀνόματί σου ψαλῷ | | → Die Auslassung von κύριε ist nicht eindeutig auf Paulus zurückzuführen und muss demnach offen bleiben. Röm 15:9 zitiert aus Ps 17:50. |
| 15:10 | εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ | Dtn 32:43* | εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει καὶ ἐκκαθαριεὶ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ | | → wörtlich! Röm 15:10 zitiert aus Dtn 32:43c (LXX); MT: Dtn 32:43a. |
| 15:11 | αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον (καὶ) ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ | Ps 116:1 (LXX) | αλληλοῦσα αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη ἐπαινεσατε αὐτόν πάντες οἱ λαοὶ | הַלְלוּ אֱלֹהֵי הַיְהוָה כָּל־גּוֹיִם לְבָרְכוּם יְהוָה כָּל־לָשׁוֹן | ἐπαινεσάτωσαν: 3. P. Pl. Aorist Imperativ aktiv. ἐπαινεσατε: 2. P. Pl. Aorist Imperativ aktiv. → 1. Die Auslassung von αλληλοῦσα erfolgte in Übereinstimmung zum MT. 2. Die Voranstellung von |

| TEXT | | Untersuchung bezüglich der VORLAGE | | | ANMERKUNG bezüglich der Abweichung(en) → |
|-------|--|------------------------------------|---|-----|--|
| Röm | NA ²⁷ nur Zitat! | AT | LXX | BHS | |
| | λαοί. | | | | πάντα τὰ ἔθνη gegen die parallele Satzstruktur bleibt offen. 3. Die Hinzufügung von καί muss bei der Frage nach der Vorlage ebenfalls offen bleiben. 4. Der Personenwechsel wird durch zahlreiche LXX-Manuskripte bezeugt, so dass die Möglichkeit besteht, Paulus habe auf eine Vorlage zurückgegriffen. Röm 15:11 zitiert aus Ps 116:1. |
| 15:12 | ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν | Jes 11:10 (LXX) | καὶ ἔσται [ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ] ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμὴ | | → Die Auslassung des christologisch als überflüssig erscheinenden Abschnittes könnte womöglich auch aus frühchristlicher Zeit stammen. Röm 15:12 zitiert aus Jes 11:10a-c. |
| 15:21 | οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἷς οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν | Jes 52:15 (LXX)* | οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται καὶ οἷς οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν | | → wörtlich! Röm 15:21 zitiert aus Jes 52:15c, d. |

Bibliographie

1. Quelleneditionen

- Aristoteles. **Rhetorik**. 1980. Übers. v. Franz G. Sieveke. München: Fink.
- . **Topik (Organon V)**. 1992. Hg. Eugen Rolfes u. Hans Günter Zekl. Übers. Eugen Rolfes. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Bengel, J. A. **Gnomon: Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen**. 1932. 2 Bde. 5. Aufl. Leipzig: Heinsius.
- Berger, K. 1981. **Das Buch der Jubiläen**. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 2: Unterweisung in erzählender Form. Hg. W. G. Kümmel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- [Brooke-McLean]. Brooke, A. E., N. McLean, u. H. S. J. Thackeray, Hg. 1906-1940. **The Old Testament in Greek**. Cambridge: University Press.
- Calvin, J. **Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos**. o. J. Übs. und Hg. K. Müller. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung. Bd. 12. Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins.
- Cicero, M. T. **An seine Freunde** (Einheitssachtitel: *ad familiares*). 2004. Übers. u. Hg. Helmut Kasten. Lat. u. dt. 6. Aufl. München: Artemis & Winkler.
- . **De inventione rhetorica**. o. J. Rhetorik oder von der rhetorischen Erfindungskunst. Übers. Wilhelm Binder. Stuttgart: Reclam.
- . **De oratore. Über den Redner**. 1981. Übers. u. Hg. Harald Merklin. Lat. u. dt. 2., durchges. u. bibl. erg. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- . **Orator**. 1975. Hg. Bernhard Kytzler. Lat. u. dt. München: Fink.
- . **Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren**. 1983. Übers. u. Hg. Hans Günter Zekl. Lat. u. dt. Hamburg: Meiner.
- Eusebius, C. **Der Jesajakommentar**. 1975. Hg. J. Ziegler. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Eusebius Werke 9. Berlin: Akademie-Verlag.
- [GNT⁴]. 1998. **The Greek New Testament**. Hg. K. Aland [u.a.]. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- [Holmes-Parsons]. Holmes, A. R., u. J. Parsons, Hg. 1798-1827. **Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus**. 5 Bde. Oxford: Clarendon Press.
- Josephus, F. **Antiquitates Judaicae**. 1989. Übers. Heinrich Clementz. 2 Bde. 8. Aufl. Wiesbaden: Fourier.

- . *Bellum Judaicum*. 1978. Übers. Heinrich Clementz. Wiesbaden: VMA.
- Klauck, H.-J. 1989. **4. Makkabäerbuch**. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. 3: Unterweisung in lehrhafter Form. Hg. H. Lichtenberger. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lohse, E., Hg. 1971. *Die Texte aus Qumran*. Hebräisch und Deutsch. 2. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Luther, M. *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. 1965. Übers. Eduard Ellwein. Martin Luther, Ausgewählte Werke. Ergänzungsreihe 2. Hg. H. H. Borchardt [u.a.]. 5. Auflage. München: Kaiser Verlag.
- [LXX^{Jes}]. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*. Academia Scientiarum Gottingensis. 14. Bd.: *Isaias*. 1939. Hg. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- [LXX^{Rahfs}]. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 1971. Hg. A. Rahfs. 9. Aufl. 1935. Nachdruck, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- [LXX^{XII}]. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*. Academia Scientiarum Gottingensis. 13. Bd.: *Duodecim prophetae*. 1943. Hg. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- [NA²⁷]. *Novum Testamentum Graece*. 2001. Hg. K. Aland [u.a.]. 27. rev. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Origenes. *Commentarii in epistulam ad Romanos*. 1990-1999. Übers. Theresia Heither Osb. Fontes Christiani 2. Zweisprachige Ausgabe. 6 Bde. Freiburg [u.a.]: Herder.
- . *Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*. 1997. Hg. C. P. H. Bammel. Vetus Latina 33. Freiburg [u.a.]: Herder.
- Philo: in ten Volumes (and two supplementary volumes)*. 1968. Übers. F. H. Colson u. G. H. Whitaker. The Loeb Classical Library. Zweisprachige Ausgabe. 1939. Nachdruck, London: Heinemann.
- Quintilianus, M. F. *Institutionis oratoriae. Libri XII. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*. 1972 u. 1975. Hg. u. Übers. Helmut Rahn. Lat. u. dt. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stenning, J. F., Hg. 1949. *The Targum of Isaiah*. Oxford: University Press.
- Tischendorf, C., Hg. 1869-1872. *Novum Testamentum Graece*. 2 Bde. Leipzig: Giesecke und Devrient.

2. Hilfsmittel

- Bauer, W. 1988. **Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur**. Hg. K. Aland u. B. Aland. 6. Aufl. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- [BDR]. Blass, F., A. Debrunner, u. F. Rehkopf. 1984. **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch**. 16. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gesenius, W. 1962. **Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. 17. Aufl. 1915. unveränd. Neudruck, Berlin [u.a.]: Springer-Verlag.
- Hoffmann, E. G., u. H. v. Siebenthal. 1990. **Griechische Grammatik zum Neuen Testament**. 2. Aufl. Riehen, Schweiz: Immanuel-Verlag.
- [Whittaker-Holtermann]. Whittaker, M., H. Holtermann, u. A. Hänni. 2000. **Einführung in die griechische Sprache des Neuen Testaments**. *Ianua linguae Graecae C.* 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

3. Sekundärliteratur

- Aageson, J. W. 1984. „Paul’s Use of Scripture: A Comparative Study of Biblical Interpretation in Early Palestinian Judaism and the New Testament with Special Reference to Romans 9-11.“ PhD diss., University of Oxford.
- . 1986. Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11. **Catholic Biblical Quarterly** 48:265-289.
- Achtemeier, P. J. 1990. Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity. **Journal of Biblical Literature** 109:17-25.
- Achtemeier, P. J., J. B. Green, u. M. M. Thompson. 2001. **Introducing the New Testament: Its Literature and Theology**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Alkier, S., u. R. Brucker, Hg. 1998. **Exegese und Methodendiskussion**. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 23. Tübingen [u.a.]: Francke.
- Althaus, P. 1963. **Paulus und Luther über den Menschen: ein Vergleich**. 4. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann.
- . 1970. **Der Brief an die Römer**. Das Neue Testament Deutsch 6. 11. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Anderson, R. D. 1999. **Ancient Rhetorical Theory and Paul**. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18. 2. Aufl. Leuven: Peeters.
- Archer, G. L., und G. Chirichigno. 1983. **Old Testament Quotations in the New Testament**. Chicago: Moody Press.

- Aune, D. E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1987. *The New Testament in its Literary Environment*. Library of early Christianity 8. Philadelphia: Westminster Press.
- Bacher, W. 1965. *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Bd. 1: *Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten*. Leipzig: Hinrichs, 1899. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barth, K. 1976. *Der Römerbrief*. 2. umgearbeitete Aufl. 1922; Nachdruck. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barthélemy, D. 1963. *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du text des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le Désert de Juda*. Supplements to Vetus Testamentum 10. Leiden: Brill.
- . 1978. *Études d'histoire du texte de l'ancien testament*. Orbis biblicus et orientalis 21. Fribourg: Éditions universitaires Fribourg.
- Becker, J. 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Uni-Taschenbuch 2014. 3. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Beckwith, R. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its background in early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, K. 1972. *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 40. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Betz, O. 1998. „Pharisäer.“ Seite 1561-1563. 2. Bd. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Hg. H. Burkhardt und U. Swarat. 3 Bde. 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1998.
- Bloch, R. 1978. Midrasch. Seite 29-50. *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*. Hg. W. S. Green. Brown Judaic Studies 1. Missoula: Scholars Press.
- Bonsirven, J. 1939. *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Paris: Beauchesne.
- Borgen, P. 1987. *Philo, John and Paul*. Brown Judaic Studies 131. Atlanta: Scholars Press.
- . 2003. Philo of Alexandria as Exeget. Seite 114-143. *A History of Biblical Interpretation*. Bd. 1: *The Ancient Period*. Hg. A. J. Hauser u. D. F. Watson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bornkamm, G. 1969. *Paulus*. 2. Aufl. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Boyarin, D. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of

California Press.

- Brändle, R., u. E. Stegemann. 1996. Die Entstehung der ersten christlichen Gemeinden Roms im Kontext der jüdischen Gemeinde. *New Testament Studies* 42:1-11.
- Brock, S. P. 1980. „Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische.“ Seite 163-172. 6. Bd. *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1980.
- Brooke, G. J. 2004. The Psalms in Early Jewish Literature in the Light of the Dead Sea Scrolls. Seite 5-24. *The Psalms in the New Testament*. Hg. S. Moyise u. M. J. J. Menken. The New Testament and the Scripture of Israel. London: T & T Clark.
- Broshi, M. 1975. La Population de l'ancienne Jérusalem. *Revue biblique* 82:5-14.
- Bruce, F. F. 1986. *Der Römerbrief*. Darmstadt: International Correspondence Institute.
- Brucker, R. 1997. *‘Christushymnen’ oder ‘epideiktische Passagen’?: Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 176. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1998. Rhetorik und Exegese. Seite 211-236. *Exegese und Methodendiskussion*. Hg. S. Alkier u. R. Brucker. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 23. Tübingen [u.a.]: Francke.
- Bultmann, R. 1910. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Capelle, W. 1957. „Diatribe.“ Seite 990-997. 3. Bd. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hg. T. Klauser u.a. Stuttgart: Hiersemann, 1950-.
- Capes, D. B. 1992. *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 47. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Carson, D. A., u. H. G. M. Williamson, Hg. 1988. *It is Written: Scripture Citing Scripture*. Essays in Honour of Barnabas Lindars. Cambridge: University Press.
- Ciampa, R. E. 1998. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 102. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Classen, C. J. 1991. Paulus und die Antike Rhetorik. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 82:1-33.
- . 2001. St Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric. Seite 265-291. *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Hg. S. E. Porter u. T. H. Olbricht. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90. Sheffield: Academic Press, 1993. Nachdruck, Sheffield: Academic Press.

- Conzelmann, H. 1972. **Die Apostelgeschichte**. Handbuch zum Neuen Testament 7. 2. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Cranfield, C. E. B. 1986. **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans**. International Critical Commentary. 2 Bde. 4. Aufl. Edinburgh: T & T Clark.
- . 1988. **Romans: A shorter Commentary**. 2. Aufl. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cross, F. M. 1964. The History of the Biblical Text in Light of Discoveries in the Judaean Desert. **Harvard Theological Review** 57:281-299.
- ., Hg. 1978. **Qumran and the History of the Biblical Text**. 3. Aufl. Cambridge: Harvard University Press.
- Das, A. A. 2003. **Paul and the Jews**. Library of Pauline Studies. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Deines, R. 2000. „Pharisäer.“ Seite 1455-1468. 2. Bd. **Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament**. Hg. L. Coenen u. K. Haacker. 2 Bde. Wuppertal: Brockhaus, 1997-2000.
- Dibelius, M. 1970. **Paulus**. Sammlung Göschen 1160. Hg. W.-G. Kümmel. 4. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Dillmann, A. 1881. Über Baal mit dem weiblichen Artikel (ἡ Βάαλ). **Monatsbericht der Königlich Akademien der Wissenschaften zu Berlin**: 601-620.
- Dimitrov, I. Z. 2004. The Relationship Between the Old and the New Testament. Seite 145-153. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001**. Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Dodd, C. H. 1952. **According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology**. London: Nisbet.
- Dohmen, C., u. G. Stemberger. 1996. **Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments**. Studienbücher Theologie 1,2. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Domanyi, Th. 1979. **Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin: Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden**. Bern [u.a.]: Peter Lang.
- Donfried, K. P., Hg. 1991. **The Romans Debate**. Nachgedr. u. erw. Aufl. Edinburgh: T & T Clark.
- Driver, S. R., u. G. B. Gray. 1921. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job**. International Critical Commentary. 2 Bde. Edinburgh: T & T Clark.
- Dunn, J. D. G. 1988. **Romans 1-8. Romans 9-16**. Word Biblical Commentary 38 A/B. 2

Bde. Dallas: Word Books.

- ., Hg. 1996. ***Paul and the Mosaic Law***. The Third Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, 1994). Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 89. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- . 1998. ***The Theology of Paul the Apostle***. Edinburgh: T & T Clark.
- Dunn, J. D. G. u., A. M. Suggate. 1993. ***The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith***. Carlisle: Paternoster Press.
- Eckstein, H.-J. 1988. „Nahe ist das Wort“: Exegetische Erwägungen zu Röm 10:8. ***Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*** 79:204-220.
- Ellis, E. E. 1978. ***Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity***. Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament 18. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- . 1981. ***Paul's Use of the Old Testament***. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957. Nachdruck, Grand Rapids: Baker Academic.
- Erdmann, K. O. 1973. ***Die Kunst, recht zu behalten: Methoden und Kunstgriffe des Streitens***. 8. Aufl. Frankfurt: Haessel.
- Evans, C. A. 1999. Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with special reference to Romans 9-11). Seite 115-128. ***Romans & the People of God***. Hg. S. K. Soderlund u. N. T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans.
- Evans, C. A., und J. A. Sanders, Hg. 1993. ***Paul and the Scripture of Israel***. Journal for the Study of New Testament: Supplement Series 83. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 1. Sheffield: JSOT Press.
- Evans, G. R. 1976. Argumentum and argumentatio: The development of a technical terminology up to c. 1150. ***Classical Folia*** 30:81-93.
- Fabry, H.-J. 2001. Die griechischen Handschriften vom Toten Meer. Seite 131-153. ***Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel***. Hg. H.-J. Fabry u. U. Offerhaus. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Ferguson, E. 1990. ***Backgrounds of Early Christianity***. 1933. Nachdruck, Grand Rapids: Eerdmans.
- Fitzmyer, J. A. 1971. ***Essays on the Semitic Background of the New Testament***. London: Chapman.
- Fitzmyer, J. A. 1993. ***Romans: A New Translation with Introduction and Commentary***. The Anchor Bible 33. New York [u.a.]: Doubleday.
- Gese, H. 1991. ***Alttestamentliche Studien***. Tübingen: Mohr (Siebeck).

- Godet, F. 1892-1893. **Kommentar zu dem Brief an die Römer**. 2 Bde. Hannover: Meyer.
- Goppelt, L. 1981. **Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen**. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe 43. Gütersloh: Bertelsmann, 1939. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gorman, M. J. 2004. **Apostle of the Crucified Lord: A theological Introduction to Paul and his Letters**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gough, H. 1855. **The New Testament Quotation**. London: Walton und Maberly.
- Grech, P. 2004. Problems of O.T. Interpretation in the First Centuries. Seite 3-19. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001**. Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gundry, R. H. 1980. The Moral Frustration of Paul before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25. Seite 228-245. **Pauline Studies**. Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His Seventieth Birthday. Hg. D. A. Hagner u. M. J. Harris. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1999. A Breaking of Expectations: The Rhetoric of Surprise in Paul's Letter to the Romans. Seite 254-270. **Romans & the People of God**. Hg. S. K. Soderlund u. N. T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunneweg, A. H. 1988. **Vom Verstehen des Alten Testaments**. Das Alte Testament Deutsch – Ergänzungsreihe 5. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haacker, K. 1997. **Paulus: der Werdegang eines Apostels**. Stuttgarter Bibelstudien 171. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- . 1999. **Der Brief des Paulus an die Römer**. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- . 2003a. **The Theology of Paul's Letter to the Romans**. Cambridge: University Press.
- . 2003b. Paul's Life. Seite 19-33. **The Cambridge Companion to St. Paul**. Hg. J. D. G. Dunn. Cambridge: University Press.
- Haenchen, E. 1968. **Die Apostelgeschichte**. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hafemann, S. J. 1993. Paul and His Interpreters. Seite 666-679. **Dictionary of Paul and his Letters**. Hg. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993.
- . 1995. **Paul, Moses and the History of Israel: The Letter / Spirit Contrast and the Argument from Scripture 2 Corinthians 3**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 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 [u.a.]: Herder.
- Hanhart, R. 1981. Das Neue Testament und die griechische Überlieferung des Judentums. Seite 293-303. **Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen.** Hg. F. Paschke. Texte und Untersuchungen 125. Berlin: Akademie.
- . 1984. Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit. **Zeitschrift für Theologie und Kirche** 81:395-416.
- Hanson, A. T. 1974. **Studies in Paul's Technique and Theology.** Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980. **The New Testament Interpretation of Scripture.** London: SPCK.
- Harnack, A. v. 1928. Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden. **Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin** – Philosophisch-historische Klasse 12:124-141.
- . 1985. **Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.** 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs, 1924; Nachdr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Harris, R. 1916. **Testimonies.** 2 Bde. Cambridge: University Press.
- Hays, R. B. 1989. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul.** New Haven [u.a.]: Yale University Press.
- . 1993. Christ Prays the Psalms: Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention. Seite 122-136. **The Future of Christology.** Essays on Honour of Leander E. Keck. Hg. A. J. Malherbe u. W. A. Meeks. Minneapolis: Fortress Press.
- . 2004. Schriftverständnis und Intertextualität bei Paulus. **Zeitschrift für das Neue Testament** 14:55-64.
- . 2005. **The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Hays, R. B., u. J. B. Green. 1995. The Use of the Old Testament by New Testament Writers. Seite 222-238. **Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation.** Hg. J. B. Green. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hellholm, D. 2001. Amplificatio in the Macro-Structure of Romans. Seite 123-151. **Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference.** Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90. Hg. S. E. Porter u. T. H. Olbricht. Sheffield: Academic Press, 1993. Nachdruck, Sheffield: Academic Press.
- Hengel, M. 1990. Der vorchristliche Paulus. **Theologische Beiträge** 21:174-195.
- . 1994. Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem des Kanons. Seite 182-284. **Die Septuaginta zwischen Judentum und**

- Christentum.** Hg. M. Hengel u. A. M. Schwemer. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- . 2002. **Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III.** Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 141. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Hezser, C. 2001. **Jewish Literacy in Roman Palestine.** Texte und Studien zum Antiken Judentum 81. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Hofius, O. 2002. **Paulusstudien II.** Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 143. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Holland, T. 2004. **Contours of Pauline Theology: A Radical New Survey of the Influences on Paul's Biblical Writings.** Fearn: Mentor/Christian Focus.
- Hossfeld, F.-L. 2004. Messianische Texte des Psalters: Ein Überblick mit hermeneutischen Konsequenzen. Seite 307-324. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001.** Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Hübner, H. 1984. **Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11.** Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 136. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1993. **Biblische Theologie des Neuen Testaments.** Bd. 2: **Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeffers, J. J. 1998. Jewish and Christian Families in First-Century Rome. Seite 129. **Judaism and Christianity in First-Century Rome.** Hg. K. P. Donfried u. P. Richardson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jervell, J. 1971. Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes. **Studia theologica** 25:61-73.
- Jobes, K. H., und M. Silva. 2000. **Invitation to the Septuagint.** Grand Rapids: Baker Academic.
- Johnson, E. E. 1989. **The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11.** Society of Biblical Literature Dissertation Series 109. Atlanta: Scholars.
- Johnson, S. L. 1980. **The Old Testament in the New: An Argument for Biblical Inspiration.** Grand Rapids: Zondervan.
- Juel, D. H. 2003. Interpreting Israel's Scriptures in the New Testament. Seite 283-303. **A History of Biblical Interpretation.** Bd. 1: **The Ancient Period.** Hg. A. J. Hauser u. D. F. Watson. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kaiser, W. C. 1985. **The Uses of Old Testament in the New.** Chicago: Moody Press.

- Käsemann, E. 1969. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- . 1980. *An die Römer*. Handbuch zum Neuen Testament 8a. 4., durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Kautzsch, E. 1869. *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis*. Leipzig: Metzger und Wittig.
- Keesmaat, S. C. 2004. The Psalms in Romans and Galatians. Seite 139-161. *The Psalms in the New Testament*. Hg. S. Moyise u. M. J. J. Menken. The New Testament and the Scripture of Israel. London: T & T Clark.
- Kennedy, G. A. 1997. Historical Survey of Rhetoric. Seite 3-41. *Handbook of Classic Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC – AD 400*. Hg. S. E. Porter. Leiden [u.a.]: Brill.
- Kenyon, F. G. 1951. *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon.
- Kim, S. 1981. *The Origin of Paul's Gospel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 4. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- . 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kippenberg, H. G., und G. A. Wewers, Hg. 1979. *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klauck, H.-J. 1996. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*. Studienbücher Theologie 9,2. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Klein, M. L. 1980. *The Fragment-Targums of the Pentateuch: According to their Extant Sources*. Analecta biblica 76. 2 Bde. Rom: Biblical Institution Press.
- Klein, W. 1980. Argumentation und Argumente. *Zusammenfassung für Literaturwissenschaft und Linguistik* 38/39:9-57.
- Koch, D.-A. 1980. Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 71:174-191.
- . 1985. Der Text von Hab. 2.4b in der Septuaginta und im Neuen Testament. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76:68-85.
- . 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Beiträge zur historischen Theologie 69. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Kölichen, J.-C. v. 1975. Die Zitate aus dem Moselied Dtn. 32 im Römerbrief des Paulus.

Theología y vida 5:53-69.

- Konstantinon, M. 2004. Jesaja 11,1-9: Exegetische Einführung. Seite 339-345. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001**. Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Kopperschmidt, J. 1973. **Allgemeine Rhetorik: Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation**. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- . 1980. **Argumentation**. Bd. 2: **Sprache und Vernunft**. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Kümmel, W. G. 1973. **Einleitung in das Neue Testament**. 17. Aufl. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Kuss, O. 1971. **Paulus: Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche**. Auslegung und Verkündigung 3. Regensburg: F. Pustet.
- Lampe, P. 1987. Paulus – Zeltmacher. **Biblische Zeitschrift** 31:256-261.
- . 1989. **Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 18. 2. Auflage. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Lee-Linke, S.-H., Hg. 2005. **Paulus der Jude: Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute**. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Leutzsch, M. 2005. Paulus in der jüdischen Kultur und Theologie der Moderne. Seite 89-114. **Paulus der Jude: Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute**. Hg. Sung-Hee Lee-Linke. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Lichtenberger, H. 1996. Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Seite 7-23. **Paul and the Mosaic Law**. Hg. J. D. G. Dunn. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 89. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Lietzmann, H. 1933. **Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe: An die Römer**. Handbuch zum Neuen Testament 8. 4. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Lim, T. H. 1997. **Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letter**. Oxford: Clarendon Press.
- Lindars, B. 1961. **New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations**. London: SCM.
- Lips, H. von. 1991. Paulus und die Tradition. Zitierung von Schriftworten, Herrenworten und urchristlichen Traditionen. **Verkündigung und Forschung** 36:27-49.
- Lohse, E. 1996. **Paulus: Eine Biographie**. München: Beck.

- . 2000. **Umwelt des Neuen Testaments**. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe 1. 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2003a. **Der Brief an die Römer**. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4. 15. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2003b. Der Römerbrief des Apostels Paulus und die Anfänge der römischen Christenheit. **Bericht der Hermann Kunst – Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1998 bis 2003**: 29-47.
- Longenecker, R. N. 1995. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. Nachdruck, Carlisle, U.K.: Paternoster Press.
- Lüdemann, G. 2001. **Paulus, der Gründer des Christentums**. Lüneburg: zu Klampen.
- Luz, U. 1968. **Das Geschichtsverständnis bei Paulus**. Beiträge zur Evangelischen Theologie 49. München: Kaiser.
- Marcos, N. F. 1994. **Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings**. Supplements to Vetus Testamentum 54. Leiden [u.a.]: Brill.
- Maier, G. 1998. **Biblische Hermeneutik**. Bibelwissenschaftliche Monographien 355. 3. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Maier, J. 2001. Das jüdische Gesetz zwischen Qumran und Septuaginta. Seite 155-165. **Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel**. Hg. H.-J. Fabry u. U. Offerhaus. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Mauerhofer, E. 1999. **Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments**. Bd. 2: **Römer-Offenbarung**. 2. Aufl. Holzgerlingen: Hänssler.
- Mayordomo, M. 2000. Rezeptionsästhetische Analyse. Seite 33-58. **Das Studium des Neuen Testaments**. Bd. 2: **Exegetische und hermeneutische Grundfragen**. Hg. H.-W. Neudorfer u. E. J. Schnabel. Wuppertal: Brockhaus.
- McCready, W. O. 1980. „The Use of Jewish Scripture in Qumran and Paul as a Means of Self-Definition.“ PhD diss., McMaster University.
- McRay, J. 2003. **Paul: His Life and Teaching**. Grand Rapids: Baker Academic.
- Metzger, B. M. 1975. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. London [u.a.]: United Bible Societies.
- Meyer, E. 1923. **Urgeschichte des Christentums II**. Stuttgart: Magnus-Verlag.
- Meyer, R. 1989. **Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Michel, O. 1972. **Paulus und seine Bibel**. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe 18. Gütersloh: Bertelsmann, 1929. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche

Buchgesellschaft.

- . 1978. **Der Brief an die Römer**. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4. 14. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Minde, H.-J. v. d. 1976. **Schrift und Tradition bei Paulus: Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief**. Paderborner Theologische Studien 3. München [u.a.]: Ferdinand Schöningh.
- Mitchell, M. M. 1991. **Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians**. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 28. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Moo, D. J. 1996. **The Epistle to the Romans**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2002. Romans. Seite 3-99. **Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary**. Bd. 3: **Romans to Philemon**. Hg. C. E. Arnold. Grand Rapids: Zondervan.
- Muilenburg, J. 1969. From criticism and Beyond. **Journal of Biblical Literature** 88:1-18.
- Müller, M. 1996. **The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint**. Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 206. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Murphy-O'Connor, J. 1996. **Paul: A Critical Life**. Oxford: Clarendon Press.
- Nanos, M. 1996. **The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter**. Mineapolis: Fortress.
- . 1999. The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul's Letter to the Romans. **Catholic Biblical Quarterly** 61:283-304.
- Neudorfer, H.-W. 2000. Literarische Analyse. Seite 245-258. **Das Studium des Neuen Testaments**. Bd. 1: **Eine Einführung in die Methoden der Exegese**. Hg. H.-W. Neudorfer u. E. J. Schnabel. 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- Neumeister, C. 1964. Grundsätze der forensischen Rhetorik gezeigt an Gerichtsreden Ciceros. **Langue et Parole** 3:130-155.
- Niebuhr, K.-W. 2004. Das Alte Testament im Neuen Testament und im antiken Judentum: Resümee der Diskussion. Seite 233-235. **Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001**. Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Norden, E. 1974. **Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance**. 2 Bde. 7. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- O'Brien, P. T. 2004. Was Paul Converted? Seite 361-391. ***Justification and Variegated Nomism II: The Paradoxes of Paul***. Hg. D. A. Carson, P. T. O'Brien u. M. A. Seifrid. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 181. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Olofsson, S. 1990. ***The LXX Version: A Guide to the Translation Technique of the Septuagint***. Coniectanea biblica: Old Testament Series 30. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Päpstliche Bibelkommission, Hg. 2001. Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. ***Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*** 152:1-176.
- Parsons, P. J. 1995. The Scripts and Their Date. Seite 19-26. ***The Greek Minor Prophets Scroll from Na.hal .Hever: (8HevXIIgr)***. E. Tov. Discoveries in the Judaean Desert 8. Neuauflage. Oxford: Clarendon Press.
- Perelmann, C., u. L. Olbrechts-Tyteca. 1970. ***Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique***. Brüssel: Institut de Sociologie.
- Plümacher, E. 1980. Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum. Seite 8-22. 6. Bd. ***Theologische Realenzyklopädie***. Hg. G. Krause u. G. Müller. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1980.
- Porter, S. E., Hg. 1997. ***Handbook of Classic Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC – AD 400)***. Leiden [u.a.]: Brill.
- Porter, S. E., und T. H. Olbricht, Hg. 2001. ***Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference***. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90. 1993. Nachdruck, Sheffield: Academic Press.
- Rad, G. v. 1964. ***Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium***. Das Alte Testament Deutsch 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Räisänen, H. 1983. ***Paul and the Law***. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Ramsay, W. M. 1895. ***St. Paul the Traveler and the Roman Citizen***. London: Hodder und Stroughton.
- Reasoner, M. 1993. Citizenship, Roman and Heavenly. Seite 139-141. ***Dictionary of Paul and his Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship***. Hg. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993.
- Reed, J. T. 1997. The Epistle. Seite 171-193. ***Handbook of Classic Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC – AD 400)***. Hg. S. E. Porter. Leiden [u.a.]: Brill.
- . 2001. Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters: A Question of Genre. Seite 292-324. ***Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference***. Hg. S. E. Porter u. T. H. Olbricht. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90. Sheffield: Academic Press, 1993. Nachdruck, Sheffield: Academic Press.

- Reventlow, H. G. 1990-2001. *Epochen der Bibelauslegung*. 4 Bde. München: C. H. Beck.
- Richards, E. R. 1991. *The Secretary in the Letters of Paul*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 42. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Ridderbos, H. 1970. *Paulus: Ein Entwurf seiner Theologie*. Wuppertal: Brockhaus.
- Riesner, R. 1994. *Die Frühzeit des Apostels Paulus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 71. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Röpe, G. R. 1827. *De Veteris Testamenti locorum in apostolorum libris allegatione*. Halis.
- Rösel, C. 1999. *Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89*. Calwer theologische Monographien 19. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Rusam, D. 2003. *Das Alte Testament bei Lukas*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 112. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- Safrai, M. 1981. *Die Wallfahrer im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Sakkos, St. 1984. *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην*. 2. Aufl. Thessaloniki.
- Saldarini, A. J. 1988. *Pharisee, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington, Del.: Glazier.
- Sanday, W., und A. C. Headlam. 1945. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. 9. Nachdruck der 5. Auflage. Edinburgh: T & T Clark.
- Sanders, E. P. 1985. *Paulus und das palästinische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1995. *Paulus: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Sänger, D. 2004. Das Alte Testament im Neuen Testament: Eine Problemskizze aus westlicher Sicht. Seite 155-203. *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001*. Hg. I. Z. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz u. K.-W. Niebuhr. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 174. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Schäfer, P. 1970. Die Peticha – ein Proömium?. *Kairos* 12:216-219.
- Schaller, B. 1980. Zum Textcharakter der Hiobzitate im paulinischen Schrifttum. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 71:21-26.

- . 1984. ΗΕΕΙ ΕΚ ΣΙΩΝ Ο ΡΥΟΜΕΝΟΣ: Zur Textgestalt von Jes 59.20f. in Rom 11.26f. Seite 201-206. **De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-Fifth Birthday**. Hg. A. Pietersma u. C. Cox. Mississauga, Ont.: Benben Publications.
- Schirrmacher, Th. 2001. **Der Römerbrief: Für Selbststudium und Gruppengespräch**. 2 Bde. 2., veränd. Aufl. Nürnberg: VTR.
- Schlatter, A. 1917. **Luthers Deutung des Römerbriefes: ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation**. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 1. Reihe 21,7. Gütersloh: Bertelsmann.
- . 1932. **Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus**. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe 26. Gütersloh: Bertelsmann.
- . 1975. **Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief**. 5. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schlier, H. 1987. **Der Römerbrief**. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6. 3. Aufl. Freiburg: Herder.
- Schmitz, E. D. 1997. „γινώσκω.“ Seite 353-357. 1. Bd. **Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament**. Hg. L. Coenen u. K. Haacker. 2 Bde. Wuppertal: Brockhaus, 1997-2000.
- Schnabel, E. J. 2000a. Rhetorische Analyse. Seite 307-324. **Das Studium des Neuen Testaments**. Bd. 1: **Eine Einführung in die Methoden der Exegese**. Hg. H.-W. Neudorfer u. E. J. Schnabel. 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus.
- . 2000b. Die Verwendung des Alten Testaments im Neuen. Seite 207-232. **Das Studium des Neuen Testaments**. Bd. 2: **Exegetische und hermeneutische Grundfragen**. Hg. H.-W. Neudorfer u. E. J. Schnabel. Wuppertal Brockhaus.
- Schnelle, U. 1999. **Einleitung in das Neue Testament**. 3., neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2003. **Paulus: Leben und Denken**. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
- Schoeps, H.-J. 1961. **Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History**. Philadelphia: Westminster.
- Schreiner, Th. R. 1993. **The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law**. Grand Rapids: Baker Books.
- . 2000. **Romans**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6. 2. Aufl. Grand Rapids: Baker Books.
- . 2001. **Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology**. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.

- Schrenk, G. 1942. „λεῖμμα κτλ. A. Der griechische Sprachgebrauch.“ Seite 198-201. 4. Bd. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Hg. G. Kittel u. G. Friedrich. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1933-1979.
- Schutter, W. L. 1989. **Hermeneutic and composition in 1 Peter**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 30. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Schwartz, D. R. 2005. Paulus aus jüdischer Sicht. Seite 115-125. **Paulus der Jude: Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute**. Hg. S.-H. Lee-Linke. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Scott, J. M. 1995. **Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 84. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Segal, A. F. 1990. **Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee**. New Haven: Yale University Press.
- Shires, H. M. 1974. **Finding the OT in the New**. Philadelphia: Westminster Press.
- Siegert, F. 1985. **Argumentation bei Paulus: gezeigt an Röm 9-11**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Silva, M. 1983. The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority. Seite 147-165. **Scripture and Truth**. Hg. D. A. Carson and J. W. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1993. Old Testament in Paul. Seite 630-642. **Dictionary of Paul and his Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Hg. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993.
- Skehan, P. W. 1957. The Qumran Manuscripts and Textual Criticism. Seite 148-160. **Volume du Congrès Strasbourg**. Supplements to Vetus Testamentum 4. Leiden: Brill.
- Smith, D. M. 1988. The Pauline Literature. Seite 265-291. **It is Written: Scripture Citing Scripture**. Essays in Honour of Barnabas Lindars. Hg. D. A. Carson u. H. G. M. Williamson. Cambridge University Press.
- Sperber, A. 1959. **The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts**. Bd. 1: **The Pentateuch According to Targum Onkelos**. Leiden [u.a.]: Brill.
- Stanley, C. D. 1992. **Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature**. Society for New Testament Studies: Monograph Series 69. Cambridge: University Press.
- Steck, O. 1967. **Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten**. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 23. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- Stegner, W. R. 1993. Jew, Paul the. Seite 503-511. **Dictionary of Paul and his Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Hg. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993.
- Stemberger, G. 1992. **Einleitung in Talmud und Midrasch**. 8. Auflage. München: C. H. Beck.
- . 2002. **Einführung in die Judaistik**. München: C. H. Beck.
- Stern, M. 1974. The Jewish Diaspora. Seite 117-183. **The Jewish People in the First Century**. Hg. S. Safrai u. M. Stern. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Assen: Van Gorcum.
- Stolle, V. 2002. **Luther und Paulus**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Strack, H. L., u. P. Billerbeck. 1922-1961. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**. 6 Bde. München: C. H. Beck.
- Stuhlmacher, P. 1992. **Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1998. **Der Brief an die Römer**. Das Neue Testament Deutsch 6. 15. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1999. **Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2002. „Aus Glauben zum Glauben“ – Zur geistlichen Schriftauslegung. Seite 215-232. **Biblische Theologie und Evangelium: Gesammelte Aufsätze**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 146. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Tanner, J. P. 2005. The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9:25-26. **Bibliotheca Sacra** 162:95-110.
- Thackeray, H. St. J. 1900. **The Relation of Paul to Contemporary Jewish Thought**. London: Macmillan.
- Theobald, M. 2000. **Der Römerbrief**. Erträge der Forschung 294. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thielmann, F. S. 2002. Philippians. Seite 342-369. **Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary**. Bd. 3: **Romans to Philemon**. Hg. C. E. Arnold. Grand Rapids: Zondervan.
- Thyen, H. 1955. **Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie**. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tov, E. 1972. Lucian and Proto-Lucian: Toward a New Solution of the Problem. **Review of Biblical Literature** 79:101-113.

- . 1997a. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem Biblical Studies 8. 2. Aufl. Jerusalem: Simor.
- . 1997b. *Der Text der Hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Toy, C. H. 1884. *Quotations in the New Testament*. New York: Scribner.
- Ueding, G., und B. Steinbrink. 1994. *Grundriß der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*. 3., überarb. und erw. Aufl. Stuttgart [u.a.]: Metzler.
- Ulonska, H. *Paulus und das Alte Testament*. o. O. [Brackwede]: o. J. [1964].
- Unnik, W. C. van. 1973. *Sparsa Collecta I: The Collected Essays of W. C. van Unnik*. Supplements to Novum Testamentum 29. Leiden [u.a.]: Brill.
- Vahrenhorst, M. 2005. Paulus und das pharisäische Judentum. Seite 49-67. *Paulus der Jude: Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute*. Hg. Sung-Hee Lee-Linke. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Vielhauer, P. 1979. *Aufsätze zum Neuen Testament*. Theologische Bücherei 65. 2. Bd. München: Kaiser.
- Vollmer, H. 1895. *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo*. Freiburg: Mohr.
- Vos, J. S. 2002. *Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 149. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Wagner, J. R. 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'In Concert' in the Letter to the Romans*. Supplements to Novum Testamentum 101. Leiden [u.a.]: Brill.
- Wanke, G. 1980. „Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon.“ Seite 1-8. 6. Bd. *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause u. G. Müller. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1980.
- Watts, R. E. 1999. „For I Am Not Ashamed of the Gospel“: Romans 1:16-17 and Habakkuk 2:4. Seite 3-25. *Romans and the People of God*. FS G. D. Fee. Hg. S. K. Sonderlund u. N. T. Wright. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wenham, D. 1999. *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?* Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Wilckens, U. 1987-1989. *Der Brief an die Römer*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6. Bd. 1-3. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wildberger, H. 1972-1982. *Jesaja*. Biblischer Kommentar Altes Testament 10/1-3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- . 1995. „שאָר übrig sein.“ Seite 844-855. 2. Bd. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. Hg. E. Jenni und C. Westermann. 2 Bde. 5. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995.
- Wilk, F. 1998. **Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus**. Forschungen für Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilkinson, J. 1974. Ancient Jerusalem: its Water Supply and Population. **Palestine Exploration Quarterly** 106:33-51.
- Windisch, H. 1935. **Paulus und das Judentum**. Stuttgart: Reclam.
- Witherington III., B. 1998. **The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus**. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- . 2003. Contemporary Perspectives on Paul. Seite 256-269. **The Cambridge Companion to St. Paul**. Hg. J. D. G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. **Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolff, C. 1976. **Jeremia im Frühjudentum u. Urchristentum**. Texte und Untersuchungen 118. Berlin: Akademie-Verlag.
- Wright, N.T. 1997. **What Saint Paul really said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?** Grand Rapids: Eerdmans.
- Wuellner, W. 1995. Der vorchristliche Paulus und die Rhetorik. Seite 133-165. **Tempelkult und Tempelzerstörung [70 n. Chr.] Festschrift C. Thoma**. Hg. S. Lauer u. H. Ernst. Judaica et Christiana 15. Bern [u.a.]: P. Lang.
- Würthwein, E. 1988. **Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica**. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.