

V&R unipress

# Bonner Biblische Beiträge

Band 168

herausgegeben von

Rudolf Hoppe und Ulrich Berges

Thomas Schumacher

# Zur Entstehung christlicher Sprache

Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik  
und der Verwendung des Begriffes πίστις

V&R unipress

Bonn University Press

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

D 25

ISBN 978-3-89971-944-4

ISBN 978-3-86234-944-9 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung, der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Augsburg.

© 2012, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Papyrus 46 (Folio 82 verso). Digitale Reproduktion mit Genehmigung der Papyrological Collection, Graduate Library, University of Michigan (P. Mich. Inv. 6238).

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

*Meinen lieben Eltern*



---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
1. Einleitung . . . . .	15
2. Überlegungen zum Verhältnis von Wort, Wortbedeutung und Kontext	17
2.1. Wer gibt dem Wort seine Bedeutung? Zu einer Grundfrage der lexikalischen Semantik . . . . .	19
2.1.1. ›Merkmalsemantik‹ und ›Prototypensemantik‹. Zwei klassische Modelle der Semantikforschung . . . . .	21
2.1.2. Das Modell der ›Bedeutungskonstitution‹. Ein Neuanatz in der Semantikforschung . . . . .	29
2.2. Zum Verhältnis von Wort und Kontext. Eine übersetzungswissenschaftliche Anmerkung . . . . .	34
2.3. Zum Verhältnis von Text und Vorverständnis. Eine hermeneutische Anmerkung zur Rezeption und Wirkungsgeschichte biblischer Texte . . . . .	39
2.4. Zum Verhältnis von Wort, Wörterbuch und Text. Eine lexikographische Anmerkung . . . . .	46
2.5. Wortbedeutung und Bedeutungswandel. Zum Verhältnis von lexikalischer und historischer Semantik . . . . .	60
2.6. Zusammenfassung . . . . .	69
3. Grundzüge der paulinischen Sprache . . . . .	73
3.1. Die Sprache des Neuen Testaments und die Probleme ihrer Erforschung . . . . .	74
3.2. Biographische Zugänge zur paulinischen Sprache . . . . .	83
3.2.1. »... aus Tarsus in Kilikien, Bürger einer bedeutenden Stadt« (Apg 21,39). Paulus und die griechische Welt . . . . .	83
3.2.2. »... aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin« (Phil 3,5). Paulus und die jüdische Welt . . . . .	96

3.2.3. »... als römischer Bürger geboren« (Apg 22,28). Paulus und die römische Welt . . . . .	109
3.2.4. »Als ich nach Troas kam, um das Evangelium Christi zu verkünden ...« (2Kor 2,12). Das Verhältnis von Lebensvollzug und Sprache . . . . .	116
3.3. Einzelbeobachtungen zur paulinischen Sprache . . . . .	124
3.3.1. Koine, klassisches Griechisch oder Attizismus? Das Griechisch des Paulus . . . . .	124
3.3.2. Semitismus oder Gräzismus? Eine problematische Alternative . . . . .	135
3.3.3. Wörter und ihre Bedeutungen. Das paulinische ›Spiel‹ mit der Sprache . . . . .	143
3.4. ›Taufe‹, ›Charisma‹ und ›Kirche‹. Die ›christliche‹ Sprache des Paulus . . . . .	150
3.4.1. Βαπτίζω. ›Taufen‹ oder ›tauchen‹? . . . . .	151
3.4.1.1. Mk 1,9 . . . . .	154
3.4.1.2. Röm 6,3 f . . . . .	156
3.4.1.3. Gal 3,27 . . . . .	163
3.4.1.4. 1Kor 10,2 . . . . .	165
3.4.1.5. 1Kor 12,13 . . . . .	167
3.4.2. Ἐκκλησία. ›Kirche‹ oder ›Versammlung‹? . . . . .	168
3.4.3. Χάρισμα. ›Be-gabung‹ oder ›Geschenk‹? . . . . .	179
3.5. Zusammenfassung . . . . .	185
4. Die Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch . . . . .	191
4.1. Grundbeobachtungen zur Verwendung von πίστις bei Paulus . . . . .	192
4.1.1. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des profangriechischen Sprachgebrauchs . . . . .	199
4.1.1.1. Zur Bedeutung, Verwendung und sprachgeschichtlichen Entwicklung des griechischen Stammes πιστ- . . . . .	199
4.1.1.2. Die Verwendung von πίστις im Rahmen zwischenmenschlicher Beziehungen . . . . .	209
4.1.1.3. Die Verwendung von πίστις im Rahmen der Christus- bzw. Gottesbeziehung . . . . .	220
4.1.1.4. Weitere Beobachtungen zur Verwendung von πίστις . . . . .	225
4.1.2. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauchs . . . . .	232

4.1.2.1. Semitische Einflüsse auf semantischer Ebene? Zur Bedeutung und Verwendung der hebräischen Wurzel אָמַן . . . . .	232
4.1.2.1.a. אָמַן im Hiphil-Stamm . . . . .	233
4.1.2.1.b. אָמַן im Niphal-Stamm . . . . .	237
4.1.2.1.c. אָמַן im Qal-Stamm . . . . .	239
4.1.2.1.d. Die Nominalbildungen אָמַר und אָמַרָה . . . . .	240
4.1.2.1.e. Der Sprachgebrauch bei Jesus Sirach . . . . .	246
4.1.2.1.f. Der Sprachgebrauch bei Philo und Flavius Josephus . . . . .	253
4.1.2.2. Semitische Einflüsse auf syntaktischer Ebene? . . . . .	256
4.1.2.3. Jüdische Einflüsse auf der inhaltlichen Ebene . . . . .	263
4.1.3. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des lateinischen Sprachgebrauchs . . . . .	274
4.1.3.1. Zur Bedeutung und Verwendung des lateinischen Begriffes ›fides‹ . . . . .	274
4.1.3.2. Der lateinische Begriff ›fides‹ unter sprachgeschichtlicher Perspektive . . . . .	282
4.1.3.3. Die Verwendung von πίστις und der lateinische Begriff ›fides‹ . . . . .	285
4.1.3.4. Die Verwendung von πίστις und die ›antiimperiale‹ Paulusdeutung . . . . .	291
4.1.4. Zwischenergebnis . . . . .	299
4.2. Die Verwendung des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ . . . . .	304
4.2.1. ›Genitivus subiectivus‹ oder ›genitivus obiectivus? Anmerkungen zur Kontroverse um das Verständnis des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ . . . . .	310
4.2.2. Πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) und πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι im Römerbrief (Röm 3,22.25 f) . . . . .	326
4.2.2.1. Der Gedankengang in Röm 3,21–26 . . . . .	327
4.2.2.2. Der Gedankengang in Röm 3,27–31 . . . . .	348
4.2.2.3. Die πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-Aussagen im Rahmen des Römerbriefs . . . . .	364
4.2.3. Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, πίστις Χριστοῦ (Ἰησοῦ) und πίστις ἢ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ im Galaterbrief (Gal 2,16bis.20v.l.; 3,22.26v.l.) . . . . .	367
4.2.3.1. Der Gedankengang in Gal 2,14b–21 . . . . .	368
4.2.3.1.a. Gal 2,14b–18 . . . . .	371
4.2.3.1.b. Gal 2,19–21 . . . . .	388
4.2.3.2. Der Gedankengang in Gal 3,6–4,7 . . . . .	395

4.2.3.2.a. Gal 3,6–14 . . . . .	399
4.2.3.2.b. Gal 3,15–18 . . . . .	410
4.2.3.2.c. Gal 3,19–29 . . . . .	413
4.2.3.2.d. Gal 4,1–7 . . . . .	439
4.2.4. Πίστις Χριστοῦ im Philipperbrief (Phil 3,9) . . . . .	446
4.2.5. Die Verwendung der christologischen Titel . . . . .	460
4.2.6. Zwischenergebnis . . . . .	462
4.3. Fazit . . . . .	469
5. Schlussgedanken und Ausblick . . . . .	475
6. Bibliographie . . . . .	483
6.1. Textausgaben und Übersetzungen . . . . .	483
6.2. Hilfsmittel . . . . .	485
6.3. Sekundärliteratur . . . . .	487
7. Register . . . . .	531
7.1. Hebräisches Wortregister . . . . .	531
7.2. Griechisches Wortregister . . . . .	533
7.3. Stichwort- und Personenregister . . . . .	537

---

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde unter gleichnamigem Titel im Wintersemester 2010/2011 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Brsg. als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet und stellenweise ergänzt.

Ganz herzlich danke ich Prof. Dr. Lorenz Oberlinner und Prof. Dr. Norbert Baumert SJ für die Betreuung der Arbeit und die Erstellung der Gutachten. Prof. Dr. Lorenz Oberlinner danke ich für seinen wohlwollenden Rat und seine Ermutigung und für die Zeit, in der ich als sein Assistent in Freiburg i. Brsg. tätig sein durfte. Prof. Dr. Norbert Baumert SJ danke ich für seine vielfältige Unterstützung, für die fruchtbaren Gespräche zu philologischen und theologischen Fragestellungen und für die gemeinsame Arbeit an den paulinischen Texten.

Ein besonderer Dank gilt außerdem Prof. Dr. Peter Auer für seine sprachwissenschaftlichen Anregungen, Prof. Dr. Bernhard Zimmermann für seine Ratschläge in althilologischen Fragen und Prof. Dr. Stefan Schreiber für seine Impulse, was die antiimperiale Paulusdeutung betrifft.

Für die Auszeichnung dieser Arbeit mit dem Alumni-Preis 2010 danke ich der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Brsg.

Außerdem danke ich Prof. Dr. Rudolf Hoppe und Prof. Dr. Ulrich Berges, die diese Arbeit in die »Bonner Biblischen Beiträge« aufgenommen haben. Für die Betreuung der Publikation vonseiten des Verlages danke ich Ulrike Schermuly, Liane Reichl, Katharina Wöhl sowie allen Beteiligten.

Die »Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung«, die Erzdiözese Freiburg, die Diözese Augsburg sowie Frau Rosemarie Rudolf haben sich großzügig an den Druckkosten beteiligt und dadurch die Veröffentlichung dieses Bandes ermöglicht. Ihnen gilt daher mein besonderer Dank.

Ein besonders herzlicher Dank richtet sich an Silke Almendinger. Sie hat die Entstehung dieser Arbeit nicht nur in zahlreichen Gesprächen begleitet, sondern auch die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens übernommen. Ihr verdankt die Arbeit wesentliche Impulse – vermutlich mehr als ihr selbst bewusst sein dürfte.

Widmen möchte ich diese Arbeit meinen lieben Eltern – als Ausdruck des Dankes und Zeichen der Zuneigung.

Thomas Schumacher  
Augsburg, im April 2012

*»Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen.  
Du kommst von einer Seite und kennst dich aus;  
du kommst von einer andern zur selben Stelle,  
und kennst dich nicht mehr aus«.*

WITTGENSTEIN, L. (PU, § 203)

*»Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt:  
Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern,  
und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten [...]«.*

WITTGENSTEIN, L. (PU, § 18)



---

## 1. Einleitung

Im christlichen Sprachgebrauch haben Begriffe wie ›Glaube‹, ›Taufe‹, ›Kirche‹ und ›Charisma‹ eine ganz zentrale Bedeutung, denn mit ihnen werden wesentliche Aspekte, Bereiche und Grundvollzüge des Christentums zur Sprache gebracht. Die Wurzeln dieser Begriffe reichen bis in die neutestamentliche Zeit und sogar noch weiter zurück, so dass die frühesten Schriften des Neuen Testaments als die ältesten Zeugnisse dieser ›christlichen Sprache‹ anzusehen sind. Damit ist jedoch zugleich die Frage verbunden, ob solche Grundwörter – bzw. deren griechische Äquivalente – in jener Zeit schon mit all den Aspekten und Bedeutungselementen verbunden waren, die für uns heute mit diesen Begriffen verknüpft sind. Um die Gefahr zu vermeiden, unseren heutigen Sprachgebrauch in diese Texte einzutragen, wird man den neutestamentlichen Sprachgebrauch grundsätzlich von dessen historischen Rahmenbedingungen her verstehen müssen.

Wenn in der vorliegenden Arbeit die Frage nach der Entstehung einer spezifisch ›christlichen‹ Sprache gestellt wird, so richtet sich der Blick dabei auf die Paulusbriefe und damit auf die ältesten christlichen Zeugnisse. Denn anhand dieser Texte lässt sich ermitteln, wie weit die Entwicklung eines solchen christlichen Sprachgebrauchs bereits vorangeschritten ist.

Dazu soll in einem ersten Schritt geklärt werden, wie sich die Bedeutung eines Wortes grundsätzlich bestimmen lässt und nach welchen Kriterien eine Bedeutungsverschiebung beschrieben werden kann. Denn das linguistische Grundproblem, wie sich lexikalische und historische Semantik zueinander verhalten, prägt die Frage, wie sich die Entstehung einer christlichen Sprache denken und beschreiben lässt, in maßgeblicher Weise.

Daran anknüpfend soll in einem zweiten Schritt die paulinische Sprache in ihren Grundkoordinaten abgesteckt werden. Auf der einen Seite sind dabei biographische Aspekte zu berücksichtigen, denn Sprache hat schließlich immer eine individuelle Prägung. Auf der anderen Seite sind zugleich das Verhältnis der paulinischen Sprache zum klassischen Griechisch, ihre Stellung innerhalb der Koine und der Stellenwert semitischer Einflüsse näher zu bestimmen. Durch

eine solche Verortung der paulinischen Sprache lassen sich manche spezifischen Grundzüge genauer beleuchten, die für das Verständnis christlicher Grundbegriffe durchaus relevant sind, wie ein Blick auf βαπτίζω, ἐκκλησία und χάρισμα verdeutlichen soll.

Vor diesem Hintergrund soll dann in einem dritten Schritt der Begriff πίστις eingehender betrachtet werden. Dieses Wort hat nicht nur eine zentrale Bedeutung in der paulinischen Literatur, sondern spielt eine wichtige Rolle in der gesamten Theologie- und Kirchengeschichte – nicht zuletzt durch die Rezeption der entsprechenden paulinischen Passagen. Daher soll mit Blick auf die Verwendung des Begriffes πίστις in den Paulusbriefen einerseits die Frage beantwortet werden, in welchem Umfang Paulus diesen Begriff bereits in einem spezifisch christlichen Sinn verwendet, und in welchen Punkten sich diese Verwendung von unserem heutigen Sprachgebrauch sowie den verschiedenen Übersetzungen unterscheidet. Andererseits soll aber auch untersucht werden, ob sich bei der paulinischen Verwendung von πίστις bestimmte Einflüsse und Prägungen des Begriffes genauer bestimmen lassen.

---

## 2. Überlegungen zum Verhältnis von Wort, Wortbedeutung und Kontext

Das Lesen und Verstehen eines Textes ist oftmals ein unreflektierter Vorgang. Schließlich wird die eigene Muttersprache intuitiv und unbewusst erworben und nahezu selbstverständlich gebraucht, so dass entsprechend selten diese ›Alltagssprache‹ zum Gegenstand der eigenen Reflexionen wird. Dies ändert sich jedoch spätestens dann, wenn die Sprache als Mittel der Verständigung an Grenzen stößt, etwa wenn eine sprachliche Äußerung – sei sie nun mündlicher oder schriftlicher Art – von unterschiedlichen Kommunikationspartnern nicht in gleicher Weise verstanden wird. Man kann nicht grundsätzlich davon ausgehen, dass verschiedene Leser eines Textes diesen auch in identischer Weise verstehen, sondern es wird immer individuelle Divergenzen geben<sup>1</sup>. Daran allein jedoch muss die kommunikative Funktion einer sprachlichen Äußerung noch nicht scheitern. Diese Gefahr droht erst, wenn sich die Bedeutung einer entsprechenden Äußerung nicht ausreichend bestimmen lässt, etwa wenn sie missverständlich oder mehrdeutig ist. Spätestens dann wird man den jeweiligen Sprachgebrauch reflektieren müssen und versuchen, Unklarheiten auszuräumen, so dass die entsprechende Äußerung verstanden wird und Kommunikation gelingen kann.

Dabei können nun verschiedene Gesichtspunkte in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Denn vielleicht lassen sich die Schwierigkeiten beim Verstehen einer konkreten sprachlichen Äußerung dadurch beheben, dass die Bedeutungen der verwendeten Wörter, die syntaktischen Bezüge innerhalb der Sätze und die grammatikalischen Grundregeln, denen eine Sprache gewöhnlich folgt, geklärt werden können. Doch dabei wird man grundsätzlich beachten müssen, dass solche unterschiedlichen Aspekte einer Sprache sich nicht isoliert voneinander betrachten lassen, denn schließlich stehen die einzelnen Elemente eines Textes in enger Wechselbeziehung zueinander<sup>2</sup>. Dies zeigt sich beispiels-

---

1 Vgl. hierzu Eco, U., *Die Enzyklopädie als Labyrinth*, <sup>4</sup>1999, 104 – 109; Eco, U., *Die Poetik des offenen Kunstwerks*, <sup>4</sup>1999, 113 – 141.

2 Vgl. CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, bes. 115 – 194; NÖTH, W., *Wörter als Zeichen*,

weise am Zusammenspiel von Syntax und Semantik: Wird auf der Ebene der Wortsemantik eine Entscheidung für eine bestimmte Bedeutungsnuance gefällt, so ergeben sich daraus bestimmte Bezugspunkte innerhalb eines Textes, die im Falle von anderen – vielleicht ebenfalls denkbaren – Bedeutungsnuancen gar nicht möglich wären. Die syntaktischen Beziehungen in einem Text sind also immer auch davon abhängig, wie die Semantik der einzelnen Wörter bestimmt wird<sup>3</sup>. In diesem Zusammenhang wird man grundsätzlich bedenken müssen, dass ein Text – so legt es bereits das lateinische Wort *textus* nahe – ein Gewebe ist, ein Geflecht aus einzelnen Elementen, die zueinander in Wechselbeziehung stehen, und deren Bedeutung sich erst aus dem konkreten Zusammenhang erschließen lässt, und zwar ganz unabhängig davon, welche Aspekte einer sprachlichen Äußerung man nun genauer betrachtet<sup>4</sup>. Wenn also, wie in der vorliegenden Arbeit, der Blick in erster Linie auf die Wortsemantik gerichtet ist, so lässt sich diese nicht isoliert von den syntaktischen Bezügen und den jeweiligen – sowohl innertextlichen als auch soziokulturellen – Kontexten<sup>5</sup> betrachten, sondern kann nur von diesen her bestimmt werden.

Wenn man also eine sprachliche Äußerung als kohärente und strukturierte Größe versteht, so lässt sich durch die Entschlüsselung und Offenlegung des Beziehungsgeflechts, das zwischen den einzelnen Elementen eines Textes besteht, manche Unklarheit im Verständnis beseitigen. Auf diese Weise können vielleicht Missverständnisse ausgeräumt und Mehrdeutigkeiten näher bestimmt werden, so dass ein konkreter Sprachgebrauch im Einzelfall geklärt werden kann. Während dies im Rahmen einer mündlichen Kommunikation durch Rückfragen, etwa zum Gebrauch bestimmter Begriffe oder Wendungen, geschehen kann, ist dies bei schriftlichen Äußerungen oft weitaus schwieriger – und zwar vor allem dann, wenn es sich, wie auch bei den Paulusbriefen, um historische Texte oder Texte eines anderen Kulturkreises handelt.

In diesem Fall wird man zunächst den Sprachgebrauch des jeweiligen Autors – also im vorliegenden Falle des Paulus – genauer in den Blick nehmen müssen, um über die Art und Weise, wie er sonst mit seiner Sprache umgeht und wie er bestimmte Begriffe oder syntaktische Verbindungen an anderen Stellen verwendet, fragliche Passagen klären zu können. In diesem Zusammenhang sind

---

2002, 18 f.; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, bes. 192–200; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, 2004, bes. 8 f.

3 Vgl. CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, 1996, bes. 117–128; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, bes. 154–185.198–200; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, 2004, bes. 36–39.

4 Vgl. etwa BARTHES, R., *Introduction à l'analyse structurale de récites*, 1966, 1–27; DRESSLER, W. U., *Einführung in die Textlinguistik*, 1973; FAGES, J.-B., *Den Strukturalismus verstehen*, 1974; DE BEAUGRANDE, R.-A. – DRESSLER, W. U., *Einführung in die Textlinguistik*, 1981; EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, 1996, 28–33.

5 Vgl. hierzu 83–124 der vorliegenden Arbeit.

auch der Bildungsstand, das gesellschaftliche und politische Umfeld, das kulturelle und religiöse Milieu und weitere soziolinguistische Aspekte mit zu berücksichtigen. Weiterhin muss man versuchen, den allgemeinen Sprachgebrauch in dem entsprechenden Kulturkreis zur fraglichen Zeit über weitere Vergleichstexte näher zu bestimmen, denn letztlich hängen die sprachlichen Möglichkeiten eines Autors ganz wesentlich von seinem sprachlichen Umfeld ab. Dies wird man auch bei der Untersuchung des Begriffes *πίστις* und bei der Frage nach der Entstehung spezifisch christlicher Termini *technici* beachten müssen.

Doch ehe nun er sprachliche Hintergrund der paulinischen Briefe und die Verwendung des Begriffes *πίστις* genauer betrachtet werden sollen, sind zunächst einige grundsätzliche Gesichtspunkte zu beleuchten, die das Verhältnis von Wort, Wortbedeutung und Kontext betreffen.

## 2.1. Wer gibt dem Wort seine Bedeutung? Zu einer Grundfrage der lexikalischen Semantik

Semiotisch betrachtet ist ein Wort ein sprachliches Zeichen und die Sprache ein Zeichensystem. Dabei bildet »der Wortschatz den Zeichenvorrat, und die Syntax liefert die Regeln für die möglichen Zeichenkombinationen«<sup>6</sup>. Diese eher formale Beschreibung von Sprache ist jedoch untrennbar mit der Frage verknüpft, welche Bedeutungen, Vorstellungen und Ideen mit den jeweiligen sprachlichen Zeichen verbunden sind. Denn letztlich stellt gerade die Verknüpfung von Zeichen und Bezeichnetem – verbunden mit einer entsprechenden Konvention zwischen den Kommunikationspartnern in diesem Punkt – eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen sprachlicher Kommunikation dar.

Doch nur selten entspricht einem sprachlichen Zeichen lediglich eine einzelne Bedeutung. Meist lassen sich ihm mehrere Bedeutungselemente zuweisen, und so können Wörter ganze Bedeutungsfelder umfassen. Die Frage, welches Bedeutungsspektrum nun durch ein bestimmtes Wort abgedeckt wird, aber auch, welche Bedeutungsnuance bei einer konkreten sprachlichen Äußerung im Blick ist, gehört in den Bereich der Wortsemantik oder der lexikalischen Semantik<sup>7</sup>.

Im Unterschied zur Satz- oder Textsemantik beschäftigt sich die sprachwissenschaftliche Disziplin der lexikalischen Semantik mit den Inhalten oder den Bedeutungen der einzelnen lexikalischen Elemente. Denn entsprechend der

6 NÖTH, W., *Wörter als Zeichen*, 2002, 13.

7 Vgl. CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996; LUTZEIER, P. R., *Wort und Bedeutung*, 2002, 33–58; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, <sup>5</sup>2004, bes. 149–192.

»üblichen Unterteilung der sprachlichen (Zeichen-)Formen in lexikalische Elemente und Sätze teilt sich die linguistische Semantik in eine lexikalische Semantik und eine Satzsemantik«<sup>8</sup>. Zu diesen lexikalischen Elementen gehören die Wörter, aber auch die sogenannten Phraseologismen, die »sich auf der Inhaltsebene mehr oder weniger wie Wörter«<sup>9</sup> verhalten.

Was nun aber die Verwendung eines bestimmten Wortes innerhalb einer konkreten sprachlichen Äußerung betrifft, so wird in der Linguistik gewöhnlich zwischen der Semantik und der Pragmatik unterschieden<sup>10</sup>. Dabei versucht die lexikalische Semantik die Frage zu beantworten, welche Bedeutungsnuance eines Wortes innerhalb einer sprachlichen Äußerung Verwendung findet. Die Pragmatik hingegen berücksichtigt darüber hinaus auch die konkrete Situation einer sprachlichen Äußerung und deren Funktion innerhalb eines Kommunikationsgeschehens, sie ist sozusagen Schnittstelle zwischen dem sprachlich Geäußerten und dem »situativ-kommunikativen Kontext«. So kann beispielsweise der Satz »Ich brauche dein Fahrrad nicht« abhängig von der konkreten Situation, in der er verwendet wird, ganz unterschiedliche Bedeutungen erhalten<sup>11</sup> – und zwar ohne dass dabei die Ebene der Wortsemantik berührt wird<sup>12</sup>. Die aktuelle Bedeutung einer sprachlichen Äußerung wird daher »sowohl von der lexikalischen Bedeutung als auch vom jeweiligen Kontext determiniert«<sup>13</sup>. Dies führt zugleich aber zu dem Problem, dass bei einer konkreten Äußerung eine genaue Verhältnisbestimmung von Wortsemantik und Pragmatik nur schwer möglich ist. Dennoch kann der Aspekt der Pragmatik an dieser Stelle vernachlässigt werden, da zunächst der Blick auf ein Grundproblem der lexikalischen Semantik gerichtet werden soll.

8 LUTZEIER, P. R., *Wort und Bedeutung*, 2002, 34.

9 LUTZEIER, P. R., *Wort und Bedeutung*, 2002, 34.

10 Vgl. CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, bes. 28–35; LUTZEIER, P. R., *Wort und Bedeutung*, 2002, 35; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, 11; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, <sup>5</sup>2004, bes. 149–232.

11 Vgl. LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, 8 f., der zwei mögliche Szenarien konstruiert, in denen dieser Satz fallen kann. Szenario 1: »1. August 1996, morgens. Angelika hat geplant, an diesem Nachmittag in die Stadt zu fahren. Zwei Tage zuvor hat sie mit ihrem Nachbarn Klaus darüber gesprochen und ihn gebeten, ihr dafür eventuell sein Fahrrad zu leihen. Sie hatte nämlich ihrer Tochter das Auto geliehen und wusste nicht, ob sie es rechtzeitig zurückbekommen würde. Inzwischen ist die Tochter wieder da und hat Angelika das Auto zurückgegeben. Angelika telefoniert jetzt mit Klaus und sagt: ›Ich brauche dein Fahrrad nicht‹. Szenario 2: »Zur selben Zeit am selben Ort. Klaus' fünfjährige Tochter Kirsten spielt zu Hause mit ihrem gleichaltrigen Freund Thomas mit einem Satz Quartettkarten, die alle möglichen Arten von Fahrzeugen zeigen. Thomas hat eine Karte mit einem Schneemobil. Kirsten möchte sie gerne gegen eine ihrer Karten tauschen und bietet Thomas eine Karte mit einem Fahrrad an. Thomas will nicht und sagt zu Kirsten: ›Ich brauche dein Fahrrad nicht‹.«

12 Vgl. LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, 9 f.

13 CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 29.

## 2.1.1. ›Merkmalsemantik‹ und ›Prototypensemantik‹.

## Zwei klassische Modelle der Semantikforschung

Die Frage nach der lexikalischen Semantik wird vor allem von zwei Vorstellungsmodellen geprägt: der Merkmalsemantik und der Prototypensemantik<sup>14</sup>. Die unter dem Namen Merkmalsemantik oder Komponentialsemantik zusammengefassten strukturalistischen Modelle gehen davon aus, dass die Bedeutung eines Wortes aus einzelnen semantischen Merkmalen, sogenannten ›Semen‹ oder ›Komponenten‹, besteht. Folglich setzt sich die Bedeutung eines Wortes aus mehreren solchen Einzelmerkmalen zusammen, deren Summe erst die lexikalische Semantik bestimmt. So lässt sich etwa die Bedeutung des Wortes ›Frau‹ in die folgenden Merkmale zerlegen: ›lebendig‹, ›menschlich‹, ›weiblich‹, ›erwachsen‹<sup>15</sup>. Die Bedeutung eines Wortes wird also »durch die An- bzw. Abwesenheit einer bestimmten Anzahl von Merkmalen«<sup>16</sup> charakterisiert, wobei diese Einzelmerkmale binär konzipiert sind und durch entsprechende Ja/Nein-Fragen bestimmt werden können. Dadurch haben diese Merkmale zugleich eine distinktive Funktion, denn durch den Vergleich semantischer Merkmale lassen sich Wortbedeutungen voneinander abgrenzen – und selbst bei ähnlichen Begriffen können durch entsprechende Fragen die distinktiven Merkmale bestimmt werden. Mithilfe der Merkmalsemantik lassen sich Begriffe definieren und in bestimmte Klassen und Kategorien einordnen. Wenn beispielsweise Platon einer antiken Anekdote zufolge den Menschen als ›federlosen Zweibeiner‹ versteht, so ordnet er ihn einerseits in die Gruppe der Zweibeiner ein, zugleich unterscheidet er ihn von der Gruppe der Vögel<sup>17</sup>. Doch selbst wenn Platon – der Erzählung von Diogenes Laertius zufolge – durch das Rupfen eines Huhnes auf die Grenzen dieser Definition hingewiesen haben soll<sup>18</sup>, kann durch weiteres Ausdifferenzieren letztlich doch eine notwendige Eindeutigkeit erzielt werden, die für eine unmissverständliche Kategorisierung erforderlich ist. Und so soll Platon seine Definition um die ›Breithufigkeit‹ (πλατυώνοχος) ergänzt haben<sup>19</sup>. Ob durch dieses weitere Merkmal nun eine hinreichende Eindeutigkeit erlangt ist, mag dahingestellt bleiben – jedenfalls verdeutlicht dieses Beispiel, wie durch die An- oder Abwesenheit entsprechend zu bestimmender Merkmale ein Begriff klas-

14 Vgl. auch im Folgenden CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 37–53; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, bes. 201–215.259–272; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, <sup>5</sup>2004, 163–177.

15 Vgl. hierzu etwa LÖBNER, S., *Semantik*, 2003, bes. 201–203.

16 CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 38.

17 Vgl. Diog. Laert. 6,40; vgl. hierzu auch RIGINOS, A. S., *Platonica*, 1976, 415.

18 Vgl. hierzu auch die Unterscheidung einer nackten und einer gefiederten Spezies bei Plat. polit. 267a.

19 Vgl. Diog. Laert. 6,40.

sifiziert werden kann. Auf diese Weise lassen sich mithilfe der Merkmalsemantik Wortbedeutungen sehr differenziert analysieren und beschreiben. Dieses semantische Modell steht ganz deutlich in der Tradition aristotelischer Logik und bestimmte die Diskussion um die lexikalische Semantik der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts.

Trotz aller Vorzüge, die die Merkmalsemantik mit sich bringt, ist dieses Modell doch mit erheblichen Problemen verbunden, vor allem, weil es sich nicht auf alle Bereiche des Wortschatzes anwenden lässt. Es ist zwar gut geeignet, um etwa die Bezeichnungen verwandtschaftlicher Beziehungen zu analysieren<sup>20</sup>, doch je abstrakter die zu untersuchenden Wörter werden, umso deutlicher treten auch die Grenzen dieses Modells hervor, beispielsweise wenn man versucht, die Merkmalsemantik auf Begriffe wie ›Trauer‹, ›Glück‹ und ›Sehnsucht‹ oder gar auf Präpositionen und Konjunktionen anzuwenden. Dies zeigt sich auch bei dem Wort ›Glaube‹ und dem griechischen Begriff πίστις. Ja, selbst bei alltäglichen Gegenständen wie ›Tasse‹, ›Schale‹, ›Teller‹, ›Vase‹, ›Krug‹, ›Eimer‹, etc. ist eine exakte und distinkte Analyse oft kaum möglich – auch wenn dies allesamt Gefäße sind.

Die Probleme, die mit einer Kategorisierung solcher Gefäße verbunden sind, hat William Labov in einem Versuch veranschaulicht, bei dem diese Behältnisse als Tasse, Vase oder Schale zu klassifizieren waren<sup>21</sup>. Dabei zeigte sich, dass dies nicht bei allen Gefäßen ohne größere Probleme möglich war, sondern dass es auch unklare Fälle gab, die von verschiedenen Personen ganz unterschiedlich eingeordnet wurden. Zudem konnte sich die Einordnung in die entsprechende Kategorie auch ändern, etwa wenn das Gefäß unterschiedlich gefüllt wurde – also gewissermaßen durch einen ›außertextlichen Kontext‹: »Eine Schale blieb eine *Schale*, wenn sie Kartoffelpüree enthielt, wurde aber meistens in *Vase* umgetauft, wenn sie Blumen enthielt, und in *Tasse*, wenn sie voll Kaffee war«<sup>22</sup>. Eine eindeutige Zuordnung der entsprechenden Gefäße in die jeweilige Kategorie scheint also nicht immer möglich zu sein, auch wenn die Merkmalsemantik diesen Eindruck vermittelt. Denn die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Kategorien lassen sich in diesem Fall gerade nicht durch bestimmte Merkmale eindeutig beschreiben, da solche Begriffe schließlich nicht allein aus eindeutigen distinktiven Merkmalen bestehen. »Vielmehr kennen solche Begriffe auch Kernzonen mit besonders typischen, besonders ›guten‹ Vertretern – man nennt sie Prototypen – und vom Kern immer weiter entfernte, immer peripherere Zonen ›armer‹, untypischer Vertreter«<sup>23</sup>.

20 Vgl. LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, 52004, 163 – 166.

21 Vgl. LABOV, W., *The Boundaries of Words and their Meanings*, 1973, 340 – 373.

22 AITCHISON, J., *Wörter im Kopf*, 1997, 60.

23 LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, 52004, 176.

Ein typischer Vertreter der Kategorie ›Vogel‹ wäre beispielsweise kaum ein Pinguin, sondern viel eher ein Rotkehlchen oder ein Spatz – zumindest in unserem Kulturkreis. Man mag bei einem Rotkehlchen vielleicht an bestimmte Merkmale denken, die es zu einem prototypischen Vogel machen, also beispielsweise, dass es Federn hat, fliegen kann und zwitschert; aber es sind eben nicht allein diese Merkmale, aufgrund derer man andere Vögel nun in die entsprechende Kategorie einordnet. Dies hat Ludwig Wittgenstein am Beispiel von Spielen veranschaulicht<sup>24</sup>. So gibt es bestimmte Spiele, die mit anderen zwar einige Merkmale gemeinsam haben, mit anderen wiederum jedoch überhaupt keine<sup>25</sup>. Dennoch werden sie alle in die gemeinsame Kategorie ›Spiel‹ eingeordnet. Dieses Phänomen bezeichnet Wittgenstein mit dem Begriff der »Familienähnlichkeit«<sup>26</sup>.

Wenn man nun das Modell der Prototypensemantik auf die Klassifizierung von Gefäßen anwendet, so ist für die entsprechende Zuordnung der Vergleich mit den prototypischen Vertretern der fraglichen Kategorien verantwortlich: Erst durch den Vergleich mit einer typischen Tasse – was immer sie nun dazu macht – kann ein konkretes Gefäß ebenfalls dieser Gruppe zugeordnet werden – oder eben nicht. Dazu müssen wir »einen prototypischen Vertreter von Tasse gespeichert haben, der uns als Orientierungspunkt dient und uns hilft, auch nicht-typische Tassen kategoriell einzuordnen. Dieser Prototyp ist damit so etwas wie eine repräsentative Standardbedeutung«<sup>27</sup>.

Mit diesem Modell ist aber auch die Vorstellung verbunden, dass Wörter einen Bedeutungskern – so etwas wie eine ›prototypische Grundbedeutung‹ – haben. Die semantischen Möglichkeiten eines Wortes lassen sich folglich mit diesem Bedeutungskern in Beziehung bringen. Und damit ist die Frage, ob die konkrete Bedeutungsnuance, mit der ein Wort verwendet wird, zu dessen Be-

24 Vgl. WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, 2001, 786 f.

25 Vgl. WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, 2001, 786 f: »Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir ›Spiele‹ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele [...]. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: ›Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie ja nicht ›Spiele‹ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn, wenn du sie anschaut, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe [...]. Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.«

26 Vgl. WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, 2001, 787: »Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort ›Familienähnlichkeiten‹; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc.. – Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.«

27 CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 48. Vgl. in diesem Zusammenhang etwa eine Spielzeugtasse, die nicht einmal als Gefäß verwendet werden kann.

deutungskern oder in den Bereich seiner Peripherie gehört, vom Grad der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit mit dieser prototypischen Kernbedeutung abhängig. Die Verwendung eines Wortes in einem übertragenen oder uneigentlichen Sinne würde sich also dadurch auszeichnen, dass die konkrete Wortbedeutung nicht dem prototypischen Bedeutungskern entspricht, sondern dem peripheren Bereich entnommen ist. Dass dieser semantische Randbereich jedoch nicht klar bestimmt werden kann, hat bereits William Labov mit seinem Kategorisierungsversuch unterschiedlicher Gefäße verdeutlicht<sup>28</sup>. Bei diesem Experiment sind sicherlich die Grenzfälle offensichtlich, doch auch bei Kategorisierungsversuchen von Abstrakta begegnet man ähnlichen Problemen.

Wenn man also die Prototypensemantik auf das Wort *πίστις* anwenden will, so wäre zunächst zu klären, welche Aspekte und Dimensionen besonders typisch für diesen Begriff sind. Auf diese Weise ließe sich ein Bedeutungskern oder Kernbereich bestimmen, zu dem die semantischen Möglichkeiten, mit denen *πίστις* verwendet wird, in Beziehung gebracht werden können. Dabei ließe sich am Grad der Entsprechung mit dem prototypischen Kern entscheiden, ob eine Bedeutungsnuance eher dem Zentrum oder der Peripherie zuzuordnen ist. Mit einer solchen Strukturierung des semantischen Feldes ließe sich auch die Frage beantworten, ob *πίστις* in einem konkreten Fall nun wörtlich oder in übertragenem Sinn gebraucht wird. Ein uneigentlicher Sprachgebrauch würde sich also dadurch auszeichnen, dass eine Bedeutungsnuance aus dem prototypischen Randbereich Verwendung finden würde. Doch damit ist zugleich die Frage verbunden, ob bei solch einem übertragenen Sprachgebrauch auch die Kernbedeutung von *πίστις* mitklingt – diesen Eindruck jedenfalls erweckt die Prototypensemantik.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass es sich bei dem Begriff des Prototyps nicht um einen originär linguistischen Begriff handelt. Er entstammt vielmehr der kognitiven Psychologie und wurde verwendet, um bestimmte Phänomene zu beschreiben, die bei Zuordnungsexperimenten und anderen empirischen Untersuchungen beobachtet wurden<sup>29</sup>. Als Folge der sogenannten »kognitiven Wende« und dem damit einhergehenden Interesse an psychischen Prozessen unter dem Aspekt der Informationsverarbeitung, fanden erstmals auch empirische Ansätze in der Linguistik Beachtung. Vor allem durch die Untersuchun-

28 Vgl. LABOV, W., *The Boundaries of Words and their Meanings*, 1973, 340 – 373.

29 Der Begriff geht zurück auf REED, ST. K., *Pattern Recognition and Categorization*, 1972, 383 – 407. Zu seiner Verwendung vgl. bes. BERLIN, B. – KAY, P., *Basic Color Terms*, 1969; LABOV, W., *The Boundaries of Words and their Meanings*, 1973, 340 – 373; ROSCH, E., *Natural categories*, 1973, 328 – 350; ROSCH, E. – MERVIS, C. B. – GRAY, W. D. – JOHNSON, D. M. – BOYES-BRAEM, P., *Basic Objects in Natural Categories*, 1976, 382 – 439; ROSCH, E., *Human Categorization*, 1977, 1 – 72.

gen von Eleanor Rosch<sup>30</sup>, bei denen deutlich wurde, dass es auch im Bereich der lexikalischen Semantik prototypische Effekte gibt, hat sich der Begriff des ›Prototyps‹ in der Linguistik etabliert, und seitdem bestimmt die sogenannte Prototypensemantik die Forschungen zur Wortsemantik maßgeblich. Dieses semantische Modell ist daher ganz wesentlich von kognitionspsychologischen Fragestellungen geprägt, vor allem von der Frage, wie das menschliche Gedächtnis Informationen speichert, verarbeitet und strukturiert. Prototypen sind mentale Modelle, und dabei entscheidet die Ähnlichkeit mit dem jeweiligen Prototypen über die Zugehörigkeit zu einer Kategorie; der Grad der Ähnlichkeit sagt also etwas darüber aus, ob es sich um einen besonders typischen Vertreter jener Kategorie handelt oder nicht. Der Prototyp »ist die mentale Repräsentation eines typischen Mitglieds einer Kategorie«<sup>31</sup> und gibt darüber Auskunft, wie das menschliche Gehirn den im Langzeitgedächtnis gespeicherten Wortschatz organisiert und strukturiert. Somit haben auch die Einträge in diesem ›mentalen Lexikon‹ einen prototypischen Charakter, und die verschiedenen Bedeutungen sind in dieser Weise im menschlichen Gedächtnis organisiert<sup>32</sup>.

Wenn also eine sprachliche Äußerung formuliert und verstanden werden soll, würde folglich die entsprechende Wortbedeutung aus dem im Langzeitgedächtnis gespeicherten Wortschatz abgerufen werden. Falls die entsprechende Bedeutungsnuance dort jedoch nicht gespeichert wäre, müsste der Wortschatz um die fragliche Bedeutungsnuance erweitert werden, wobei sie dabei in bereits bestehende prototypische Strukturen eingeordnet würde<sup>33</sup>. Grundsätzlich jedenfalls wird der Wortschatz im Langzeitgedächtnis gespeichert und steht dort zum Abruf bereit. Wenn ein Wort in einem Text also mit einer ganz bestimmten Bedeutung Verwendung findet, so wird sowohl beim Verfassen als auch beim Hören bzw. Lesen dieses Textes die entsprechende Bedeutungsnuance aus dem ›mentalen Wörterbuch‹ gewählt.

Für die konkrete Verwendung eines Wortes in seinem Kontext ist jedoch nicht allein die lexikalische Semantik entscheidend, sondern ebenso die Pragmatik,

30 Vgl. etwa ROSCH, E., *Natural categories*, 1973, 328–350; ROSCH, E., *Human Categorization*, 1977, 1–72.

31 CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, 1996, 49.

32 Man wird dabei aber bedenken müssen, dass Prototypen keinesfalls homogene Größen sind, denn schließlich können sich auch prototypische Effekte überlagern. So wird man eine Amsel sicher als einen recht prototypischen Vogel ansehen, sobald man sie jedoch in eine andere Kategorie einordnet, also beispielsweise in die Gattung der Tiere, so ändert sich dieses Verhältnis sicherlich. Vgl. hierzu etwa AITCHISON, J., *Wörter im Kopf*, 1997, bes. 83–86.

33 Vgl. hierzu HOMA, D. – STERLING, S. – TREPPEL, L., *Limitations of Exemplar-Based Generalization and the Abstraction of Categorical Information*, 1981, 437: »A reasonable hypothesis is that a concept, in its early stage of development, is represented primarily by a small number of exemplars. With continued learning, however, the concept becomes increasingly represented by the central tendency (abstracted prototype)«.

der ›situativ-kommunikative Kontext‹, in dem das Wort verwendet wird. Aus diesem Zusammenspiel von Bedeutungsnuance und konkretem Kommunikationsgeschehen, von Semantik und Pragmatik, erschließt sich erst die konkrete Verwendung eines Wortes innerhalb einer sprachlichen Äußerung<sup>34</sup>. Dabei greifen die Bereiche Semantik und Pragmatik eng ineinander, so dass sich deren Verhältnis zueinander nur schwer bestimmen lässt. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass manche Sprachwissenschaftler die Semantik als Teilgebiet der Pragmatik bestimmen, während andere hingegen die Pragmatik als Bereich innerhalb der Semantik verstehen und wieder andere beides als komplementäre, aber grundsätzlich voneinander zu unterscheidende Forschungsgebiete ansehen<sup>35</sup>.

Innerhalb der Semantikforschung hat sich die Prototypensemantik als hilfreiches semantisches Modell erwiesen, nicht zuletzt deshalb, weil es manche Probleme, die mit der Merkmalsemantik verbunden sind, vermeidet. Dennoch wird man diese beiden Modelle nicht als Gegensätze verstehen dürfen, denn einerseits lässt sich die Bedeutung mancher Wörter auch mithilfe binärer Merkmale exakt erfassen, andererseits spielen Merkmale auch im Rahmen der Prototypensemantik eine wesentliche Rolle<sup>36</sup>, so dass sich die spezifischen Vorzüge der jeweiligen Modelle auch miteinander kombinieren ließen<sup>37</sup>. Beide Modelle sind daher von ganz wesentlicher Bedeutung in der Semantikforschung.

Doch trotz aller Vorzüge, die gerade mit dem Modell der Prototypensemantik verbunden sind, bleiben immer noch Fragen offen, beispielsweise, was die Problematik der unscharfen Randbereiche von Prototypen betrifft. Die Bewertung dieser sogenannten ›Hedges‹<sup>38</sup>, an denen sich die untypischen Vertreter einer Kategorie befinden, ist, wie schon erwähnt, mit Schwierigkeiten verbunden. Schließlich hatte der bereits beschriebene Versuch von William Labov deutlich gemacht, dass die in Frage kommenden Kategorien sich nicht immer scharf voneinander abgrenzen lassen. Gerade bei den Grenzfällen ist die Zuordnung in die eine oder andere Kategorie von kontextuellen Faktoren abhän-

34 Vgl. CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 29.

35 Im ersten Fall spricht man von ›Semantizismus‹, im zweiten von ›Pragmatizismus‹ und im letzten Fall von ›Komplementarität‹; vgl. hierzu bes. LEECH, G. N., *Principles of Pragmatics*, 1983. Vgl. auch SEARLE, J. R., *Sprechakte*, 1971; SEARLE, J. R., *Ausdruck und Bedeutung*, 1982; LEVINSON, ST. C., *Pragmatik*, 1990; AUSTIN, J. L., *Zur Theorie der Sprechakte*, 1994; LEVINSON, ST. C., *Presumptive Meaning*, 2000 sowie LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, <sup>5</sup>2004, 183 – 186.

36 Man kann sogar prototypische Effekte innerhalb der Merkmalsemantik feststellen. So gibt es zum Beispiel ›bessere‹ bzw. ›typischere‹ ungerade Zahlen (etwa die 1 oder die 3) und weniger ›typische‹.

37 Vgl. LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*, <sup>5</sup>2004, 175 – 177.

38 Vgl. hierzu CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*, <sup>2</sup>1996, 51 f.

gig. Die Frage nach der Zugehörigkeit eines Wortes oder einer Wortbedeutung zu einem bestimmten Prototyp ist folglich auch von der ganz konkreten Verwendung des jeweiligen Wortes abhängig. Und so ist es auch nicht verwunderlich, dass sich seit einiger Zeit die Stimmen mehren, die betonen, dass Modelle wie die Merkmalsemantik und die Prototypensemantik »vielen Phänomen der kontextuellen Interpretation von Wörtern noch zu wenig gerecht werden«<sup>39</sup>.

Ja, selbst die Struktur der Prototypen ist bereits vom Kontext abhängig. Dies verdeutlicht beispielsweise eine Diskussion, wie sie innerhalb der Sportwissenschaft um die Bedeutung des Wortes ›Sport‹ geführt wird<sup>40</sup>. Denn ganz offensichtlich scheint durch die immer stärkere Ausdifferenzierung des modernen Sports<sup>41</sup> sowie durch die zunehmende Verwendung von Begrifflichkeiten und Sinnmustern aus dem Bereich des Sports in anderen Lebensbereichen die Eindeutigkeit des Begriffs verloren gegangen zu sein. »Nicht nur die Begriffsränder wurden unschärfer und verwischten sich zunehmend mit anderen Sinnelementen«, betont der Sportwissenschaftler Werner Hägele, »auch der substantielle Begriffskern droht sich in diffuser Unbestimmtheit aufzulösen«, so dass heute »[f]ast Beliebiges [...] unter Sport und Sportlichkeit subsummiert werden«<sup>42</sup> kann. Ausgehend von diesem vagen Gattungsbegriff mit seinen unscharfen Rändern versucht Hägele nun, zwischen den verschiedenen Merkmalen und Aspekten, die mit dem Begriff ›Sport‹ verbunden sind, zu differenzieren und ihr Verhältnis zum Begriffskern zu bestimmen, um auf diesem Wege den Begriff für die Sportwissenschaft zu präzisieren. Er ordnet dem Begriffskern die Aspekte »Spiel und Spielen«, »bewegungszentriertes Handeln« und im Unterschied zu reinen Gedankenspielen den »Realitätsstatus des Sports«<sup>43</sup> zu – dabei spiegelt diese Reihenfolge den Stellenwert wider – und bestimmt nach dem Grad der Diskrepanz dazu die Begriffsränder<sup>44</sup>. Diese Begriffsbestimmung mag sicher für die Sportwissenschaft sehr hilfreich sein, doch außerhalb jenes spezifischen ›Kontextes‹ stößt diese prototypische Struktur schnell an ihre Grenzen. So sucht man beispielsweise den Aspekt der ›Gesundheit‹ in diesem Modell vergeblich. Dies mag aus sportwissenschaftlicher Sicht zwar verständlich sein, da dieser Gesichtspunkt in dem konkreten Zusammenhang keine wesentliche Rolle spielt,

39 DEPPERMAN, A., *Von der Kognition zur verbalen Interaktion*, 2002, 15.

40 Vgl. hierzu STEINKAMP, E., *Was ist eigentlich Sport?*, 1983; HÄGELE, W., *Reflexionen zur Sportwissenschaft*, 1996, bes. 35–48; vgl. auch RADEMACHER, L., *Sport und Mediensport*, Siegen 1998.

41 Vgl. DIETRICH, K. – HEINEMANN, K. (Hg.), *Der nichtsportliche Sport*, 1989.

42 HÄGELE, W., *Reflexionen zur Sportwissenschaft*, 1996, 36.

43 HÄGELE, W., *Reflexionen zur Sportwissenschaft*, 1996, 39.

44 Vgl. HÄGELE, W., *Reflexionen zur Sportwissenschaft*, 1996, bes. 41–44. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Begriff des »Nicht-Sports«, wie er von DIETRICH, K. – HEINEMANN, K. (Hg.), *Der nichtsportliche Sport*, 1989, 7 verwendet wird und der sich dadurch auszeichnet, dass er von dem ›harten Kern‹ zu unterscheiden sei, den man als Sport verstehen könne.

doch in vielen anderen Kontexten, in denen das Wort heute Verwendung findet, ist dieser Aspekt sicher nicht ganz unwesentlich. Wenn also beispielsweise das Wort ›Sport‹ in medizinischen Zusammenhängen verwendet wird, wäre ein anderes prototypisches Modell zu entwerfen, das den Besonderheiten dieses Kontextes gerecht würde. Bereits die Struktur des Prototyps kann also je nach Kontext ganz verschieden sein<sup>45</sup>.

Für diese kontextuellen Abhängigkeiten von Prototypen können ganz unterschiedliche Aspekte von Bedeutung sein. So zeigt sich etwa, dass der kulturelle Kontext einer sprachlichen Äußerung deren Bedeutung ganz wesentlich mitbestimmen kann. Dies wird beispielsweise schon daran deutlich, dass nicht alle Kulturkreise die gleichen Farbkategorien verwenden, denn schließlich kann das Farbspektrum auf unterschiedliche Weise gegliedert werden. Dies führt nun dazu, dass sich die Farbbezeichnungen in verschiedenen Sprachen häufig nicht zur Deckung bringen lassen. So hat »das englische Wort *brown* keine Entsprechung im Französischen (es würde als *brun*, *marron* oder sogar *jaune* übersetzt werden, je nach der Farbnuance und nach der Art von Nomen, welches es näher bestimmt)«<sup>46</sup>. Auch der griechische und lateinische Sprachgebrauch kennt keine exakte Unterscheidung zwischen den Farben blau und grün, die dem Gebrauch dieser Farbwörter im Deutschen entsprechen würden. So kann das lateinische *glaucus* und das griechische *γλαυκός* sowohl auf blaue wie auf grüne Farbtöne angewendet werden, und »*caeruleus*, das wichtigste lateinische Blauwort, [kann] sich sowohl auf die Bereiche BLAU-SCHWARZ und SCHWARZ als auch BLAU-GRÜN bis hin zu GRÜN beziehen«<sup>47</sup>. Demzufolge sind auch die Prototypen der entsprechenden Farbwörter ganz erheblich von ihrem jeweiligen kulturellen Kontext abhängig. Und so wird auch ein prototypischer Vogel – um dieses Beispiel erneut aufzugreifen – in Asien oder Afrika bestimmt ganz anders aussehen als in Mitteleuropa.

Daneben spielt aber auch der historische Kontext einer sprachlichen Äußerung eine ganz entscheidende Rolle. Denn mit den semantischen Verschiebungen, die im Laufe der Zeit stattfinden, ändern sich auch die prototypischen Strukturen. So kann ein Wort oder ein Bedeutungselement, das man eher in den Randbereich eines Prototyps einordnen würde, zu einem anderen Zeitpunkt dessen Zentrum auch ganz nahestehen.

Aufgrund dieser Überlegungen ist anzunehmen, dass auch für den Begriff

45 Daher wird man, um erneut das ›Vogel-Beispiel‹ aufzugreifen, bei dem Satz »Hol den Vogel aus dem Ofen!« kaum an einen prototypischen Vogel wie einen Spatz oder ein Rotkehlchen denken, sondern wird von einer anderen prototypischen Struktur ausgehen müssen, in deren Zentrum vermutlich eher eine Gans, eine Ente oder ein Brathähnchen stehen dürfte. Vgl. DEPPERMAN, A., *Von der Kognition zur verbalen Interaktion*, 2002, 15.

46 LYONS, J., *Einführung in die moderne Linguistik*, <sup>8</sup>1995, 58.

47 GLANEMANN, C., *Farbe zwischen Universalismus und Relativismus*, Münster 2003, 59.

πίστις kein einheitliches prototypisches Modell entworfen werden kann, das eine kontextunabhängige Gültigkeit besitzt. Denn sicherlich wird bei einem rein profanen Kontext mit einem anderen prototypischen Modell zu rechnen sein als bei spezifisch christlicher Literatur. Denn vermutlich steht bei letzterer der religiöse Aspekt dem Begriffskern sehr viel näher, während er bei rein profanen Texten eher an den Rändern zu erwarten sein dürfte. Und entsprechend ist auch für den klassischen Sprachgebrauch ein anderes prototypisches Modell zu erwarten als in der Spätantike oder in byzantinischer Zeit.

### 2.1.2. Das Modell der ›Bedeutungskonstitution‹. Ein Neuansatz in der Semantikforschung

Angesichts dieser kontextuellen Abhängigkeit wird man den Stellenwert des sprachlichen und situativen Kontextes für die konkrete Wortbedeutung nicht unterschätzen dürfen. Ja, man muss sogar grundsätzlich infrage stellen, ob überhaupt von einer kontextfreien Wortbedeutung ausgegangen werden darf, die in einem mentalen Lexikon gespeichert ist und von dort aus abgerufen wird. Wenn dem nämlich so wäre, müsste sich die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung schon aufgrund der verwendeten lexikalischen Einheiten und ihrer syntaktischen Verbindungen bestimmen lassen. Die Vorstellung einer solchen ›lexikosyntaktischen Kompositionalität‹ – bekannt unter dem Namen ›Frege-Prinzip‹<sup>48</sup> – prägte die Linguistik über lange Zeit ganz maßgeblich<sup>49</sup>.

Doch mittlerweile wird dieses Erklärungsmodell kontrovers diskutiert, denn schließlich kann die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung auch solche »Bedeutungsaspekte umfassen, die nicht schon durch die einzelnen Wortbedeutungen gegeben sind«<sup>50</sup>. Es handelt sich dabei um Bedeutungselemente, die nicht der lexikalischen Semantik, sondern dem situativ-kommunikativen Kontext entstammen<sup>51</sup>. Dabei kann sogar die konkrete Wortbedeutung von der lexikalischen Semantik abweichen, so dass »Ausdrücke in einer Weise interpretiert werden [müssen], die nicht ihrer lexikalischen Semantik entspricht oder

48 Die Bezeichnung geht auf Gottlob Frege zurück; vgl. hierzu bes. FREGE, G., *Über Sinn und Bedeutung*, 1892, 25 – 50.

49 Vgl. hierzu DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 218 f.

50 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 221.

51 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Hinweis von ECK, W., *Die Inschriften Iudäas im 1. und frühen 2. Jh. n. Chr.*, 2002, 31, dass für das Verständnis der Kreuzesinschrift der nicht-sprachliche Kontext entscheidend sei: »Hätten wir nur den Text des *titulus crucis* erhalten, nicht jedoch das konkrete Wissen darum, daß es sich um die Aussage über einen zum Tod Verurteilten handelt, würden wir aus den wenigen Worten über den ›König der Juden‹ völlig falsche Schlussfolgerungen ziehen«.

eine kontextuelle Spezifikation einer *per se* un spezifizierten Wortsemantik darstellt<sup>52</sup>. Dies veranschaulichen die folgenden Beispiele für die Verwendung von ›wollen‹, die Arnulf Deppermann anführt: »John will ein Bier (=trinken); Mary will ein Buch (=lesen); Harry will eine Zigarette (=rauchen)«<sup>53</sup>. Folglich wird die Bedeutung eines Wortes nicht einfach nur ›abgerufen‹, sondern sie entsteht durch die Wechselwirkungen – das »semantische *matching*«<sup>54</sup> – zwischen den verschiedenen ›lexikalischen Einheiten«<sup>55</sup> einer sprachlichen Äußerung.

Dieses Phänomen kann vielleicht als Analogie zu der Art und Weise menschlicher Wahrnehmung, etwa dem Sehen oder dem Hören, betrachtet werden<sup>56</sup>. Allein die Frage nach der persönlichen Lieblingsfarbe eines Menschen zeigt bereits, dass die Antwort davon abhängig ist, an welchem Gegenstand diese sich präsentiert, denn schließlich wird nur selten bei Hemden, Schuhen und Autos dieselbe Farbe bevorzugt<sup>57</sup>. Ja, allein die Wahrnehmung eines Farbtons ist bereits wesentlich vom visuellen Kontext abhängig, denn ein und dieselbe Farbe kann durch das Zusammenspiel mit benachbarten Farbtönen unterschiedlich wahrgenommen werden<sup>58</sup>. Ganz ähnlich verhält es sich im akustischen Bereich mit dem Musikhören. So wird bei einem Akkord oder einem Dreiklang nicht die Summe einzelner Töne gehört, sondern ihre Verknüpfung und ihr Zusammenklang. »Wenn man beispielsweise einen Dreitonschritt hört, dann hört man im mittleren Ton [...] den ersten Ton, seine musikalische Herkunft, genauso wie die Richtung auf die er hinsteuert, also seine musikalische Zukunft [...]«<sup>59</sup>. Der einzelne Ton lässt sich nicht isoliert wahrnehmen, sondern durch die konkrete Verwendung »wächst [ihm] eine völlig neue Dimension zu, eine Dimension die hörbar macht, was *über ihn selbst hinausweist*: sein *Woher* und sein *Wohin*«<sup>60</sup>. Der einzelne Ton – »quasi ein vormusikalisches Etwas«<sup>61</sup> – lässt sich also kaum isoliert von seiner konkreten Verwendung betrachten. Ganz ähnlich lässt sich nun das Zusammenspiel von lexikalischen Elementen in sprachlichen Äußerungen verstehen.

52 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 221. Vgl. hierzu auch JACKENDOFF, R., *The Architecture of Language Faculty*, 1997; PUSTEJOWSKY, J., *The Generative Lexicon*, 1995; PUSTEJOWSKY, J. – BOUILLON, P., *Aspectual Coercion and Logical Polysemy*, 1996, 133–162.

53 DEPPERMAN, A., *Von der Kognition zur verbalen Interaktion*, 2002, 17.

54 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 221.

55 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 221.

56 Vgl. hierzu POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006.

57 Vgl. POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006.

58 Vgl. POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006. Vgl. in diesem Zusammenhang auch HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928, bes. 390–393.

59 POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006.

60 POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006.

61 POHLMANN, F., *Sehen und Hören*, 2006.

Aufgrund der engen Wechselwirkung der lexikalischen Semantik mit dem sprachlichen und nichtsprachlichen Kontext sowie der Schwierigkeit, dass »[e]ine klare *Abgrenzung von semantischen und nicht-semantischen Phänomenen* [...] in vielen Fällen nicht möglich«<sup>62</sup> ist, wird mittlerweile in zahlreichen kognitiven Ansätzen auf diese Unterteilung verzichtet. Denn die Wortbedeutung in einem Kontext lässt sich nicht innerhalb eines dieser linguistischen Teilgebiete klären, sondern es sind verschiedene Aspekte, die die konkrete Bedeutung eines Wortes mitbestimmen. Deshalb wurde der Begriff der ›Bedeutungskonstitution‹ vorgeschlagen: »›Bedeutungskonstitution‹ ist ein Sammelbegriff, der Phänomene umfasst, die sonst gesondert in Syntax, Lexikologie, Wort- und Satzsemantik, Pragmatik, Textlinguistik, Diskursanalyse, Historiolinguistik und Rhetorik behandelt werden. Die Vagheit dieses Begriffes ist beabsichtigt. Er wendet sich gegen die in der Linguistik, Logik und Sprachphilosophie gängigen, technisch verengten Definitionen von semantischer ›Bedeutung‹, die diese zumeist auf wahrheitsfunktional relevante oder lexikalisch-pragmatische Aspekte der Interaktion von Ausdrücken einengen, die dabei in der Regel als kontextfrei gültig gedacht werden«<sup>63</sup>. Mit dem Begriff der Bedeutungskonstitution ist der Grundgedanke verbunden, dass Bedeutung nicht schon vorgegeben ist und nur aus einem mentalen Lexikon abgerufen werden muss, sondern dass sie »in Bezug auf den aktuellen sprachlichen und außersprachlichen *Kontext* hergestellt«<sup>64</sup> wird. Damit trägt dieses Modell den kontextuellen und situativen Abhängigkeiten sprachlicher Äußerungen Rechnung, die bei Modellen wie der Merkmalsemantik oder der Prototypensemantik unberücksichtigt bleiben. Zudem vermeidet es die Schwierigkeiten, die bei der Verhältnisbeschreibung von Semantik und Pragmatik deutlich geworden sind, und bietet zugleich eine Möglichkeit, den historischen Prozess des Bedeutungswandels und der Bedeutungsverschiebung zu beschreiben<sup>65</sup>.

Dieses Modell trägt auch den neueren Beiträgen der Kognitionswissenschaft zu diesem Thema Rechnung, denn dort wird ebenfalls die These einer kontextfrei anzugebenden Wortbedeutung eher kritisch diskutiert. Damit ist jedoch zugleich die Annahme eines mentalen Lexikons, in dem semantisches Wissen gespeichert ist, grundsätzlich infrage gestellt, und selbst die Vorstellung einer ›wörtlichen Bedeutung‹ ist mittlerweile strittig<sup>66</sup>. Der konkreten Verwendung

62 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 304.

63 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 211.

64 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 212.

65 Vgl. hierzu 60–69 der vorliegenden Arbeit.

66 Vgl. hierzu LAKOFF, G., *Women, Fire and Dangerous Things*, 1987; GIBBS, R. W. (JR.), *The Poetics of Mind*, 1994; FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998; LINELL, P., *Approaching Dialogue*, 1998; GIBBS, R. W. (JR.), *Intentions in the Experience of Meaning*, 1999; LANGACKER, R. W., *A Dynamic Usage-Based Model*, 2000, 1–60; LANGACKER, R. W., *Discourse in*

eines Wortes im Rahmen einer sprachlichen Äußerung muss semantisches Wissen schließlich nicht vorausgehen, denn lexikalische Bedeutung lässt sich auch als »routinisierte Abstraktion aus konkreten und jeweils reichhaltigeren Verwendungen des gleichen Ausdrucks in verschiedenen Kontexten«<sup>67</sup> denken. Folglich ist die lexikalische Bedeutung nicht kontextfrei vorgegeben, sondern lässt sich als Kategorisierung des konkreten Sprachgebrauchs fassen<sup>68</sup>.

Eine ähnlich kritische Bewertung einer kontextfrei anzugebenden Wortbedeutung, die nur abgerufen werden muss, wird auch vonseiten der Gesprächsforschung vorgetragen<sup>69</sup>. Denn gerade die Analyse von Gesprächen hat gezeigt, dass die Bedeutung eines Wortes erst im Gesprächsverlauf »ausgehandelt« wird. Deshalb untersucht die Gesprächsforschung »Bedeutungskonstitution als *soziales, öffentliches Geschehen* [...] und interessiert sich vor allem für Prozesse der *interaktiven Aushandlung* [...], in denen kollaborativ die Bedeutung der Äußerung ausgearbeitet und damit erst zu einem Teil des *common ground*, also des gemeinsamen Bestandes an situativ relevantem und zugänglichem Hintergrundwissen wird, auf den man sich im weiteren Gespräch beziehen kann«<sup>70</sup>. Die Analyse dieses Aushandlungsprozesses verdeutlicht, dass bei einem Gespräch nicht nur Bedeutungspotenziale kontextgebunden spezifiziert werden, sondern dass die Bedeutung in den sich aufeinander beziehenden Gesprächssequenzen erst geklärt wird. Nicht die konkrete Verwendung eines Wortes durch einen Sprecher bestimmt allein schon die Wortbedeutung, sondern diese ist ebenso davon abhängig, in welchem Sinn ein Gesprächspartner ein Wort weiterverwendet<sup>71</sup>. Dies zeigt sich unter anderem an den semantischen Verschiebungen

---

*Cognitive Grammar*, 2001, 143–188; GIBBS, R. W. (JR.), *A New Look at Literal Meaning in Understanding*, 2002, 457–486; GIBBS, R. W. (JR.), *Nonliteral Discourse*, 2003, 321–359.

67 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 220. Vgl. hierzu auch FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998; LINELL, P., *Approaching Dialogue*, 1998; LANGACKER, R. W., *A Dynamic Usage-Based Model*, 2000, 1–60; LANGACKER, R. W., *Discourse in Cognitive Grammar*, 2001, 143–188.

68 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die lexikographischen Überlegungen, 46–60 der vorliegenden Arbeit.

69 Zu der Frage, inwieweit sich das Anliegen und die Ansätze der Gesprächsforschung auf Texte übertragen und anwenden lassen, vgl. 66 f der vorliegenden Arbeit.

70 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 214.

71 Vgl. hierzu DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 214 f: »Interaktive Bedeutung ist also nicht schon dadurch konstituiert, dass ein Sprecher etwas sagt, sondern wird in der Interaktionssequenz bestimmt [...]. Wenn der Sprecher Verstehensprobleme antizipiert, kann er bereits in seinem eigenen *turn* eine Selbst-Reparatur vornehmen. Durch seine Reaktion in der zweiten Position gibt der Hörer selbst (mehr oder weniger deutlich) zu verstehen, wie er den Vorgänger-*turn* verstanden hat; dabei kann er Hörens-, Verstehens- oder Akzeptanzprobleme anzeigen und eine Reparatur durch den Produzenten der problematischen Äußerung initiieren [...]. Eine sequenzlogisch ausgezeichnete Stellung für die Aushandlung von Bedeutung hat die dritte Sequenzposition: In ihr kann derjenige, der in der ersten Position etwas sagte, das in der zweiten Position vom

innerhalb von Gesprächen, die deshalb entstehen, weil Wörter mit abweichenden Bedeutungen aufgenommen werden. »Bedeutungen von Äußerungen [gelten] sozusagen nur als Angebote. Es kommt darauf an, wie der nachfolgende Sprecher sie versteht und was er/sie daraus macht«<sup>72</sup>. Die Bedeutung eines Wortes liegt also gerade nicht kontextfrei vor, sondern muss erst von den Gesprächspartnern im Verlauf des Gesprächs »hergestellt« werden. Doch damit ist die konkrete Wortbedeutung von den jeweiligen Gesprächsteilnehmern und ihren individuellen sprachlichen Voraussetzungen abhängig. Und so sind es nicht zuletzt »[d]ie besonderen *biographischen Erfahrungen* des Individuums [...], seine *Zugehörigkeit zu kulturellen Gemeinschaften*, deren lexikalischen Wissensbestände und semantischen Gebrauchsgewohnheiten es erworben hat [...], und die subjektive *Perspektive* im jeweiligen Dialogmoment [...], [die] die Annahme eines konventionellen Lexikons massiv in Frage«<sup>73</sup> stellen.

Dabei soll gewiss keine völlige Offenheit von Begriffen postuliert werden, da in einem solchen Fall eine gelingende Kommunikation kaum noch denkbar ist. Schließlich wird bei sprachlichen Äußerungen immer auf Konventionen und Erfahrungen innerhalb einer Sprachgemeinschaft zurückgegriffen und Bezug genommen. Dennoch liegt die besondere Stärke dieses Modells darin, dass es die Probleme, die mit der Vorstellung fester Wortbedeutungen verbunden sind, aufzeigt und zugleich Bedeutungsverschiebungen von Begriffen durch deren Verwendung in neuen Kontexten beschreibbar und erklärbar macht.

Dieser Prozess der Bedeutungskonstitution im Gespräch verdeutlicht somit, dass selbst auf engstem Raum ein Wort mit unterschiedlichen Bedeutungsnuancen verwendet werden kann. Dies zeigt sich nicht nur bei der Analyse von Gesprächen, sondern ganz grundsätzlich beruhen zahlreiche Formen des Sprachspiels auf diesem Prinzip. Und dabei sind es nicht die Bedeutungskerne, die mitklingen und das Sprachspiel prägen, sondern es entsteht durch verschiedene unterschiedliche Bedeutungsnuancen, die vom jeweiligen Kontext her zu bestimmen sind – doch dieser muss keinesfalls nur sprachlicher Natur sein, wie besonders bei Anspielungen und Wortwitzen deutlich wird.

Was nun also die Verwendung des Begriffes πίστις im paulinischen Sprachgebrauch betrifft, so ist auch hier zu vermuten, dass nicht von einer einheitlichen und vorgegebenen lexikalischen Semantik auszugehen ist, sondern dass die Verwendung dieses Wortes abhängig ist vom Sprachgebrauch jener Zeit, von den individuellen sprachlichen, kulturellen und religiösen Prägungen des Paulus und von den konkreten Situationen, in denen er es gebraucht. Ja, selbst wenn πίστις mehrfach auf engstem Raum verwendet wird, muss noch keine einheit-

---

Interaktionspartner angezeigte Verständnis seiner Äußerung ratifizieren oder korrigieren beziehungsweise eine Selbstkorrektur vornehmen«.

72 SCHWITALLA, J., *Kohäsion statt Kohärenz*, 2002, 117.

73 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 216.

liche Wortbedeutung vorliegen. Von diesen Grundkoordinaten her wird man also den paulinischen Sprachgebrauch und die Verwendung des Begriffes  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  bestimmen müssen. Denn auch für Paulus gilt grundsätzlich: »Die Bedeutung, die ein Wort bei seiner Verwendung gewinnt, ist nicht einfach durch kontextfrei gültige lexikalische Bedeutung gegeben. Die Bedeutung des Wortes wird vielmehr im Kontext durch Leistungen der SprachbenutzerInnen hergestellt«<sup>74</sup>.

## 2.2. Zum Verhältnis von Wort und Kontext. Eine übersetzungswissenschaftliche Anmerkung

Diese Abhängigkeit der Wortbedeutung vom jeweiligen Kontext ist vor allem auch beim Übersetzen von sprachlichen Äußerungen und Texten zu berücksichtigen. Gerade vonseiten der Übersetzungswissenschaften wird besonders deutlich darauf hingewiesen, dass der Vorgang des Übersetzens ein komplexer Entscheidungsvorgang ist. Bei diesem gilt es, diejenigen Bedeutungsaspekte, die bei einer sprachlichen Äußerung im Blick sind, auf adäquate Weise in einer anderen Sprache wiederzugeben. Der Versuch, eine solche ›Übersetzungsäquivalenz‹ zwischen Ausgangssprache und Zielsprache zu erzielen, ist ein grundsätzliches Anliegen und gilt unabhängig von der Art des Übersetzungstyps – sei es nun eine ›kommunikative‹ oder ›dynamisch-äquivalente‹ Übersetzung, die den sprachlichen Regeln der Zielsprache folgt und bemüht ist, dieselbe Wirkung zu erzielen wie eine Äußerung in der Ausgangssprache, oder eine eher ›formale Übersetzung‹, die den sprachlich-stilistischen Eigenarten der Ausgangssprache gerecht werden möchte<sup>75</sup>. Zwar kann beim Erwerb einer Fremdsprache – vor allem durch die Art und Weise, wie man sich den Wortschatz aneignet – der Eindruck entstehen, dass es so etwas wie ›Wortgleichungen‹ gibt, also Grundbedeutungen bei denen sich Ausgangs- und Zielsprache in einem ›Eins-zu-Eins-Verhältnis‹ befinden und mit deren Kenntnis sich die meisten Fälle übersetzen lassen: also wie im Fall des englischen Wortes ›car‹ und dem deutschen Wort ›Auto‹ oder im Französischen ›fleur‹ und im Deutschen ›Blume‹. Bedenkt man jedoch, dass das Wort ›car‹ auch zur Bezeichnung eines Eisenbahnwaggon, einer Aufzugskabine oder einer Gondel verwendet werden kann, und dass ›Blume‹ sowohl den Schaum eines Bieres als auch den Schwanz eines Hasen bezeichnen kann, wird deutlich, dass solche Grundbedeutungen nicht in allen Fällen gelten. Dies verdeutlicht bereits, »daß gewisse Inhalte der Sprache A nur z. T. gewissen Inhalten der Sprache B entsprechen, die ihrerseits auch anderen

74 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 213.

75 Vgl. REIß, K., *Was heißt Übersetzen?*, 1985, 34–36; BONIS, E., *Die Übersetzung der Bibel*, 1990, 195–197; EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, <sup>4</sup>1996, 64–67.

Inhalten der Sprache A entsprechen, die wiederum auch anderen Inhalten der Sprache B entsprechen usw., so daß sehr viele Inhalte zweier Sprachen ›inkommensurabel‹ sind«<sup>76</sup>. In unterschiedlichen Sprachen gibt es daher keine begriffliche Äquivalenz, bei der die entsprechenden Wörter zweier Sprachen auch identische Bedeutungsfelder abdecken würden. Übersetzung ist immer auch Entscheidung, denn es gibt keine ›Wortgleichungen‹, bei denen sämtliche Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes der Ausgangssprache mit einem entsprechenden Wort der Zielsprache übersetzt werden können. Daher ist beim Vorgang des Übersetzens zunächst zu entscheiden, welche Bedeutungsnuancen einem Wort in einem bestimmten Kontext zukommen, um diese dann mit einem entsprechenden Wort der Zielsprache wiederzugeben. So muss etwa bei der Übersetzung des deutschen Wortes ›Himmel‹ ins Englische der Kontext darüber entscheiden, ob man es nun mit ›heaven‹ oder ›sky‹ wiedergibt, denn während ›sky‹ die kosmische Bedeutung zur Sprache bringt, kann nur mit ›heaven‹ der religiöse Aspekt bezeichnet werden, und für die deutsche Redewendung ›sich wie im siebten Himmel fühlen‹ würde man im Englischen ›walk on air‹ sagen. Wenn diese partielle Inkommensurabilität entsprechender Bedeutungsspektren nicht berücksichtigt wird, besteht die Gefahr, Begriffe semantisch zu überfrachten, so als würden bei dem englischen Wort ›sky‹ auch sämtliche Bedeutungsmöglichkeiten des deutschen Wortes ›Himmel‹ mitklingen.

Dies gilt nun auch für die Bedeutungsmöglichkeiten des Begriffes πίστις, denn sämtliche Verwendungsmöglichkeiten, die dieses Wort im griechischen Sprachgebrauch haben kann, lassen sich mit einem einzigen deutschen Äquivalent nicht wiedergeben. Zwar geht man bei den neutestamentlichen Texten und der frühchristlichen Literatur häufig von der Grundbedeutung ›Glaube‹ oder ›Vertrauen‹ aus, doch umfasst diese Übersetzung keineswegs das gesamte Bedeutungsspektrum von πίστις, denn mit diesem Begriff kann im klassischen Sprachgebrauch auch das eheliche Treueversprechen, ein Kredit oder eine Verteidigungsrede bezeichnet werden<sup>77</sup>. Also auch bei der Übersetzung von πίστις wird man diejenigen Bedeutungselemente bestimmen müssen, die in einem bestimmten Kontext im Blick sind, und wird versuchen müssen, diese mit einem adäquaten Begriff in der Zielsprache zu übersetzen. Bei neutestamentlichen Texten wird man die Bedeutungsbreite von πίστις und die Inkommensurabilität mit ›Glaube‹ im Blick behalten müssen, um eine solche Übersetzung nur dann zu wählen, wenn sie auch vom Kontext gestützt ist. Denn auch hier muss

76 COSERIU, E., *Falsche und richtige Fragestellungen*, 1981, 29 f.

77 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v. Auf das Bedeutungsspektrum und die Verwendungsmöglichkeiten des griechischen Begriffes πίστις wird 199–209 der vorliegenden Arbeit noch ausführlich eingegangen.

man sich der Gefahr bewusst sein, dass man – auch durch eine entsprechende Konvention – bestimmte Bedeutungselemente mithört und damit den Begriff semantisch überfrachtet.

In diesem Zusammenhang sind noch weitere grundsätzliche Differenzen zwischen Ausgangssprache und Zielsprache zu bedenken. Schließlich unterscheiden sich nicht nur die Bedeutungsspektren, sondern auch die jeweiligen Synonyme, Opposita und Bedeutungsassoziationen. Wenn also im deutschen Sprachgebrauch das Wort ›Glaube‹ als Oppositum zu ›Wissen‹ empfunden wird, so muss dies keineswegs auch für den griechischen Begriff πίστις zutreffen. Ja, selbst der ›gefühlsmäßige‹ Bereich kann davon betroffen sein, denn es ist durchaus ein Unterschied, ob man das griechische Wort γαμέω mit ›heiraten‹, ›ehelichen‹ oder ›vermählen‹ übersetzt<sup>78</sup>. Dies zeigt sich beispielsweise auch an der neutestamentlichen Bildsprache aus dem militärischen Bereich, die heute anders wahrgenommen wird als damals<sup>79</sup>.

Übersetzung ist also immer schon ein Entscheidungsprozess, der bereits in dem Wort selbst anklingt: übersetzen heißt ›über-setzen‹, hinüber über einen trennenden Fluss, einen See oder das Meer: »was übersetzen auf sich habe, lässt sich mit demselben wort, dessen accent ich bloß zu ändern brauche, deutlich machen: übersétzen ist übersetzen, traducere navem. wer nun zur seefahrt aufgelegt, ein schif bemannen und mit vollem segel an das gestade jenseits führen kann, musz dennoch landen, wo andrer boden ist und andre luft streicht«<sup>80</sup>. Das ›Über-setzen‹ ist also erst abgeschlossen, wenn das Schiff das andere Ufer erreicht hat, ein fester Ankerplatz gefunden und die Fracht an Land gebracht ist<sup>81</sup>. Doch mit diesem Vorgang sind auch zahlreiche Entscheidungsprozesse verbunden, die eng miteinander verflochten sind und sich wechselseitig bedingen. Deshalb ist der Übersetzungsvorgang bereits mit den Zügen eines Schachspiels verglichen worden, denn »[w]enn ein Übersetzer sich erst einmal für eine bestimmte Alternative entschieden hat, hat er gleichzeitig seine Wahl unter einer Anzahl aufeinanderfolgender Spielzüge getroffen«<sup>82</sup>. Jede übersetzerische Einzelentscheidung hat bestimmte Konsequenzen und zieht weitere, davon abhängige Entscheidungen nach sich. »[D]er Übersetzungsprozeß ist also ein Spiel, in welchem jeder Zug, der auf einen anderen folgt, durch die Kenntnis vorausgehender Entscheidungen und der aus ihnen resultierenden Situation beeinflusst wird [...]. Durch seine Wahl der ersten oder zweiten Alternative hat

78 Vgl. NIDA, E. A. – TABER, CH. R., *Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung*, 1969, 98 – 105.

79 Vgl. hierzu KRENTZ, E. M., *Military Language and Metaphors in Philippians*, 1993, 105 – 127.

80 GRIMM, J., *Ueber das pedantische in der deutschen sprache (1847)*, 1973, 111. Vgl. auch GRIMM, J. – GRIMM, W. (Hg.), *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 23, 1984, s.v.

81 Vgl. SCHUMACHER, TH., *Vollendung der Auslegung*, 2010, 174 – 176.

82 LEVÝ, J., *Übersetzung als Entscheidungsprozess*, 1981, 220.

sich der Übersetzer für eine der beiden möglichen Spielstrategien entscheiden<sup>83</sup>. Das Textmodell, das einem solchen Verständnis zugrunde liegt, gleicht – um ein weiteres Bild zu gebrauchen – einem Labyrinth mit mehreren Ausgängen, denn es geht davon aus, dass verschiedene ›Wege‹ durch einen Text hindurch möglich sind<sup>84</sup>. Ein solches Labyrinth gleicht eher einem Irrgarten und ist daher von den Labyrinthen der griechischen Mythologie zu unterscheiden, denn durch diese führt letztlich nur ein einziger, wenn auch beschwerdereicher Weg. So müssen zwar Hindernisse überwunden und Herausforderungen gemeistert werden, doch im Unterschied zum Irrgarten führt der Weg, ohne Kreuzungen und Wahlmöglichkeiten, geradewegs zum Ziel. »In einem solchen Labyrinth ist der Ariadnefaden völlig sinnlos, man *kann* ja gar nicht in die Irre gehen: das Labyrinth selber ist ein Ariadnefaden«<sup>85</sup>. In einem solchen labyrinthischen Textmodell, auf das sich der Vorgang des Übersetzens anwenden lässt, gibt es jedoch Alternativen und Abzweigungen wie in einem Irrgarten: »dieser weist Wahlmöglichkeiten zwischen alternativen Pfaden auf, und einige der Pfade führen nicht weiter. In einem Irrgarten kann man Fehler machen« und »einige Alternativen enden an einem Punkt, an dem man gezwungen wird zurückzukehren«<sup>86</sup>.

Wenn man dieses Modell nun auf die Übersetzung von πίστις anwendet, würde dies bedeuten, dass bereits die gewählte Bedeutungsnuance darüber entscheidet, welche weiteren übersetzerischen Wahlmöglichkeiten sich daran anschließen können. Im Fall von Gal 2,15 f hängt also beispielsweise die Frage, wie die syntaktische Beziehung bei den Wendungen διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und ἐκ πίστεως Χριστοῦ zu bestimmen sind, bereits von der Bedeutung ab, die an dieser Stelle für πίστις angenommen wird. Und von der Entscheidung, wie die syntaktische Verbindung von διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. von ἐκ πίστεως Χριστοῦ zu betrachten ist, hängt wiederum ab, wie die beiden aufeinander folgenden Genitive in ἐξ ἔργων νόμου aufzulösen sind<sup>87</sup>. Vergleicht man diesen Entscheidungsprozess nun mit dem Weg durch ein Labyrinth, so führt manche

83 LEVÝ, J., *Übersetzung als Entscheidungsprozess*, 1981, 220 f. Bei diesem Entscheidungsprozess handelt es sich aber nicht um eine binäre Entscheidung zwischen zwei Alternativen, sondern es können es mehr Möglichkeiten zur Disposition stehen.

84 Vgl. hierzu Eco, U., *Die Rolle des Lesers*, <sup>4</sup>1999, bes. 190 – 203. Vgl. hierzu auch Eco, U., *Das offene Kunstwerk*, 1973; Eco, U., *Die Poetik des offenen Kunstwerks*, <sup>4</sup>1999, 113 – 141.

85 Eco, U., *Die Enzyklopädie als Labyrinth*, <sup>4</sup>1999, 105.

86 Eco, U., *Die Enzyklopädie als Labyrinth*, <sup>4</sup>1999, 105. Vgl. hierzu auch LEVÝ, J., *Übersetzung als Entscheidungsprozess*, 1981, 221: »Ein möglicher Weg übersetzerischer Theoriebildung ist es, alle von den vorhandenen Wahlmöglichkeiten abhängigen Entscheidungen ins Auge zu fassen und dann die Folge der einzelnen Problemlösungsschritte und die daraus resultierende Bedeutung der einzelnen Elemente in einem literarischen Werk zu untersuchen, wenn man die Sache von diesem Standpunkt aus betrachtet«.

87 Vgl. hierzu 357 – 359 der vorliegenden Arbeit.

Entscheidung zu neuen Abzweigungen, die wieder neue Entscheidungen erfordern, so dass man vielleicht in manche Bereiche des Labyrinths geführt wird, die von anderen Wegen nicht gekreuzt werden<sup>88</sup>. Und diese Entscheidungen müssen an den entsprechenden Wegkreuzungen gefällt werden, denn mehrere Wege zugleich können nicht gegangen werden.

Übersetzung und Auslegung lassen sich also kaum als zwei voneinander unabhängige Vorgänge betrachten, denn – so bringt es Hans Georg Gadamer sprachlich auf den Punkt – Übersetzung »ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen«<sup>89</sup>. Es lassen sich zwar nicht alle Dimensionen der Ausgangssprache in eine Übersetzung überführen, so dass eine spezifische Aufgabe der Auslegung und Kommentierung darin besteht, auf diejenigen Aspekte, die in der zielsprachlichen Übersetzung nicht zum Ausdruck gebracht werden können, zu verweisen. Denn Übersetzung ist immer schon Deutung, selbst bei ›wörtlichen‹ oder sogenannten ›formal-äquivalenten Übersetzungen<sup>90</sup>. Eine ›wörtliche Übersetzung‹ muss daher auch von einer ›Wort für Wort‹-Übersetzung unterschieden werden, denn allein die Entscheidung, ein Wort der Ausgangssprache mit nur einem entsprechenden Begriff in der Zielsprache wiederzugeben, ermöglicht zwar wortstatistische Erhebungen am Übersetzungstext, doch dass damit auch die Bedeutung des ausgangssprachlichen Textes getroffen wurde, ist keinesfalls sichergestellt.

88 Zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten der rechtfertigungstheologischen Kernaussagen des Römerbriefs vgl. SCHUMACHER, TH., *Der Römerbrief im Wechselspiel von philologischer Entscheidung und theologischer Aussage*, 2011, 28–45 sowie 326–367 der vorliegenden Arbeit.

89 GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, <sup>2</sup>1965, 362. Vgl. auch HAHN, F., *Sprache, Übersetzung und Aneignung des biblischen Zeugnisses*, 2004, bes. 54–59; SCHUMACHER, TH., *Vollendung der Auslegung*, 2010, 174–176.

90 Zum Problem der wörtlichen Übersetzung vgl. NIDA, E. A., *Gott spricht viele Sprachen*, 1966, 13–29; THOME, G., *Die wörtliche Übersetzung (französisch-deutsch)*, 1981, 302–322; ASKANI, H.-CH., *Das Problem der Übersetzung*, 1997, 152–247; ARZT-GRABNER, P., *Grenzfälle wörtlicher Übersetzung neutestamentlicher Texte*, 2003, 13–18; ECO, U., *Quasi dasselbe mit anderen Worten*, 2006, bes. 111–189; SCHUMACHER, TH., *Vollendung der Auslegung*, 2010, 174–176.

### 2.3. Zum Verhältnis von Text und Vorverständnis. Eine hermeneutische Anmerkung zur Rezeption und Wirkungsgeschichte biblischer Texte

Die Übersetzung der neutestamentlichen Texte ist aber nicht allein aus übersetzungswissenschaftlicher Perspektive zu betrachten, sondern man wird dabei auch eine hermeneutische Grundproblematik bedenken müssen. Denn der Prozess der Übersetzung ist nicht frei von den Prägungen des Übersetzers und seiner Vertrautheit mit anderen Übersetzungen der biblischen Texte. Dies hat vor allem damit zu tun, dass diesen Schriften eine mehrfache Bedeutung zukommt, denn schließlich sind die neutestamentlichen Texte nicht nur antike Quellen, sondern diese Schriftensammlung stellt zugleich den religiösen Grundtext des Christentums dar und hat auch heute noch einen festen Platz im Leben der Kirchen. Ja, sogar darüber hinaus hat das Neue Testament in vielen Bereichen seine Spuren hinterlassen. Die Texte gehören zum Erbe des abendländischen Kulturkreises und werden bis auf den heutigen Tag auf vielfältige Weise rezipiert, in Kunst, Musik, Literatur und Film und noch weit darüber hinaus. Diese – vielleicht nicht immer bewusste – Vertrautheit mit biblischen Themen, mit Erzählungen, Motiven und Denkstrukturen und sogar mit bestimmten Formulierungen und Redewendungen, wird man bei der Übersetzung der paulinischen Texte berücksichtigen müssen. Denn nicht selten wird auch der übersetzerische Entscheidungsprozess von solchen Aspekten beeinflusst – sei es nun bewusst oder unbewusst.

In diesem Zusammenhang spielt auch das Verhältnis von Text und Gemeinschaft oder allgemeiner formuliert: von Übersetzung und Rezeption, eine ganz entscheidende Rolle. Denn sobald eine Übersetzung im kirchlichen Leben, in Gesprächsgruppen, in der Katechese und in der Liturgie Verwendung findet, wirkt sie zugleich prägend und kann sogar eine identitätsstiftende Funktion für die entsprechende Gemeinschaft haben. Dies wird vor allem bei der Lutherübersetzung deutlich, denn hier scheint sich ein »bestimmter Adressatenbereich und eine ganz bestimmte Bibelübersetzung fast deckungsgleich verbunden«<sup>91</sup> zu haben. Dadurch ist sie – wenn auch nicht ausschließlich – in einem »bestimmten kirchlichen Bereich beheimatet« und wird dort auch »als Repräsentationstext tradiert«<sup>92</sup>. Entsprechend kritisch werden deshalb auch zu weit reichende Revisionen bewertet<sup>93</sup>. Schließlich hat die Rezeption der Lutherbibel in den re-

91 FUCHS, O., *Für wen übersetzen wir?*, 1985, 98.

92 FUCHS, O., *Für wen übersetzen wir?*, 1985, 98.

93 Vgl. beispielsweise die kontroversen Diskussionen um die Revision der Lutherbibel von 1975; vgl. hierzu MEURER, S., *Grenzen und Chancen der Verbreitung der Lutherbibel*, 1982, 141 – 145.

formatorischen Kirchen zur Entstehung eines spezifisch protestantischen Soziolekts geführt, der vor allem »die liturgische, die homiletische und die spirituelle Sprache des Protestantismus«<sup>94</sup> nachhaltig geprägt hat. Im katholischen Bereich kommt der Einheitsübersetzung zwar keine vergleichbare Bedeutung zu, denn hier war weder »die Bibel je ein Volksbuch wie etwa in vielen evangelischen Familien, noch gab es die einheitliche traditionelle und für die Kirche grundlegende Bibelübersetzung, wie dies im protestantischen Bereich die Lutherübersetzung von Anfang an war«<sup>95</sup>. Aber dennoch sind sich auch die Herausgeber der Einheitsübersetzung der engen Beziehung zwischen Text und Gemeinschaft durchaus bewusst und vermeiden deshalb allzu große Änderungen gegenüber den bekannten Übersetzungen, vor allem bei vertrauten oder liturgisch bedeutsamen Texten, wie etwa bei den lukanischen Hymnen. Diese Beispiele verdeutlichen aber nicht nur die enge Wechselbeziehung, die zwischen einer Übersetzung und deren Verwendergruppe besteht, sondern sie lassen auch ahnen, zu welchen Problemen andere Entscheidungen auf der translatorischen Ebene führen können – und zwar unabhängig von der Frage nach der Adäquatheit einer Übersetzung.

Ein solcher Fall, bei dem die Verwendung einer neuen Übersetzung selbst bei nebensächlich erscheinenden Details für heftige Kontroversen gesorgt hat, ist in dem Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus aus dem Jahr 403 belegt<sup>96</sup>. Auslöser dafür war, dass der Bischof von Oea, der heutigen libyschen Hauptstadt Tripolis, in seiner Gemeinde bei den gottesdienstlichen Lesungen die lateinische Übersetzung des Hieronymus verwendet hatte, und dabei scheint dessen Übersetzung einer Passage aus dem Buch Jona zu fast tumultartigen Auseinandersetzungen geführt zu haben. Denn während die Gemeinde von Oea bislang gewohnt war, dass Jona unter einer Kürbispflanze liegend den Untergang der Stadt Ninive erwartet, lag dieser nun in der Übersetzung des Hieronymus unter einer Efeupflanze. Hieronymus, dessen Übersetzung sich am hebräischen Text orientiert, gibt also in Jon 4,6 den Begriff קיקיון mit *hedera*, dem lateinischen Wort für »Efeu«, wieder und unterscheidet sich damit von der atlantischen Übersetzung, die ganz offensichtlich auch in Oea bekannt war. In dieser wurde an der entsprechenden Stelle jedoch das Wort *curcubita*, also Kürbis oder Flaschenkürbis, verwendet, und damit war sie offensichtlich dem Text der Septuaginta gefolgt, die קיקיון mit κολόκυνθα wiedergibt. Es waren also offensichtlich nicht die Mängel auf der philologischen Ebene, sondern die Vertrautheit mit dem Text, die den Unmut jener afrikanischen Gemeinde bei der Än-

94 FUCHS, O., *Für wen übersetzen wir?*, 1985, 98.

95 FUCHS, O., *Für wen übersetzen wir?*, 1985, 98 Anm. 49.

96 Vgl. AUGUSTINUS, A. – HIERONYMUS, S. E., *Epistulae mutuae*, 2002; FÜRST, A., *Kürbis oder Efeu?*, 1994, 12 – 19; RÖWEKAMP, G., *Kürbis oder Efeu?*, 2003, 46 f.

derung eines, aus heutiger Sicht eher marginal erscheinenden Details hervorgerufen hatte. Doch in diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass die Darstellung des ruhenden Jona zu den beliebtesten Motiven der frühchristlichen Kunst zählt. Sie findet sich auf Sarkophagen, in der Katakombenmalerei, als Mosaik und Vollplastik sowie auf Goldgläsern – und wenn dabei die Pflanze dargestellt wird, unter der Jona liegt, so ist es gewöhnlich eine Kürbispflanze<sup>97</sup>. Daher ist es auch kaum verwunderlich, dass die Änderung eines so bekannten Details durch Hieronymus nicht unkommentiert geblieben ist.

Aufgrund dieser – in der neutestamentlichen Exegese oft unreflektierten – Vertrautheit mit biblischen Themen, Motiven und Figuren, mit Bibelübersetzungen und ihnen entnommenen Redewendungen, wird man auch bei der Übersetzung der paulinischen Briefliteratur mit solchen Prägungen rechnen müssen. Und dabei ist der Einfluss von Martin Luthers Bibelübersetzung kaum zu unterschätzen. Denn durch die Erfindung des Buchdrucks und den Erfolg der reformatorischen Idee erfuhren dieser Text, aber auch andere Schriften Luthers, eine weite Verbreitung. Auf diese Weise prägten Martin Luthers Schriften, allen voran die Bibelübersetzung, die deutsche Sprache maßgeblich und trugen auf diese Weise mit zur Entstehung einer einheitlichen deutschen Gesamtsprache bei. So ist es also kaum verwunderlich, dass sich auch die wenig später entstehenden ›katholischen‹ Bibelübersetzungen an Luthers Übersetzung orientierten<sup>98</sup>. Diesen enormen Einfluss Luthers wird man auch bei der Übersetzung und Auslegung der paulinischen Texte mit bedenken müssen, denn vor allem durch den hohen Stellenwert dieser Schriften für Luther, die Reformation und den Protestantismus erfuhr zugleich auch ein bestimmtes Paulusbild und eine damit verbundene Theologie weite Verbreitung. Und so sind manche Formulierungen aus der Lutherübersetzung zu geprägten Wendungen der deutschen Sprache geworden. In diesem Zusammenhang wird man sicher auch den großen Einfluss – ja, man kann fast sagen die dominierende Rolle –, den die protestantische Exegese in der Paulusforschung über lange Zeit und über konfessionelle Grenzen hinweg hatte, nicht unterschätzen dürfen.

Doch seit einigen Jahren mehren sich die Stimmen, die sich kritisch zur lutherischen Paulusdeutung äußern. Man spricht mittlerweile von einem

97 Vgl. ENGEMANN, J., *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit*, 1973, 70–75; DEICHMANN, F. W., *Einführung in die christliche Archäologie*, 1983, bes. 126–133; SICHTERMANN, H., *Der Jonaszyklus*, 1983, 241–248. Vgl. in diesem Zusammenhang auch DEICHMANN, F. W. (Hg.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, Bd. 1, 1967; darin finden sich ca. 100 Sarkophage mit Jonasdarstellungen.

98 Vgl. beispielsweise die Übersetzung des Neuen Testaments von Hieronymus Emser (1527) sowie die Bibelübersetzungen von Johann Dietenberger (1534) und Johann Eck (1537). Vgl. hierzu auch KOLB, W., *Die Bibelübersetzung Luthers und ihre mittelalterlichen deutschen Vorgänger im Urteil der deutschen Geistesgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1972; WOLF, H., *Martin Luther*, 1980, 68–70.

›Neuansatz‹ – ja, gelegentlich schon von einem ›Paradigmenwechsel‹<sup>99</sup> – in der Paulusforschung, der in Anlehnung an einen Beitrag von James Dunn aus dem Jahre 1983 als »*New Perspective on Paul*«<sup>100</sup> bezeichnet wird<sup>101</sup>. Bereits 1960 hat Krister Stendahl, den man vielleicht als ersten Vertreter dieser neuen Forschungsrichtung bezeichnen kann, in dem Beitrag »*Paulus och samvetet*«<sup>102</sup> darauf hingewiesen, dass der Blick auf die paulinischen Texte zu stark von deren Rezeption her geprägt sei. Denn während Luther die paulinischen Texte im Lichte spätmittelalterlicher Bußpraxis liest und eng damit die Frage nach einem gnädigen Gott verknüpft, entstehen die Paulusbriefe selbst unter ganz anderen historischen Rahmenbedingungen. Und damit stellt sich die grundsätzliche Frage, ob die befreiende Antwort, die Martin Luther nun bei Paulus findet – nämlich dass der Sünder durch den Glauben an Jesus Christus und nicht durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird –, je von Paulus mit Blick auf eine solche Frage hin formuliert worden war. Denn schließlich scheint Paulus – so betont Stendahl mit Blick auf Phil 3 – eher mit einem »robusten« Gewissen ausgestattet<sup>103</sup> gewesen zu sein, so dass die entsprechenden Formulierungen wohl kaum auf ähnliche Gewissensnöte antworten wollten, wie sie etwa Martin Luther umgetrieben haben. Stattdessen, so vermutet Stendahl, liegt das Ziel der paulinischen Argumentation eher darin, die Erwählung der Heiden und ihre Inklusion in das Volk Israel zum Ausdruck zu bringen und »die Rechte der heidnischen Konvertiten sicherzustellen«, da auch sie »ganz und wahrhaft Erben der Verheißungen Gottes«<sup>104</sup> sind. Durch Luthers Fragestellung und die damit einhergehende Deutung der paulinischen Texte werden diese aus ihrem eigentlichen Zusammenhang herausgelöst: »Das Gesetz (die Tora) mit seinen spezifischen Forderungen nach Beschneidung und Speisevorschriften wird zu einem

99 Vgl. MOO, D. J., *Paul and the Law in the Last Ten Years*, 1987, 287; HAFEMANN, S. J., *Paul and His Interpreters*, 1993, 671; STRECKER, CH., *Paulus aus einer ›neuen Perspektive‹*, 1996, 177. Zum Begriff des Paradigmenwechsels vgl. KUHN, TH. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, <sup>2</sup>1976.

100 Vgl. DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*, 1983, 95 – 122; vgl. auch DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*, 2005.

101 Einen guten Überblick über die ›New Perspective on Paul‹ bieten STRECKER, CH., *Paulus aus einer ›neuen Perspektive‹*, 1996, 3 – 18; WOLTER, M., *Eine neue paulinische Perspektive*, 2004, 2 – 9; BACHMANN, M. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, 2005; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 25 – 43; FREY, J., *Das Judentum des Paulus*, 2006, bes. 35 – 42; SCHREIBER, ST., *Paulus und die Tradition*, 2009, 91 – 102.

102 Vgl. STENDAHL, K., *Paulus och samvetet*, 1960; englisch: STENDAHL, K., *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, 1963; deutsch: STENDAHL, K., *Der Apostel Paulus und das ›introspektive‹ Gewissen des Westens*, 1996, 19 – 33.

103 STENDAHL, K., *Der Apostel Paulus und das ›introspektive‹ Gewissen des Westens*, 1996, 20.

104 STENDAHL, K., *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 1978, 11. Damit scheint Paulus die Heidenchristen zugleich vor einem Missbrauch spezifisch jüdischer Lebensvollzüge bewahren zu wollen.

generellen Prinzip der ›Gesetzlichkeit‹ in religiösen Angelegenheiten. Während Paulus sich mit der Möglichkeit beschäftigte, daß die Heiden in die messianische Gemeinschaft mit eingeschlossen werden, werden seine Aussagen jetzt als Antwort auf die Frage nach der Sicherheit menschlichen Heils auf der Basis einer allgemeinen menschlichen Lage gelesen«<sup>105</sup>.

Auf weitere Verschiebungen und Unterschiede, die zwischen den paulinischen Texten und deren Deutung bei Martin Luther bestehen, hat auch Volker Stolle in seiner umfassenden Untersuchung mit dem Titel »*Luther und Paulus*«<sup>106</sup> aus dem Jahre 2002 hingewiesen. Vor allem macht er darauf aufmerksam, dass Luther seine eigene Biographie im Lichte der paulinischen Texte deutet: »Luther spricht seinen Glauben aus, indem er Paulus sprechen lässt [...]«<sup>107</sup>. Auf diese Weise verbinden sich biographische Erfahrungen Luthers mit den Paulusbriefen, doch damit findet zugleich seine eigene, existenzielle Deutung Eingang in die entsprechenden Texte. »Er hat Paulus nicht von dessen eigenen Voraussetzungen her verstehen können, sondern ihn unter einer Perspektive gesehen, in der er ihm von der kirchengeschichtlichen Entwicklung in der abendländischen Kirche her begegnete. Gerade so antwortet der Text des Paulus auf Luthers eigene Problemstellung, so dass er ihn in seine eigene Situation applizieren konnte. Dies war jedoch unverkennbar mit einer inhaltlich-sachlichen Verschiebung des Aussagegehalts erkaufte«<sup>108</sup>. Auf diese Weise kann Luther seine eigenen Auseinandersetzungen in Analogie zu denen des Paulus deuten und findet in dessen Konflikt mit Petrus »ein Paradigma für sein eigenes Rollenverständnis«<sup>109</sup>. Doch damit trägt er zugleich seine Wahrnehmung und Deutung spätmittelalterlicher Bußpraxis, Frömmigkeit und Theologie in die paulinischen Texte ein und zeichnet in Analogie dazu ein Bild des Judentums – das er beim Antiochenischen Zwischenfall durch Petrus und die ›Leute des Jakobus‹ vertreten sieht –, als dessen zentrales Kennzeichen er die Gesetzes- und Werkgerechtigkeit ansieht. Eine solche Einschätzung des Judentums mag angesichts der lutherischen Biographie und ihrer Verknüpfung mit paulinischen Texten zwar verständlich erscheinen, es bleibt jedoch fraglich, ob damit eine historisch angemessene Bewertung des Judentums in neutestamentlicher Zeit verbunden ist.

Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung ist besonders auf die Studie »*Paul and Palestinian Judaism*«<sup>110</sup> von Ed Parish Sanders aus dem Jahr 1977

105 STENDAHL, K., *Der Apostel Paulus und das ›introspektive‹ Gewissen des Westens*, 1996, 23 f.

106 Vgl. STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002.

107 STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002, 22.

108 STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002, 221.

109 STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002, 95.

110 Vgl. SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; deutsch: SANDERS, E. P., *Paulus*

hinzuweisen, in der Sanders eine solche Einschätzung des antiken Judentums »nachhaltig destruiert«<sup>111</sup>. Sanders macht vor allem deutlich, dass dem Gesetz im Judentum eine grundsätzlich andere Aufgabe zukommt, als dies bei dem Denkmodell der Werkgerechtigkeit der Fall ist. Denn dieses Vorstellungsmodell geht davon aus, dass man sich durch Befolgung von Gesetzesvorschriften das Heil verdient. Somit ist die Frage, wie man in eine Religion aufgenommen werden kann – Sanders spricht von »getting in« – kennzeichnend für das Modell der Werkgerechtigkeit. Im Judentum hingegen findet sich eine davon zu unterscheidende Religionsstruktur, in der dem Gesetz eine andere Aufgabe und Bedeutung zukommt. Denn grundsätzlich steht hier der Bund Gottes mit seinem Volk im Mittelpunkt, und das Gesetz soll dabei helfen, diesen Bund zu leben. Es geht also um die Frage, wie man in einer Religion »verbleiben« kann – in Sanders Terminologie um das »staying in« –, und somit ist die Befolgung der Tora als Ausdruck und zur Aufrechterhaltung des Bundesverhältnisses zu verstehen. Wenn man also, wie Luther und viele mit ihm, das Judentum als eine Religion der Werkgerechtigkeit versteht, werden die Bedeutung und der Stellenwert der Tora völlig falsch eingeschätzt.

Doch trotz aller Differenzen, die zwischen Luther und Paulus bestehen, wird man daraus sicher keine grundsätzliche Bewertung von Luthers theologischem Anliegen ableiten dürfen, sondern es geht dabei um die Frage, ob sich dieses unmittelbar aus den paulinischen Briefen herleiten lässt<sup>112</sup>. Das ist vor allem bei der Bewertung dieser Positionen zu bedenken, denn nicht selten scheint die Diskussion von der Sorge um das reformatorische Bekenntnis geleitet zu sein<sup>113</sup>. Auch hier zeigt sich also die enge Wechselbeziehung zwischen Bibelübersetzung, Auslegungstradition und Glaubensgemeinschaft.

Die lutherische Prägung der Paulusexegese wird man grundsätzlich auch bei der Frage nach der Bedeutung des Begriffes πίστις und der Übersetzung seiner syntagmatischen Verbindungen – also beispielsweise bei πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) oder πίστις θεοῦ – bedenken müssen. Dies gilt aber auch für diejenigen Begriffe und Wendungen, die in enger Beziehung zu πίστις stehen, also beispielsweise νόμος oder die Genitivverbindung ἐξ ἔργων νόμου. Denn auch das Verständnis von πίστις im paulinischen Schrifttum ist maßgeblich von Martin Luthers Deutung der entsprechenden Passagen in den Paulusbriefen geprägt. Schließlich entwickelt er seine »Rechtfertigungslehre« und den Grundsatz des »*sola fide*«, also

---

und das palästinische Judentum, 1985. Vgl. auch SANDERS, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983.

111 WOLTER, M., *Eine neue paulinische Perspektive*, 2004, 3.

112 Vgl. in diesem Zusammenhang BAUMERT, N., Rezension: Stolle, V., *Luther und Paulus*, 2003, 611–613.

113 Vgl. etwa LAATO, T., *Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator*, 2003, 212–234.

das Herzstück des reformatorischen Bekenntnisses, auf der Basis dieser paulinischen Texte<sup>114</sup>.

Aufgrund der lutherisch geprägten Paulusexegese ist es daher kaum verwunderlich, wenn dem griechischen Syntagma πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) im Deutschen die geprägte Wendung ›Glaube an Jesus Christus‹ entspricht. Hier darf sicher nicht der bestimmende Einfluss Luthers und seiner deutschen Bibelübersetzung unterschätzt werden, wenn diese Formulierung zu einer festen Phrase geworden ist. Und so ist es vielleicht auch kein Zufall, dass die Diskussion, ob es sich bei πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) um einen *genitivus subiectivus* oder *genitivus obiectivus* handelt, im deutschen Sprachraum erst seit Kurzem geführt wird<sup>115</sup>. Jedenfalls fällt auf, dass im angloamerikanischen und im spanischen Sprachraum, also dort, wo in mancher Bibelübersetzung ein *genitivus subiectivus* – also: ›faith of Jesus‹ oder ›fe de Cristo‹ – zu lesen ist, die entsprechende These häufig diskutiert und vertreten wird<sup>116</sup>. So findet sich beispielsweise im *Anchor Bible Dictionary* ein umfangreicher Eintrag zum Thema »Faith of Jesus Christ«<sup>117</sup>, während Joachim Gnilka in seinem Paulusbuch dieser Frage lediglich eine kurze Anmerkung widmet und lapidar betont: »Der Genitiv ist als obiectivus zu bestimmen [...], Nuancen fallen nicht besonders ins Gewicht«<sup>118</sup>. Vielleicht ist der Einfluss der Übersetzungen aber auch bei der Wendung ἐξ ἔργων νόμου ähnlich einzuschätzen, beispielsweise wenn es um das Verhältnis der beiden Genitive ἔργων und νόμου geht, denn diese philologische Frage scheint sich vor dem Hintergrund der geläufigen Übersetzung »Werke des Gesetzes« kaum noch zu stellen. Doch vom griechischen Sprachgebrauch her ist jedoch keineswegs zwingend, dass der zweite Genitiv vom ersten abhängig ist<sup>119</sup>. Doch wie immer man diese Fragen nun entscheidet<sup>120</sup>: grundsätzlich wird man die enge Wechselbeziehung zwischen Text, Übersetzung, Sprachgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft nicht vernachlässigen dürfen.

Aufgrund dieser Überlegungen wird man die Paulusbriefe, stärker noch als bisher, von ihren historischen Rahmenbedingungen her verstehen müssen. Dies

114 Vgl. LOHSE, B., *Martin Luther*, 21983, bes. 148–165; STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002.

115 Die *genitivus subiectivus*-These wurde zwar vereinzelt in der älteren deutschsprachigen Literatur vertreten, doch sie blieb weitestgehend unrezipiert. Vgl. hierzu HAUßLEITER, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, 1891, 109–145.205–230; HAUßLEITER, J., *Eine theologische Disputation über den Glauben Jesu*, 1892, 507–520; KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 419–436. Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. 304–326 der vorliegenden Arbeit.

116 Vgl. hierzu 305–308 der vorliegenden Arbeit.

117 Vgl. HOWARD, G., Art. *Faith of Christ* (*AncB Dictionary* 2), 1992, 758–760.

118 GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 244 Anm. 7.

119 Vgl. BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 153–172; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, bes. 35–45.

120 Vgl. hierzu 352–360, 380 f, 399–401 und 419–421 der vorliegenden Arbeit.

jedenfalls ist ein zentrales Anliegen der Vertreter der ›New Perspective on Paul‹. Und darüber hinaus muss noch grundsätzlicher die Frage gestellt werden, ob auch die frühchristliche Sprache mit ihren zentralen theologischen Begrifflichkeiten wie ἐκκλησία, βάπτισμα, χάρισμα und πίστις nicht zu sehr von ihrer Rezeption und Wirkungsgeschichte her gedeutet wird.

## 2.4. Zum Verhältnis von Wort, Wörterbuch und Text. Eine lexikographische Anmerkung

Dass man die frühesten christlichen Texte und damit auch die Briefe des Paulus grundsätzlich von ihren historischen Rahmenbedingungen her verstehen muss, gilt auch in sprachlicher Hinsicht. Doch in diesem Zusammenhang ist nun ein weiteres Problem zu bedenken, das den Umgang mit den gängigen Wörterbüchern betrifft. Meist werden in zweisprachigen Griechischwörterbüchern die möglichen Bedeutungsnuancen in synchroner Weise präsentiert<sup>121</sup>. Somit lässt sich allein von den Wörterbüchern her nicht entscheiden, welche Bedeutungsnuancen und Verwendungsmöglichkeiten eines Wortes bei Übersetzungen von Texten einer bestimmten Sprachepoche in Erwägung zu ziehen sind. Denn Wortbedeutungen sind schließlich keine festen und unveränderlichen Größen, sondern können sich im Lauf der Zeit auch ändern und verschieben. Damit ist grundsätzlich die Gefahr sprachlicher Anachronismen gegeben, so dass auch für die neutestamentlichen Texte die Frage gestellt werden muss, welche Wortbedeutungen zu dieser Zeit überhaupt in Betracht gezogen werden können.

Dies betrifft zum einen die Frage nach dem klassischen Sprachgebrauch, denn diesem wird in den Lexika besondere Bedeutung beigemessen. Das erklärt bereits die Menge der Texte aus archaischer und klassischer Zeit, aber auch die besondere Beachtung von Autoren wie Homer, Platon, Aristoteles, Sophokles, Herodot oder Euripides in der griechischen Philologie<sup>122</sup>. Aber auch wegen der breiten Rezeption dieser Texte und ihrer sprachlichen Vorbildfunktion, die auch durch deren Verwendung im antiken Schulwesen zum Ausdruck kommt, verdient der klassische Sprachgebrauch besondere Beachtung<sup>123</sup>.

121 Selbst LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, die für die Verwendung eines Begriffs Autoren und Belegstellen häufig explizit erwähnen, präsentieren die Bedeutungsnuancen dennoch nicht in chronologischer Abfolge.

122 Vgl. PFEIFFER, R., *Geschichte der klassischen Philologie*, <sup>2</sup>1978; JÄGER, G., *Einführung in die klassische Philologie*, <sup>3</sup>1990, 16–31; WILSON, N., *Griechische Philologie im Altertum*, 1997, 87–103; WILSON, N., *Griechische Philologie in Byzanz*, 1997, 104–116; VOGT, E., *Griechische Philologie in der Neuzeit*, 1997, 117–132.

123 Vgl. MARROU, H. I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, 1957, bes. 311–314; PFEIFFER, R., *Geschichte der klassischen Philologie*, <sup>2</sup>1978; WILSON, N., *Griechische Phi-*

Doch damit sind die gängigen Wörterbücher wie der sogenannte ›Liddell-Scott‹<sup>124</sup> oder die von Franz Passow<sup>125</sup>, Wilhelm Pape<sup>126</sup> oder Hermann Menge<sup>127</sup> ganz wesentlich von Texten geprägt, die deutlich älter sind als die des Neuen Testaments. Somit stellt sich nun die Frage, ob – bzw. in welchem Umfang – dieser klassische Sprachgebrauch auch in neutestamentlicher Zeit noch in Verwendung ist. Denn grundsätzlich lassen sich doch erhebliche Unterschiede zwischen dem klassischen Griechisch und der Sprache des Neuen Testaments feststellen, weshalb diese auch als Vulgär-Griechisch gewertet wurde<sup>128</sup>.

Zum anderen betrifft dies auch den Sprachgebrauch in nachneutestamentlicher Zeit, der sich ebenfalls nicht unbesehen auf das Neue Testament übertragen lässt. Dies gilt sicher grundsätzlich für die Sprache in spätantiker und byzantinischer Zeit, aber auch für den Sprachgebrauch von Texten, die unmittelbar von neutestamentlichen Schriften beeinflusst und geprägt sind wie beispielsweise die griechischen Kirchenväter. Ja, selbst bei begrifflichen Übernahmen aus dem Neuen Testament müssen die entsprechenden Wörter nicht in einem identischen Sinn gebraucht worden sein, denn auch hier können Bedeutungsverschiebungen nicht ausgeschlossen werden.

Um das neutestamentliche Griechisch und auch den paulinischen Sprachgebrauch näher zu bestimmen, wird man grundsätzlich von der Sprache zeitnaher Textzeugen ausgehen müssen. Doch selbst auf diesem Weg wird man noch keinem homogenen Sprachgebrauch begegnen, sondern grundsätzlich mit individuellen Differenzen und unterschiedlichen Einflüssen rechnen müssen. Dies gilt zum einen für das Sprachniveau und die Verwendung des klassischen Sprachgebrauchs, aber auch für das kulturelle, soziale und religiöse Umfeld und somit auch für die Frage nach semitischen Einflüssen. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls zu bedenken, dass sich die Sprache des Neuen Testaments und die anderer Textzeugen jener Zeit nicht völlig isoliert vom früheren und späteren Sprachgebrauch untersuchen lässt, denn schließlich betreffen sprachhistorische Unterschiede nicht sämtliche Elemente einer Sprache<sup>129</sup>. Dabei stehen Paulus und sämtliche Autoren dieser Zeit in einer Sprachtradition, die von der Vergangenheit geprägt ist, und um deren weitere Entwicklungsgeschichte sie nicht

---

*lologie im Altertum*, 1997, bes. 87. Vgl. in diesem Zusammenhang auch COLLART, P., *Les papyrus scolaires*, 1937, 69–80; ZALATEO, G., *Papiri scolastici*, 1961, 160–235; NACHTERGAEL, G., *Fragments d'anthologies homeriques*, 1971, 344–351; DEBUT, J., *Les documents scolaires*, 1986, 251–278.

124 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996.

125 Vgl. PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1.1–2.2, 2004.

126 Vgl. PAPE, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1–2, <sup>3</sup>1880.

127 Vgl. MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991.

128 Vgl. hierzu 74–83 und 130–132 der vorliegenden Arbeit.

129 Vgl. NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 14 sowie 124–135 der vorliegenden Arbeit.

wissen<sup>130</sup>. Und so lässt sich durch den Blick in die Geschichte eines Begriffs vielleicht sogar dessen semantische Entwicklung nachzeichnen – eine entsprechende Zahl an Quellen vorausgesetzt.

In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die Menge der heute bekannten antiken Texte ausgesprochen gering ist. Schätzungen zufolge sind es kaum mehr als 10 % der gesamten griechisch-antiken Literatur, die durch den ›Flaschenhals‹ der mittelalterlichen Buchüberlieferung gelangten. Von 120 Tragödien des Sophokles sind gerade einmal sieben erhalten, und von den etwas mehr als 2.000 antiken griechischen Autoren, die namentlich bekannt sind, waren vor der Zeit der Papyrusfunde lediglich Werke – oder zumindest Teile von Werken – von 253 Verfassern bekannt<sup>131</sup>. Dies hat vor allem damit zu tun, dass Papyrus in der Spätantike immer seltener als Beschreibstoff verwendet wurde und dem Pergament gewichen ist<sup>132</sup>. Doch damit war die Überlieferung antiker Werke ganz wesentlich davon abhängig, welche Texte kopiert und somit tradiert wurden. Dabei finden nun die immer umfangreicher werdende Menge theologischer und christlicher Werke sowie die für das Christentum relevanten Texte besondere Beachtung, während profane Literatur deutlich seltener kopiert und manche Titel sogar gezielt vernichtet wurden<sup>133</sup>. Zudem ist die Buchproduktion in der Spätantike insgesamt rückläufig<sup>134</sup>. Somit ist nicht nur der Umfang der bekannten griechischen Literatur der Antike relativ überschaubar, sondern der Großteil der überlieferten Texte entstammt archaischer und klassischer Zeit, so dass die Menge zeitnaher Vergleichstexte zum Neuen Testament ausgesprochen gering ist. Ein repräsentativer Querschnitt des Sprachgebrauchs dieser Zeit ist daher nur begrenzt möglich und so muss teilweise – beispielsweise bei *χάρσιμα*<sup>135</sup> – der Sprachgebrauch durch den Vergleich mit Texten aus früherer oder späterer Zeit interpoliert werden.

Angesichts dieser Überlieferungssituation ist den antiken Handschriftenfunden besondere Bedeutung beizumessen, denn durch sie ist die gesamte Textmenge deutlich angestiegen, wie besonders die Schriftenfunde von Oxy-

130 Vgl. BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 407 f.

131 Vgl. GERSTINGER, H., *Bestand und Überlieferung der Literaturwerke des griechisch-römischen Altertums*, 1948, 10; JÖRDENS, A. – SEEWALD, B., *Sophokles im Schutt*, 2005.

132 Vgl. MILLARD, A. R., *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton*, 2000, bes. 38–80. Dies hat jedoch nicht so sehr mit der Haltbarkeit von Papyrus zu tun, wie man lange angenommen hat; vgl. hierzu ROBERTS, C. H. – SKEAT, T. C., *The Birth of the Codex*, 1989; PÖHLMANN, E., *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, Bd. 1, 1994, 79–86.

133 Vgl. SPEYER, W., *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, 1981, bes. 120–157.

134 Dies zeigt beispielsweise auch die zeitliche Verteilung der in Oxyrhynchus gefundenen Handschriften. Vgl. hierzu KRÜGER, J., *Oxyrhynchos in der Kaiserzeit*, 1990.

135 Vgl. hierzu 179–185 der vorliegenden Arbeit.

rhynchus verdeutlichen<sup>136</sup>. Bei Grabungen in dieser ehemaligen hellenistischen Verwaltungsstadt in Unterägypten sind etwa 400.000 Papyrusfragmente in einstigen Müllhalden gefunden worden. Es handelt sich dabei um teilweise sehr schlecht erhaltene Papyri, die aus dem zweiten vorchristlichen bis zum achten nachchristlichen Jahrhundert stammen, und die hier entsorgt worden waren<sup>137</sup>. Durch diesen »Altpapierfund« konnten zahlreiche literarische Texte und Textfragmente sichergestellt werden, die bis dahin teilweise als verschollen galten, darunter Gedichte von Sappho<sup>138</sup> und Alkman<sup>139</sup>, Schriften des Lyrikers Archilochos<sup>140</sup>, längere Passagen des bislang nur namentlich bekannten Satyrspiels »Die Spürhunde« (»Ichneutai«) von Sophokles<sup>141</sup>, sowie das Geschichtswerk eines unbekanntenen Autors, das nach seinem Fundort den Titel »*Hellenica Oxyrhynchia*«<sup>142</sup> erhalten hatte. Es wurden in Oxyrhynchus aber auch verschiedene christliche Texte, wie beispielsweise einige griechische Passagen des Thomasevangeliums<sup>143</sup>, Teile des Hebräerevangeliums<sup>144</sup> und des Petrus-evangeliums<sup>145</sup> sowie mehrere neutestamentliche Fragmente<sup>146</sup> gefunden. Dieser

136 Vgl. *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. 1 – 75*, 1898 – 2010; JOHNSON, W. A., *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, 2004; BEHRWALD, R., *Hellenika von Oxyrhynchus*, 2005.

137 Vgl. LATACZ, J., *Die famose »zweite Renaissance«*, 2005.

138 Vgl. POxy. 0007; 0424; 1231; 1232; 1787; 2076; 2291(?); 2288; 2289; 2290; 2299; 2357; 4411.

139 Vgl. POxy. 0008(?); 2387; 2388; 2394; 2443; 2801; 3209; 3213.

140 Vgl. POxy. 0854; 2310; 2311; 2312; 2313; 2314; 2315; 2316; 2317; 2319; 2356; 2507; 2508; 4708.

141 Vgl. POxy. 1174.

142 Vgl. POxy. 0842; vgl. auch PSI 1304 (recto) sowie das von KOENEN, L., *Papyrology in the Federal Republic of Germany and Fieldwork of the International Photographic Archive in Cairo*, 1976, 55 – 66.69 – 76 veröffentlichte Kairoer Fragment (temp. inv. no. 26/6/27/1 – 35).

143 In den Jahren 1897 und 1903 fand man in Oxyrhynchus auch einige christliche Papyrusfragmente mit griechischen Texten, deren Herkunft und Zusammenhang man zunächst aber nicht genau zuordnen konnte (P.Oxy. 1; 654; 655); man datierte ihre Entstehung auf etwa 200 n. Chr. Vgl. hierzu GRENFELL, B. P. – HUNT, A. S., *Logia Jesu*, 1897; GRENFELL, B. P. – HUNT, A. S., *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, 1904. Erst 1945 fand man unter den 13 Papyruscodizes von Nag Hammadi in Ägypten den vollständigen koptischen Text des Thomasevangeliums mit 114 Logien, der darin zugleich auch als »Evangelium nach Thomas« betitelt wurde und der heute in Kairo aufbewahrt wird. Dieser Text wurde auf etwa 350 n. Chr. datiert, hat aber – wie durch die Oxyrhynchus-Funde deutlich wurde – in diesen eine ältere Vorlage, denn durch die Handschriftenfunde von Nag Hammadi konnten die Oxyrhynchus-Fragmente als Bestandteil des griechischen Thomasevangeliums identifiziert werden: POxy. 1 (EvThom 26 – 33.77,2); POxy. 654 (Inscriptio; EvThom 1 – 7); POxy. 655 (EvThom 36 – 39[40?]). Was das Verhältnis der beiden Schriftfunde betrifft, so wird der koptische Text als Übersetzung der älteren griechischen Textform angesehen, die aber wegen einiger Abweichungen eine längere Entwicklung durchlaufen zu haben scheint.

144 Vgl. POxy. 840; 1224.

145 Vgl. POxy. 2949; 4009[?]; vgl. hierzu auch COLES, R. A., *PapOx 2949*, 1972, 15 f; LÜHRMANN, D., *POx 2949. EvPt 3 – 5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts*, 1981, 216 – 226; LÜHRMANN, D., *POx 4009. Ein neues Fragment des Petrus-evangeliums?*, 1993, 390 – 410; LÜHRMANN, D. – PARSONS, P. J., *POx 4009. Gospel of Peter?*, 1994, 1 – 5.

Handschriftenfund zeigt einerseits, dass es sich bei der griechischen Literatur der Antike um kein abgeschlossenes Corpus handelt, zum anderen veranschaulicht dieses Beispiel auch den verhältnismäßig überschaubaren Umfang der überlieferten griechischen Literatur, wenn bereits dieser einzelne – wenn auch umfangreiche – Fund eine erhebliche Auswirkung auf die Gesamtmenge haben kann.

Aus Sicht der neutestamentlichen Forschung ist diesem Papyrusfund ebenfalls eine besondere Bedeutung beizumessen, aber nicht nur wegen der Entdeckung neutestamentlicher und frühchristlicher Schriften, sondern vor allem auch wegen der nichtliterarischen Texte, die den größten Teil dieses Fundes ausmachen und die vor allem für die Erforschung der neutestamentlichen Sprache von besonderer Bedeutung sind. Es handelt sich dabei um Briefe<sup>147</sup>, kurze Notizen<sup>148</sup>, unterschiedliche Auflistungen<sup>149</sup> und Einladungen zum Essen<sup>150</sup> oder zu Feierlichkeiten<sup>151</sup>, aber auch um Urkunden und Verträge<sup>152</sup>, Steuerdokumente<sup>153</sup> und Horoskope<sup>154</sup>. Es sind also Texte, die aus recht ver-

- 
- 146 Vgl. POxy. 2 (P<sup>1</sup>); 208 (P<sup>5</sup>); 209 (P<sup>10</sup>); 402 (P<sup>9</sup>); 657 (P<sup>13</sup>); 1008 (P<sup>15</sup>); 1009 (P<sup>16</sup>); 1078 (P<sup>17</sup>); 1079 (P<sup>18</sup>); 1170 (P<sup>19</sup>); 1171 (P<sup>20</sup>); 1227 (P<sup>21</sup>); 1228 (P<sup>22</sup>); 1229 (P<sup>23</sup>); 1230 (P<sup>24</sup>); 1354 (P<sup>26</sup>); 1355 (P<sup>27</sup>); 1596 (P<sup>28</sup>); 1597 (P<sup>29</sup>); 1598 (P<sup>30</sup>); 1780 (P<sup>39</sup>); 2157 (P<sup>51</sup>); 2383 (P<sup>69</sup>); 2384 (P<sup>70</sup>); 2385 (P<sup>71</sup>); 2683 (P<sup>77</sup>); 2684 (P<sup>78</sup>); 3523 (P<sup>90</sup>); 4449 (P<sup>100</sup>); 4401 (P<sup>101</sup>); 4402 (P<sup>102</sup>); 4403 (P<sup>103</sup>); 4404 (P<sup>104</sup>); 4406 (P<sup>105</sup>); 4445 (P<sup>106</sup>); 4446 (P<sup>107</sup>); 4447 (P<sup>108</sup>); 4448 (P<sup>109</sup>); 4494 (P<sup>110</sup>); 4495 (P<sup>111</sup>); 4496 (P<sup>112</sup>); 4497 (P<sup>113</sup>); 4498 (P<sup>114</sup>); 4499 (P<sup>115</sup>); 4803 (P<sup>119</sup>); 4804 (P<sup>120</sup>); 4805 (P<sup>121</sup>); 4806 (P<sup>122</sup>); 4844 (P<sup>123</sup>); 4845 (P<sup>124</sup>); 4934 (P<sup>125</sup>); 4968 (P<sup>127</sup>). Vgl. hierzu EPP, E. J., *The Oxyrhynchus New Testament Papyri*, 2004, 5 – 55. Es wurde auch vermutet, dass P<sup>52</sup>, der als der älteste erhaltene neutestamentliche Textzeuge gilt, aus Oxyrhynchus stammt; vgl. hierzu ROBERTS, C. H. (Hg.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, 1938, 2. Aber auch im Falle von P<sup>46</sup> wurde an Oxyrhynchus als Entstehungsort gedacht; vgl. etwa COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 203; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094.3001.
- 147 Es finden sich darunter Privatbriefe wie beispielsweise POxy. 0177; 0187; 3009; 3147; 3150, aber auch zahlreiche offizielle Schreiben: POxy. 3088; 3106; 3112; 3118; 3123; 3125; 3126; 3129; 3131. Außerdem sind mehrere Fragmente neutestamentlicher Briefe gefunden worden, wie etwa POxy. 209 (P<sup>10</sup>); 402 (P<sup>9</sup>); 657 (P<sup>13</sup>); 1008 (P<sup>15</sup>); 1009 (P<sup>16</sup>); 1078 (P<sup>17</sup>); 1171 (P<sup>20</sup>); 1229 (P<sup>23</sup>); 1354 (P<sup>26</sup>); 1355 (P<sup>27</sup>); 1598 (P<sup>30</sup>); 2157 (P<sup>51</sup>); 2684 (P<sup>78</sup>); 4449 (P<sup>100</sup>); 4497 (P<sup>113</sup>); 4498 (P<sup>114</sup>); 4844 (P<sup>123</sup>); 4845 (P<sup>124</sup>); 4934 (P<sup>125</sup>).
- 148 Vgl. etwa POxy. 0591; 1131; 1312; 1462; 2407; 2409; 2416; 2778; 3423; 3556; 3588; 4382.
- 149 Vgl. etwa POxy. 0204; 0290; 0521; 0580; 0711; 0741; 0827; 0832; 0921; 0978; 0989; 0109; 0191; 1045; 1051; 1511; 1211; 1256; 1269; 1287; 1290; 1438; 1448; 1658; 1742; 1747; 1923; 5071.
- 150 Vgl. etwa POxy. 2147; 2791; 2792; 3693; 4540.
- 151 Vgl. etwa POxy. 2678; 3202; 3501; 3694; 4539; 4541; 4542; 4543; 5056; 5057.
- 152 Vgl. etwa POxy. 0497; 0501; 0502; 0505; 0507; 0508; 0509; 0577; 0604; 0605; 0606; 0607; 0633; 0639; 0640; 0905; 0908; 0909; 0910; 0912; 0913; 1037; 1038; 1042; 1205; 1206; 1208; 2990; 3204; 3929.
- 153 Vgl. etwa POxy. 3172; 3189; 3392; 3428; 3461; 3609; 3789.
- 154 Vgl. etwa POxy. 0235; 0307; 0585; 0596; 0804; 1476; 1563; 1564; 1565; 2060; 2555; 2556; 2557; 2790; 3196; 3298; 3353.

ständlichen Gründen keine Berücksichtigung bei der mittelalterlichen Textüberlieferung erfahren haben, doch deren Sprache in deutlicher Nähe zu der des Neuen Testaments steht. Denn in diesen Textzeugen finden sich zahlreiche Begriffe und Formulierungen, die aufgrund der bisherigen Quellenlage als spezifisch christlich galten<sup>155</sup>. Angesichts der sprachlichen Verwandtschaft zu den nichtliterarischen Textfunden von Oxyrhynchus und zu zahlreichen weiteren Handschriften ähnlichen Charakters, konnte man die Texte des Neuen Testaments als Vertreter der ›hellenistischen Volkssprache‹, der sogenannten Koine, verstehen. Somit ließen sich nun auch die sprachlichen und stilistischen Unterschiede zwischen den griechischen Klassikern und den neutestamentlichen Texten, die immer schon bemerkt worden sind, erklären: Es ist nicht die Sprache der klassischen Literatur, sondern ein Griechisch, das mehr oder weniger deutliche Kennzeichen der Umgangssprache und der gesprochenen Sprache aufweist. Dies erklärt nun auch, weshalb die Koine eine gewisse Nähe zur Sprache des Theaters aufweist, denn dort hat die gesprochene Sprache einen stärkeren Niederschlag hinterlassen als beispielsweise in philosophischen Texten<sup>156</sup>. Man wird diese hellenistische Volkssprache aber nicht isoliert vom klassischen Sprachgebrauch betrachten können, denn aus diesem hat sie sich schließlich herausgebildet; doch in erster Linie erfüllt sie kommunikative Zwecke. Deshalb lassen sich die entsprechenden Texte – trotz aller Unterschiede im Detail – vielleicht am ehesten als ›funktionale Literatur‹ kennzeichnen<sup>157</sup>. Somit ist solchen Handschriftenfunden auch aus sprachgeschichtlichen Gründen eine besondere Bedeutung beizumessen, denn schließlich sind auf diese Weise wertvolle Vergleichstexte – sowohl in zeitlicher als auch in sprachlicher Hinsicht – für die Erforschung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs gewonnen<sup>158</sup>. Erst solche Handschriftenfunde ermöglichten es, den Sprachgebrauch dieser Zeit näher zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang ist nun auch zu bedenken, dass sich durch solche Textfunde der damalige Sprachgebrauch weit besser greifen lässt als in Texten, die zwar zu derselben Zeit entstanden sind, die aber auf dem Weg der mittelalterlichen Textüberlieferung tradiert wurden. Denn mit der handschriftlichen Kopie eines Textes ist immer auch die Gefahr von Schreibfehlern verbunden, darüber hinaus ist auch mit bewussten Änderungen des Wortlautes zu rechnen. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn ein Text von vermeintlichen Fehlern oder unüblichen Formulierungen bereinigt oder wenn dessen Sprache an den sich ändernden Sprachgebrauch angepasst wird. So kann beispielsweise die Rück-

---

155 Vgl. hierzu 77–79 der vorliegenden Arbeit.

156 Vgl. RADERMACHER, L., *Koine*, 1947.

157 Vgl. hierzu RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, bes. 177 sowie 78 f der vorliegenden Arbeit.

158 Vgl. DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, 41923.

besinnung auf den klassischen Sprachgebrauch, wie dies von Attizisten vertreten wurde, dazu führen, dass typische Elemente der Koine beim Kopieren eines Textes etwa durch entsprechende attizistische Begriffe ersetzt worden sind<sup>159</sup>. Es ist aber auch möglich, dass durch Sprachverschiebungen im Laufe der Zeit die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes in den Hintergrund getreten oder unklar geworden ist, so dass die Gefahr von Missverständnissen und damit einhergehenden Textkorrekturen nicht zu unterschätzen ist.

Wenn man also bedenkt, dass zunächst nur eine relativ geringe Zahl an zeitnahen Vergleichstexten zum Neuen Testament in den gängigen Wörterbüchern zur griechischen Sprache Berücksichtigung gefunden hat, wird man auch den Sprachgebrauch solcher Handschriftenfunde im Blick behalten müssen, um eventuelle Sprachverschiebungen erfassen zu können. Denn schließlich konnten erst durch solche Papyrusfunde die sprachlichen Eigentümlichkeiten der neutestamentlichen Texte genauer beleuchtet werden. Doch dabei ist nun grundsätzlich zu bedenken, dass solche Handschriften nicht in umfassendem Maße lexikographisch erfasst worden sind, so dass die Wörterbücher zur griechischen Sprache – trotz zahlreicher Koine-Handschriften – vor allem den klassischen Sprachgebrauch präsentieren.

Diese grundsätzlichen Überlegungen wird man auch bei der Erforschung der ältesten Handschriftenfunde des Neuen Testaments im Blick behalten müssen. Denn schließlich sind durch die Entdeckung der ältesten neutestamentlichen Handschriften zugleich die Unterschiede zu dem von Kopisten tradierten Bibeltext, dem sogenannten *Textus receptus*, deutlich geworden. Was also die Fehlerquellen bei Abschriften generell betrifft, finden sie sich auch bei der neutestamentlichen Textüberlieferung: Neben Abschreibfehlern können auch hier Bedeutungsverschiebungen und sprachliche Veränderungen zu Missverständnissen und damit zu gezielten Änderungen des Textes führen, aber auch attizistische Anpassungen lassen sich nicht ausschließen. Die textkritische Frage nach einem ›Urtext‹ und der Geschichte seiner Überlieferung stellte sich daher erst mit den großen Handschriftenfunden und machte zugleich die Notwendigkeit wissenschaftlicher Textausgaben des Neuen Testaments deutlich. Während also die ältesten gedruckten Textausgaben des griechischen Neuen Testaments noch auf dem *Textus receptus* basieren<sup>160</sup>, versuchen die Textausgaben seit

---

159 Vgl. hierzu KILPATRICK, G. D., *Atticism and the Text of the Greek New Testament*, 1963, 125 – 137; ELLIOT, J. K., *Phrynichus' Influence on the Textual Tradition of the New Testament*, 1972, 133 – 138; TURNER, N., *The Literary Character of New Testament Greek*, 1974, 107 – 114. Vgl. hierzu auch 127 der vorliegenden Arbeit.

160 Was die griechische Textedition des Erasmus betrifft, so verwendet dieser zwar bereits verschiedene Handschriften, doch handelt es sich dabei letztlich nur um Varianten des *Textus receptus*. Vgl. ALAND, K. – ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments*, <sup>2</sup>1989, 14.

Karl Lachmann<sup>161</sup> und Constantin Tischendorf<sup>162</sup> verstärkt, die frühen Handschriften zu berücksichtigen und den Text der Frühzeit zu rekonstruieren. Wenn also Martin Luther bei seiner Übersetzung die Textausgabe von Erasmus verwendet<sup>163</sup>, so basiert die Lutherbibel letztlich auf dem *Textus receptus*, während neuere Übersetzungen von einer – zumindest teilweise – veränderten Textgrundlage ausgehen.

Die geringe Berücksichtigung von Handschriftenfunden in der Lexikographie griechischer Wörterbücher trifft ebenfalls für die ältesten neutestamentlichen Textfunde zu, denn auch diese sind lexikographisch kaum erfasst. Dies hat gewiss auch damit zu tun, dass neutestamentliche Handschriften vor allem zur Textrekonstruktion herangezogen und nur selten in synchroner Weise gelesen und ausgewertet werden<sup>164</sup>. Daher wird man sowohl den Sprachgebrauch und die sprachlichen Eigentümlichkeiten neutestamentlicher Handschriften stärker berücksichtigen müssen, denn vielleicht spiegeln diese die Sprache in den entsprechenden Handschriften weit besser wider, als dies bei der christlichen Textüberlieferung der Fall ist. Und vielleicht lassen sich im Blick auf die Handschriften sogar sprachliche Entwicklungslinien nachzeichnen. Lexikographisch sind sie jedenfalls kaum erfasst und selbst in Wörterbüchern zum Neuen Testament wird die Begriffsgeschichte nur selten mit einbezogen. Dies ist meist nur dann der Fall, wenn in Wörterbüchern darauf verwiesen wird, dass für das Neue Testament und die frühchristliche Literatur eine vom profanen Sprachgebrauch abweichende, spezifisch christliche Sonderbedeutung angenommen wird<sup>165</sup>. Wie sich jedoch die profane und die ›christliche‹ Bedeutung zueinander verhalten, bleibt in der Regel ungeklärt.

Es ist daher grundsätzlich zu bedenken, dass die Textbasis, die von Wörterbüchern berücksichtigt wird, weder festgelegt noch umfassend ausgewertet ist. Gerade die Handschriftenfunde von Oxyrhynchus haben verdeutlicht, dass die bekannte Menge an griechischen Texten sogar noch erheblich ansteigen kann. Bei Oxyrhynchus ist bereits von einem Gesamtwachstum von 20 % gesprochen

161 Vgl. *Novum Testamentum Graece*, 1831; *Novum Testamentum Graece*, Bd. 1–2, 1848–1850.

162 Vgl. *Novum Testamentum graece*, <sup>8</sup>1869–<sup>8</sup>1872.

163 Bei dem von Luther verwendeten Text handelt es sich um die zweite Ausgabe aus dem Jahr 1519. Vgl. ALAND, K. – ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments*, <sup>2</sup>1989, 13 f.

164 Als Ausnahmen sind jedoch ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008 und HERNÁNDEZ, J. JR.), *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse*, 2006 anzuführen sowie die Untersuchungen zum Codex Bezae Cantabrigiensis (Majuskelhandschrift 05); vgl. hierzu bes. RIUS-CAMPS, J. – READ-HEIMERDINGER, J., *The Message of Acts in Codex Bezae*, Bd. 1–4, 2004–2009; EPP, E. J., *Perspectives on New Testament Textual Criticism*, 2005, bes. 699–739; NICKLAS, T. – TILLY, M. (Hg.), *The Book of Acts as Church History*, 2003; PARKER, D. C. – AMPHOUX, C.-B. (Hg.), *Codex Bezae*, 1996.

165 Vgl. hierzu die entsprechende Kennzeichnung mit einem Kreuz (†) im Wörterbuch von MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991.

worden, wobei sich diese Angabe aber wohl eher auf den Text- als auf die Literaturmenge beziehen dürfte<sup>166</sup>.

Doch nicht nur Handschriftenfunde, sondern auch Münzfunde und Inschriften<sup>167</sup> sind relevante Textzeugen, die es hinsichtlich ihres Sprachgebrauchs zu erschließen und lexikographisch auszuwerten gilt, denn sowohl Inschriften als auch Schriftprägungen antiker Münzen sind bislang nur in geringem Umfang hinsichtlich ihres Sprachgebrauchs erschlossen worden<sup>168</sup>. Dass beispielsweise die Numismatik zu einem besseren Verständnis der griechischen Sprache in neutestamentlicher Zeit beitragen kann, hat Christian Strecker am Beispiel der Verwendung von  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  auf antiken Münzen deutlich gemacht<sup>169</sup>. All diese Textzeugen sind nicht nur lesbar zu machen und zu edieren, sondern auch

166 Vgl. LATA CZ, J., *Die famose »zweite Renaissance«*, 2005. Bei der Entschlüsselung der Textfunde von Oxyrhynchus hat vor allem der Einsatz der sogenannten »Multi-Spektral-Fotografie« für Schlagzeilen gesorgt: Es handelt sich dabei »einfach ausgedrückt [um] eine Sequenz von Digital-Aufnahmen in verschiedenen Bereichen des Lichtspektrums, die sowohl Infrarot- als auch Ultraviolett Bilder liefert. Diese Bilder machen tiefer in den Papyrus oder ins Pergament eingesickerte Tintenschichten auf verkohlten oder zerkratzten Oberflächen wieder sichtbar, die dem menschlichen Auge verborgen bleiben« (MENDEN, A., *Das Lied, das jene weckt, die schlafen*, 2005, 17). Durch diese Technik ist die Zahl der entzifferbaren Handschriften nochmals deutlich angewachsen, wobei die Editionsarbeit der Oxyrhynchus-Texte noch Jahrzehnte dauern wird. Mittlerweile sind in den letzten 110 Jahren insgesamt 71 Bände der Reihe »*The Oxyrhynchus Papyri*« mit annähernd 5.000 Texten publiziert worden, doch dies ist nur etwas mehr als 1 % der Gesamtmenge. Denn die Hauptprobleme einer Handschriftenedition sind nicht allein die Lesbarmachung einer Handschrift, sondern dies ist lediglich ein – wenn auch entscheidender – erster Schritt. Es handelt sich daher bei der Textedition der Oxyrhynchus-Papyri – wie Latacz treffend formuliert – eher um eine »Langzeitsensation« (LATA CZ, J., *Die famose »zweite Renaissance«*, 2005). Mithilfe dieser Technik konnten auch zu Kartonagen weiterverarbeitete Papyri, die vor allem bei der Herstellung von Totenmasken und Särgen Verwendung fanden, wieder lesbar gemacht werden. Zuvor war es nur möglich, solche Textfragmente zu gewinnen, indem man die Kartonagen auflöste und damit die bemalte Stuckschicht zerstörte; vgl. JÖRDENS, A. – SEEWALD, B., *Sophokles im Schutt*, 2005.

167 Auch hier kommen neuere technische Verfahren bei der Entzifferung zum Einsatz. So kann die Multi-Spektral-Fotografie bei der Lesbarmachung von Handschriften mit dem Einsatz der Röntgen-Fluoreszenz-Analyse im Bereich der Epigraphik verglichen werden, denn mit deren Hilfe ist es gelungen, selbst bis zur Unkenntlichkeit verwitterte Inschriften wieder sichtbar zu machen. Diese Methode, so vermutet Robert E. Thorne vom »Department of Physics« der Cornell University in Ithaca/New York, könnte gar »zum wichtigsten Werkzeug der Inschriftenkunde werden«. Denn »[a]llein in der Mittelmeerregion warten Schätzungen zufolge über eine Million verwitterte griechische und lateinische Inschriften darauf, entziffert zu werden – Gesetze, Dekrete, religiöse Weiheinschriften«. Und diese Quellen, so hofft Thorne, lassen sich durch den Einsatz dieser neuen Technik »für Historiker und Forscher aller Disziplinen [...] erschließen«. Zitiert nach WUB 38 (2005), 69.

168 Vgl. zur Bedeutung der Numismatik für die Bibelwissenschaften REISER, M., *Numismatik und Neues Testament*, 2000, 457–488; ALKIER, ST., »Geld« im Neuen Testament, 2003, 308–355; ZIEGLER, R., *Münzen, Münzsysteme und Münzumsatz im Palästina der frühen römischen Kaiserzeit*, 2004, 130–136 sowie das Themenheft WUB 1 (2008).

169 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 233–235.250.

lexikographisch zu erschließen. Und vielleicht kann man in diesem Zusammenhang auch auf weitere Erkenntnisse hoffen, was manch offene Frage bezüglich des neutestamentlichen Sprachgebrauchs angeht.

In diesem Zusammenhang wird aber auch deutlich, dass Wörterbücher immer nur von dem zur Verfügung stehenden Textcorpus ausgehen können und letztlich einen Versuch darstellen, die unterschiedlichen Verwendungen eines Wortes in konkreten Textzusammenhängen zu deuten und zu kategorisieren. Wenn also, wie im Fall von zweisprachigen Wörterbüchern, verschiedene Bedeutungsnuancen für die Übersetzung eines Wortes angeboten werden, so basieren diese Vorschläge immer schon auf Textdeutungen, und die unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten sind Versuche, die verschiedenen Wortverwendungen zu generalisieren. Wörterbücher sind somit keine ›absolute Instanz‹, in dem sich die kontextfrei anzugebenden Bedeutungen eines Wortes finden, sondern sind bereits immer schon das Resultat von Textdeutungen.

Daher steht am Anfang lexikographischer Arbeit zunächst die Sammlung des verfügbaren Textmaterials, in dem ein Wort verwendet wird<sup>170</sup>. Darauf folgt, in einem zweiten Schritt, die Übersetzung und Deutung der entsprechenden Texte, die sich, je nach Verwendung des fraglichen Wortes, in einer bestimmten Weise gruppieren lassen. Bei zweisprachigen Wörterbüchern werden dann, in einem letzten Schritt, Übersetzungsbegriffe für diese Kategorien gewählt, welche die jeweilige Verwendung des entsprechenden Wortes möglichst umfassend wiedergeben. Dabei können die jeweiligen lexikalischen Kategorien auf ganz verschiedene Weise geordnet werden, etwa nach grammatikalischen Gesichtspunkten, nach der Häufigkeit oder der Etymologie. Auf diese Weise entsteht ein Wörterbucheintrag mit unterschiedlich strukturierten Bedeutungsnuancen, mit denen sich die meisten Texte – oder zumindest die, auf deren Grundlage dieser Eintrag entstanden ist – übersetzen lassen. Um diesen lexikographischen Prozess zu dokumentieren, geben beispielsweise die wissenschaftlichen Wörterbücher zur griechischen Sprache, wie etwa Liddell – Scott – Jones<sup>171</sup>, ihre verwendeten Quellen oder zumindest einige besonders repräsentative Beispiele an. Auf diese Weise bleibt die Arbeit der Lexikographen transparent und somit auch überprüfbar, was vor allem dann relevant werden kann, wenn die angegebene Bedeutung strittig oder die Zahl der Belege für eine bestimmte Wortverwendung sehr gering ist. In diesem Zusammenhang ist aber auch zu bedenken, dass der Gebrauch einer Sprache in Wörterbüchern sich kaum umfassend darstellen lässt, so dass man grundsätzlich auch mit ›weißen Flecken‹ rechnen muss, etwa wenn es sich um sehr seltene oder spezielle Wortbedeutungen handelt, oder wenn entsprechende Quellen lexikographisch vielleicht gar nicht berücksichtigt

---

170 Vgl. hierzu auch LEE, J. A. L., *A History of New Testament Lexicography*, 2003.

171 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>1996</sup>.

worden sind. Jedenfalls lassen sich über solche Quellen, die in Wörterbüchern explizit erwähnt werden, bereits wichtige Informationen über bestimmte Wortverwendungen oder Phraseologien zu bestimmten Zeiten oder bei manchen Autoren bzw. Autorengruppen erschließen. Solche Differenzierungen anhand eines Wörterbuchs sind jedoch nur möglich, wenn bei einem Eintrag auch die entsprechenden Quellen angegeben werden. Sobald diese jedoch nicht mehr genannt sind, entsteht ein ›synchroner Wörterbucheintrag, der den Eindruck vermittelt, dass die genannten Übersetzungsvorschläge für sämtliche Texte – unabhängig von Autor und Entstehungszeit – in Erwägung zu ziehen sind.

Dieser lexikographische Prozess, der mit einer Ausblendung des konkreten Kontextes und einer damit einhergehenden Abstraktion verbunden ist, spiegelt sich auch in der Geschichte der griechischen Wörterbücher wider. Die Anfänge der lexikographischen Arbeit stellen Wortsammlungen dar, die für den Schulunterricht erstellt wurden, und in denen ungebräuchliche oder poetische Wörter erklärt werden<sup>172</sup>. Sie sind nicht alphabetisch sortiert, sondern es handelt sich vor allem um Glossen und Scholien, die den entsprechenden Texten folgen und unbekannte Wörter und Wendungen erläutern, um auf diese Weise den Schülern die Lektüre der homerischen Werke und anderer bedeutender Klassiker zu ermöglichen. Doch lexikographische Arbeit im eigentlichen Sinn beginnt erst in alexandrinischer Zeit. Hier entstehen Wortsammlungen zum Sprachgebrauch verschiedener Autoren, wobei die homerischen Werke besondere Beachtung erfahren. Es entstehen aber auch lexikographische Arbeiten zum Wortschatz bestimmter Textgattungen wie Komödien oder Tragödien<sup>173</sup> sowie zu bestimmten Themengebieten wie Musik, Medizin, Technik oder Botanik<sup>174</sup>. Unter diesen frühen Arbeiten sind vor allem die des Aristophanes von Byzanz zu erwähnen, den man als Begründer der wissenschaftlichen Lexikographie bezeichnen kann, denn in unterschiedlichen Wortsammlungen versucht er, »die Bedeutungen der einzelnen Wörter und ihren Bedeutungswechsel genau festzustellen; alle selteneren Wörter oder Formen waren mit Beispielen aus der poetischen und zum Teil auch aus der prosaischen Literatur der klassischen Zeit belegt und überall der Unterschied im Gebrauch bei Homer und bei den attischen Schriftstellern hervorgehoben«<sup>175</sup>. Somit haben viele dieser frühen lexikographischen Arbeiten und Wortsammlungen die konkreten Kontexte, in denen ein Wort verwendet wird, noch sehr genau im Blick.

172 Vgl. hierzu SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 1–5, 1887–1897; COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 681–705.

173 Vgl. etwa Didymus, *Epitherses*; vgl. hierzu COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 686 f.

174 Vgl. COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 686 f.

175 COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 683.

Diese eigenständige lexikographische Arbeit endet jedoch im Allgemeinen mit der römischen Kaiserzeit, und die weiteren Arbeiten auf diesem Gebiet »beruhen im wesentlichen auf den Vorarbeiten und Sammlungen der älteren Grammatiker«<sup>176</sup>. Diese nutzte man einerseits, um alphabetisch sortierte Spezialwörterbücher zu einzelnen Schriftstellern herzustellen<sup>177</sup>, andererseits kombinierte man sie zu umfassenden, ebenfalls alphabetisch sortierten, lexikographischen Sammelwerken. Bei solchen Kombinationen verschiedener Spezialglossare wurden Belegstellen nur noch selten aufgeführt oder gar zitiert, so dass die Artikel dieser Lexika, »die einmal bestimmte Schriftstellerstellen [...] erklärt hatten, [...] nun eine scheinbare Allgemeingültigkeit«<sup>178</sup> erhielten. Daher sind die meisten großen Lexika aus spätantiker und byzantinischer Zeit, wie beispielsweise das *λέξεων συναγωγή*, das Wörterbuch des Photios und natürlich die Suda, mit fast 70.000 Lemmata, »die großen Sammelbecken, in die die lexikographischen Leistungen der Ant[ike] eingeflossen sind«<sup>179</sup>. Im Vergleich zu den älteren lexikographischen Arbeiten aus alexandrinischer Zeit, ist bei diesen Wörterbüchern der konkrete Kontext deutlich in den Hintergrund getreten und wird höchstens noch angedeutet.

Umso höher ist die lexikographische Leistung von Henricius Stephanus und seines zweisprachigen, griechisch-lateinischen »*Thesaurus Graecae Linguae*« zu bewerten, denn Stephanus berücksichtigt nicht nur die Glossen und Scholien der älteren Lexikographen und Grammatiker, sondern wertet auch zahlreiche griechische Autoren lexikographisch aus und ediert deren Texte teilweise als Erster<sup>180</sup>. »Er begnügt sich nicht damit, wie es in den früheren Wörterbüchern geschehen war, zu dem Lemma kurz die Bedeutung hinzuzufügen, sondern führt für die einzelnen Bedeutungen und syntaktischen Verbindungen eines Wortes Belegstellen aus den Autoren an und erläutert häufig solche Stellen ausführlich. Die verschiedenen Bedeutungen sind nicht willkürlich aneinandergereiht, sondern die ursprüngliche Bedeutung (oder die ihm nach der Etymologie die ursprüngliche zu sein schien) ist an die Spitze gestellt und die anderen daraus entwickelt«<sup>181</sup>. So spiegelt sich der lexikographische Prozess in der Entstehung des »*Thesaurus Graecae Linguae*« wider, denn den Ausgangspunkt jedes Lexi-

176 COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 688.

177 Vgl. etwa das alphabetisch sortierte Homerlexikon des Apollonios Sophistes, das auf Grundlage des Wörterbuchs von Apion und der Kommentare von Aristarch, Heliodor und anderer Aristarcheer entstanden ist; vgl. hierzu COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 691.

178 ALPERS, K., Art. *Lexikographie* (DNP 15.1), 2001, 127.

179 ALPERS, K., Art. *Lexikographie* (DNP 15.1), 2001, 127.

180 Vgl. STEPHANUS, H., (ESTIENNE, H.), *Thesaurus Graecae Linguae*, Bd. 1–5, 1572; Überarbeitung und Neudruck: Bd. 1–9, 1831–1865.

181 COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 709. Vgl. auch ALPERS, K., Art. *Lexikographie* (DNP 15.1), 2001, 127.

konartikels bilden bestimmte Texte und deren Deutungen und Übersetzungen, die in entsprechender Weise gruppiert und kategorisiert werden. So müssen allein schon durch die Zweisprachigkeit dieses Wörterbuchs wichtige Entscheidungen auf der Ebene der begrifflichen Äquivalenz gefällt werden. Doch ist in diesem Zusammenhang auch zu bedenken, dass das Wörterbuch von Stephanus »bis heute das umfangreichste griech[ische] Lex[ikon] geblieben« ist und zugleich die »Grundlage aller griech[ischen] Lex[ika] der folgenden«<sup>182</sup> Jahrhunderte darstellt. Folglich sind auch in der lexikographischen Arbeit zahlreiche Auslegungstraditionen greifbar, ohne dass die entsprechende Textgrundlage – sofern diese überhaupt dokumentiert ist – überprüft wird.

Während Stephanus nun die Verwendung seiner Quellen, wenn vielleicht auch nicht in der zu wünschenden Genauigkeit, dokumentiert und auf diese Weise die enge Beziehung zwischen Wort und Kontext deutlich macht, tritt dieser Aspekt bei zahlreichen modernen Handwörterbüchern – wie etwa in den Lexika von Hermann Menge<sup>183</sup>, Gustav Eduard Benseler<sup>184</sup> oder Wilhelm Gemoll<sup>185</sup> – in den Hintergrund, indem die Belegstellen nicht mehr erwähnt werden. So entsteht durch die Zweisprachigkeit und die fehlende Quellenangabe häufig der Eindruck, dass die vorgeschlagenen Übersetzungsmöglichkeiten eine allgemeine Gültigkeit besitzen – unabhängig von Autor und Epoche.

Lediglich bei Hermann Menge wird durch ein Kreuz (†) darauf verwiesen, wenn es sich um spezifisch neutestamentlichen oder christlichen Sprachgebrauch handelt. Damit jedoch werden teilweise sehr verschiedene Textzeugen, sowohl von ihrer Textart wie auch in zeitlicher Hinsicht, zusammen in den Blick genommen und isoliert vom profanen und vom klassischen Sprachgebrauch betrachtet. Doch in diesem Zusammenhang gilt vielleicht immer noch – wenn auch nicht mehr in ganz so grundsätzlicher Weise –, was Leopold Cohn 1913 mit Blick auf neutestamentliche Spezialwörterbücher formuliert hat: »Alle diese Wörterbücher leiden an einem gemeinsamen Fehler, daß sie auf die profane Gräzität der hellenistisch-römischen Zeit gar nicht oder zu wenig Rücksicht nehmen; namentlich werden in den neutestamentlichen Wörterbüchern häufig in wenig zutreffender Weise Wörter, Wortformen und Wendungen als ausschließlich dem Sprachgebrauch der neutestamentlichen und patristischen Literatur eigentümlich bezeichnet«<sup>186</sup>. Ausgangspunkt einer solchen Bewertung können jedoch immer nur die entsprechenden Textzeugen und deren Deutun-

182 ALPERS, K., Art. *Lexikographie* (DNP 15.1), 2001, 127.

183 Vgl. MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991.

184 Vgl. BENSELER, G. E., *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*, <sup>15</sup>1994.

185 Vgl. GEMOLL, W., *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, <sup>9</sup>1965.

186 COHN, L., *Griechische Lexikographie*, <sup>4</sup>1913, 719. In dieser Bemerkung Cohns spiegelt sich die durch Papyrus- und Inschriftenfunde veränderte Quellenlage wider, die zur Zeit dieser Äußerung noch keinerlei lexikographische Berücksichtigung erfahren hatte.

gen sein. Und diese wiederum sind zugleich nicht frei von Auslegungs- und Deutungstraditionen.

Dies wird man grundsätzlich auch bei den Wörterbucheinträgen zum Begriff πίστις berücksichtigen müssen, denn die entsprechenden Artikel sind maßgeblich davon geprägt, welches Quellenmaterial ausgewertet und wie dieses gedeutet wird – also auch, was die fraglichen Papyrusfunde betrifft –, und dies wiederum wirkt sich auf die entsprechenden Kategorien und die vorgeschlagenen Übersetzungsmöglichkeiten aus. Ein Wörterbucheintrag zum paulinischen Gebrauch von πίστις ist unter anderem davon abhängig, wie die Genitivverbindung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. ἐκ πίστεως Χριστοῦ – um dieses Beispiel ein weiteres Mal aufzugreifen – gedeutet wird. Versteht man diese Konstruktion nämlich als *genitivus obiectivus*, würde man sie vermutlich in dieselbe Kategorie wie πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν (Phlm 5) einordnen, während man sie bei einer Deutung als *genitivus subiectivus* vermutlich eher mit ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (Röm 4,16) zusammen gruppieren würde. Zudem ist ein entsprechender Lexikoneintrag auch davon abhängig, ob man πίστις als einen spezifisch christlichen Begriff versteht, der ausschließlich die Beziehung des Menschen zu Gott oder zu Christus zur Sprache bringt, oder ob man außerdem davon ausgeht, dass πίστις im paulinischen Sprachgebrauch auch in zwischenmenschlichem Sinn verwendet worden ist. Von der Beantwortung dieser Frage hängt letztlich ab, ob sich in den entsprechenden Wörterbüchern zur neutestamentlichen oder paulinischen Sprache ein Hinweis auf den zwischenmenschlichen Gebrauch von πίστις findet oder nicht. Da sich ein solcher, nicht spezifisch religiöser Sprachgebrauch häufig in der Profangräzität findet, berührt die jeweilige Deutung der entsprechenden Textstellen zugleich die Frage nach dem Verhältnis von profanem und christlichem Sprachgebrauch<sup>187</sup>.

Ausgangspunkt lexikographischer Arbeiten sind also immer ganz konkrete Texte und deren Deutungen. In einem Wörterbucheintrag begegnet man daher auch nicht den kontextfrei anzugebenden Wortbedeutungen<sup>188</sup>, sondern hier spiegeln sich letztlich immer nur bestimmte Textdeutungen wider. Somit lässt sich auch die Frage nach der jeweiligen Bedeutung eines bestimmten Wortes allein von den konkreten Textzeugen her beantworten. Daher ist es kaum verwunderlich, wenn sich Wörterbucheinträge zum Sprachgebrauch von Homer, Platon oder Paulus teilweise recht deutlich unterscheiden.

Was nun die Lektüre der paulinischen Texte und die Verwendung von Griechischwörterbüchern, auch speziellen Wörterbüchern zum neutestamentlichen

187 Vgl. hierzu 150–185 und 199–232 der vorliegenden Arbeit.

188 Die Vorstellung, dass in einem Lexikon die kontextfrei anzugebende Wortbedeutung vorliegt, lässt sich in gewisser Weise mit dem Modell des mentalen Wörterbuchs vergleichen. Insofern treffen aber auch all jene Probleme, die mit der Prototypensemantik verbunden sind, auf diese lexikographische Annahme zu. Vgl. hierzu 21–29 der vorliegenden Arbeit.

Sprachgebrauch, in diesem Zusammenhang betrifft, so ist auf der einen Seite grundsätzlich zu bedenken, dass die Zahl der zeitnahen Vergleichstexte – trotz aller Handschriftenfunde – immer noch relativ gering ist, und zugleich die neutestamentlichen Handschriftenfunde lexikographisch kaum erfasst sind. Auf der anderen Seite ist damit zu rechnen, dass sich bestimmte Auslegungstraditionen und spätere Textrezeptionen auch in den entsprechenden Wörterbüchern zur Griechischen Sprache und zum Neuen Testament niedergeschlagen haben.

## 2.5. Wortbedeutung und Bedeutungswandel. Zum Verhältnis von lexikalischer und historischer Semantik

Wie die bisherigen Überlegungen verdeutlicht haben, ist die konkrete Bedeutung eines Wortes ganz wesentlich vom jeweiligen Kontext, in dem es verwendet wird, abhängig. Diese grundsätzliche Beobachtung wird man auch bei der Frage nach historischen Veränderungen auf der Ebene der Wortbedeutung mit im Blick behalten müssen. Denn schließlich können sich Wortbedeutungen im Laufe der Zeit ändern, so dass die Frage nach der konkreten Verwendung eines Wortes nicht losgelöst von den historischen Rahmenbedingungen seiner Verwendung untersucht werden kann.

Solche historischen Bedeutungsverschiebungen können sich auf einzelne Bedeutungsnuancen eines Wortes beziehen, sie können aber auch die Verwendungsmöglichkeiten eines Wortes ganz grundlegend verändern. Als eines der eindrucklichsten Beispiele für einen sehr weitreichenden Bedeutungswandel kann sicherlich die Verwendung des englischen Schimpfwortes ›Nigger‹ gelten. Darauf hat besonders Randall Kennedy in seinem – vor allem in den USA – sehr kontrovers diskutierten Buch »*Nigger. The strange Career of a troublesome Word*« aufmerksam gemacht, in dem er auf den sich wandelnden Gebrauch dieses Begriffes hinweist<sup>189</sup>. Wie er ausführt, hat dieses Schimpfwort seinen ausschließlich negativen Klang mittlerweile verloren und kann inzwischen, je nach Kontext, sogar im Sinne einer positiven Selbstbezeichnung verwendet werden<sup>190</sup>. Dieses in der Sprachwissenschaft als ›Geusen-Wort‹ bezeichnete Phänomen, bei dem eine pejorative Fremdbezeichnung in positivem Sinn von den damit Beschimpften aufgegriffen wird<sup>191</sup>, lässt bereits die Möglichkeiten des

189 Vgl. KENNEDY, R., *Nigger*, 2002.

190 Vgl. KENNEDY, R., *Nigger*, 2002, 29–41.137–139; vgl. auch VALLIÈRES, P., *Nègres blancs d'Amérique*, 1968.

191 Vgl. hierzu BLEIBTREU-EHRENBERG, G., *Homosexualität*, 1981, 401 Anm. 73; SKINNER, J. D., *Bezeichnungen für das Homosexuelle im Deutschen*, Bd. 2, 1998, 295; WIERLEMANN, S., *Political Correctness in den USA und in Deutschland*, 2002, 72 Anm. 191. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch, dass sich WIERLEMANN, 72, kritisch zu einer Bewertung von

historischen Bedeutungswandels erahnen. Und so ist es keinesfalls verwunderlich, dass nicht nur der rassistische Hintergrund dieses Wortes zurücktreten kann, sondern dass selbst Weiße sich gegenseitig als ›Nigger‹ – in positivem wie in negativem Sinn – bezeichnen können<sup>192</sup>, wie beispielsweise auch der Neologismus ›W(h)igger‹, eine Wortkreuzung aus ›White‹ und ›Nigger‹, illustriert<sup>193</sup>.

Aufgrund der Entwicklung dieses Wortes und den verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten muss, wie Kennedy betont, auch zwischen den unterschiedlichen Kontexten, in denen es gebraucht wird, differenziert werden. Damit nimmt Kennedy zugleich eine kritische Position gegenüber einer weit verbreiteten Tabuisierung dieses Wortes ein und den damit verbundenen Versuchen, es aus dem öffentlichen Leben zu eliminieren. Denn aufgrund des rassistischen Hintergrundes wird die Verwendung dieses Begriffes meist gänzlich vermieden, und selbst die Erwähnung im Zitat ist bereits problematisch, so dass man korrekterweise nur noch vom sogenannten ›N-Word‹ spricht<sup>194</sup>.

Mit einer solchen Position ist letztlich die Frage verknüpft, ob die Bedeutung dieses Wortes untrennbar mit ihm verknüpft ist, und ihm auch dann noch anhaftet, wenn es in einem anderen Kontext und auf andere Weise – sei es als Zitat oder in einem nichtrassistischen Sinn – gebraucht wird. Die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten, die dieses Wort mittlerweile haben kann, scheinen jedenfalls eher dafür zu sprechen, dass seine Bedeutung wesentlich davon abhängt, wie es von den jeweiligen Sprachbenutzern verwendet wird. Ganz offensichtlich hat die Verwendung in einem neuen und von der rassistischen Bedeutung abweichenden Sinn zu diesen neuen Bedeutungsmöglichkeiten geführt. Gewiss, ›Nigger‹ wird auch weiterhin als diskriminierendes Schimpfwort gebraucht, doch wie Kennedys Ausführungen deutlich machen, haben sich daneben noch zahlreiche weitere – keineswegs nur negative – Bedeutungsmöglichkeiten herausgebildet, so dass auch bei der Verwendung des ›N-Wortes‹ der jeweilige Kontext mit zu bedenken ist. Letztlich hängt die Bedeutung dieses Wortes in erster Linie davon ab, in welchen Zusammenhängen es verwendet wird. Und so hofft Kennedy vielleicht nicht zu Unrecht, dass ein positiver Gebrauch förderlicher ist als seine völlige Tabuisierung, denn auf diese

---

›Nigger‹ als ›Geusen-Wort‹ äußert; vgl. aber auch FISCHER, M., *Verwörterung der Welt*, 2000, 272 Anm. 492.

192 Vgl. KENNEDY, R., *Nigger*, 2002, bes. 7–10.

193 Vgl. etwa ROEDIGER, D., *What to make of ›Wiggers‹*, 1998, 358–366.

194 Vgl. KENNEDY, R., *Nigger*, 2002, 3.142. Dies führte unter anderem dazu, dass wegen der häufigen Verwendung des Wortes ›Nigger‹ Mark Twains Klassiker »*Huckleberry Finn*« aus den amerikanischen Klassenzimmern verbannt werden sollte – ungeachtet der Gattung und Intention dieses Textes. Und aus ähnlichen Gründen wurde etwa auch ein amerikanischer Hochschullehrer entlassen, denn bei der Besprechung von Tabuwörtern hatte er die Diskussion um das ›N-Word‹ in seinem Kurs nicht unterbunden und dieses sogar selbst ausgesprochen. Vgl. hierzu KENNEDY, R., *Nigger*, 2002, 41–42.108–111.

Weise können sich weitere Bedeutungsmöglichkeiten entwickeln und zu den ausschließlich negativen hinzutreten<sup>195</sup>.

Solche grundlegenden Bedeutungsverschiebungen sind keineswegs singuläre Erscheinungen, sondern lassen sich immer wieder beobachten und können teilweise sehr weitreichend sein. Dies bringen die beiden Sprachwissenschaftler Rudi Keller und Ilja Kirschbaum in ihrer Untersuchung zum Bedeutungswandel von Begriffen treffend zum Ausdruck: »Können Sie sich vorstellen, dass das Wort *fair* in hundert Jahren ›minderwertig‹ bedeutet, so dass man beispielsweise von einem schlechten Wein sagen kann *Das ist ein ziemlich faires Gesöff?* Oder können Sie sich vorstellen, dass man in ein paar hundert Jahren das Wort *fröhlich* nicht mehr in der Öffentlichkeit verwenden kann, weil es zu einem Tabuwort mit sexueller Bedeutung geworden ist, so dass die Mutter rot wird, wenn die Tochter sagt *Mein Freund ist ein unheimlich fröhlicher Typ?* Sollten Sie diese Entwicklung für völlig ausgeschlossen halten, so bedenken sie, dass *billig* noch zu Goethes Zeiten ausschließlich in der Bedeutung von ›fair‹ und ›angemessen‹ verwendet wurde; ein billiges Argument war ein angemessenes, kein schlechtes. Und bedenken Sie, dass im hohen Mittelalter, also etwa im 12. Jahrhundert, das Wort *geil* die Bedeutung ›fröhlich‹ und ›lustig‹ hatte und oft in der Zwillingsformel *geil unde frô* verwendet wurde; geile Recken waren nicht wild hinter Frauen her, sondern einfach gut drauf«<sup>196</sup>. Angesichts solch gravierender Verschiebungen wird man bei der Frage nach den Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes oder einer sprachlichen Äußerung immer auch den jeweiligen historischen Kontext und die Verwendungsmöglichkeiten zu unterschiedlichen Zeiten mit bedenken müssen. Denn wenn man davon ausgeht, dass Bedeutungen grundsätzlich von ihrem jeweiligen Kontext abhängig sind, so gilt dies sicher auch in zeitlicher Hinsicht.

Dies wird bereits bei Texten deutlich, die in ein und derselben Sprache verfasst sind, aber aus verschiedenen Zeiten stammen. Denn wie etwa die Untersuchung von Anja Lobenstein-Reichmann, zur Verwendung des Begriffes ›Freiheit‹ in den Schriften Martin Luthers veranschaulicht, gleicht »[d]as Verstehen von Texten älterer Stufen einer Sprache« nicht selten »dem Übersetzen aus einer Fremdsprache in die Muttersprache«<sup>197</sup>. Auf diese Weise können alte Übersetzungen die Wahrnehmung eines Textes durchaus in einer Weise prägen, die dem ursprünglichen Textsinn nicht in jedem Fall entsprechen muss. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass die Formulierung »befiehl dem Herrn deine Wege«, mit der Luther Psalm 37,5 übersetzt, durch den gegenwärtigen Sprach-

195 Vgl. hierzu KENNEDY, R., »*Es sollte kein Wort geben, das über uns herrscht*«, 2002.

196 KELLER, R. – KIRSCHBAUM, I., *Bedeutungswandel*, 1989, 1. Zur Semantik von ›geil‹ vgl. auch BRANDT, R., *Geil*, 1989, 113–148; ANDROUTSOPOULOS, J., »... und jetzt gehe ich chillen«, 2005, 171–206.

197 LOBENSTEIN-REICHMANN, A., *Freiheit bei Martin Luther*, 1998, 12.

gebrauch durchaus missverständlich geworden ist, denn ›befehlen‹ im Sinne von ›anbefehlen‹ ist heute weitestgehend unüblich geworden. Wenn Martin Luther also – um ein weiteres Beispiel anzuführen – in Röm 10,4 das Syntagma τέλος νόμου mit »Ende des Gesetzes« wiedergibt, so lässt sich allein aus dieser Übersetzung keineswegs eindeutig erschließen, welche Position er in der heutigen Debatte um die Frage, ob τέλος an dieser Stelle eher als ›Ende‹ oder ›Ziel‹ zu verstehen sei, eingenommen hätte – wobei dies keineswegs die beiden einzig diskutablen Möglichkeiten sind<sup>198</sup>. Denn schließlich wird zu dieser Zeit das Wort ›Ende‹ nicht nur in heutigem Sinne gebraucht, sondern kann auch mit der Bedeutung ›Ziel‹ verwendet werden<sup>199</sup>. Und genau so gebraucht Luther das Wort ›Ende‹ auch bei seinen Ausführungen zur Taufe im Großen Katechismus: »Darum fasse es aufs allereinfältigste so, daß dies der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende ist, daß sie selig mache«<sup>200</sup>. Daher wird man also nicht grundsätzlich davon ausgehen dürfen, dass bei der Verwendung des Nomens ›Ende‹ in Röm 10,4 der gegenwärtige Sprachgebrauch mit dem lutherischen identisch sein muss.

Solche Bedeutungsverschiebungen wird man daher selbst beim Umgang mit älteren Wörterbüchern berücksichtigen müssen. Denn schließlich spiegelt sich auch bei zweisprachigen Griechisch-Wörterbüchern der Sprachgebrauch zur Zeit ihrer Abfassung in den Übersetzungsvorschlägen wider, die unter den jeweiligen Einträgen in der Zielsprache angeboten werden. Folglich wird eine dem heutigen Sprachgebrauch angemessene Übersetzung diesen sprachlichen Wandel, der sich seit der Zeit der entsprechenden Lexikographen vollzogen hat, mit berücksichtigen müssen: einerseits um mittlerweile eher unüblich gewordene Begriffe als Übersetzungsmöglichkeiten – etwa ›Botmäßigkeit‹ für ἀρχή<sup>201</sup> – zu vermeiden, andererseits aber auch, um das in der Ausgangssprache formulierte in die derzeitig verwendete Zielsprache zu übertragen.

Innerhalb der Semantikforschung werden solche Bedeutungsverschiebungen im Rahmen der sogenannten ›diachronen‹ oder ›historischen Semantik‹ untersucht<sup>202</sup>. Dieses Teilgebiet der Semantik wird grundsätzlich von der lexikalischen oder auch ›synchronen Semantik‹ unterschieden. Diese beiden Teildisziplinen der Semantikforschung stehen bemerkenswerterweise jedoch in einem eher unklaren, ja fast losen Verhältnis zueinander, und dementsprechend bleibt in

198 Vgl. zu dieser Frage bes. RIERMEIER, H.-P., ›Höchste Stufe‹ von Gesetz ist Christus, 2010, 385–398.

199 Vgl. hierzu GRIMM, J. – GRIMM, W. (Hg.), *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, 1984, s.v.

200 LUTHER, M., *Der Große und Kleine Katechismus*, <sup>3</sup>2003, 70.

201 Vgl. GÜTHLING, O., *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, <sup>4</sup>1963, s.v. *Botmäßigkeit*.

202 Vgl. FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998; FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005.

den gängigen Handbüchern zur lexikalischen Semantik der Bereich der historischen Semantik meist gänzlich unbeleuchtet<sup>203</sup>. Dies mag vielleicht zunächst erstaunen, denn schließlich ließen sich solche semantischen Verschiebungen mithilfe der beiden bereits erwähnten semantischen Modelle – der Merkmalssemantik und der Prototypensemantik – durchaus beschreiben. So lassen sich beispielsweise semantische Verschiebungen anhand von Änderungen im Bereich verschiedener Einzelmerkmale, wie sie beim Modell der Merkmalssemantik in den Blick genommen werden, ausmachen, sei es, dass bestimmte Einzelmerkmale zu einer Wortbedeutung neu hinzutreten, oder dass sie verloren gehen. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für das Modell der Prototypensemantik, denn Bedeutungsverschiebungen, die sich im Laufe der Zeit vollziehen, können ebenso mit diesem Modell beschrieben werden<sup>204</sup>. So lassen sich vielleicht bestimmte Verschiebungen innerhalb der prototypischen Strukturen ausmachen, etwa wenn gewisse Bedeutungsaspekte von den prototypischen Randbereichen in das prototypische Zentrum wandern und umgekehrt, aber auch, wenn manche Aspekte völlig aus einer prototypischen Struktur verschwinden, während ganz neue Elemente ihren Weg in diese hinein finden. Beide Modelle ließen sich also – trotz der bereits erwähnten Schwierigkeiten, die mit ihnen verbunden sind – prinzipiell auf die historischen Bedeutungsverschiebungen anwenden, also auch auf die Beispiele, die zu Beginn dieses Abschnittes erwähnt wurden. Dennoch spielen diese semantischen Modelle innerhalb der historischen Semantik nur eine eher unbedeutende Rolle.

Ein ganz wesentlicher Grund dafür ist wohl in der bereits problematisierten Differenzierung zwischen Semantik und Pragmatik zu suchen, denn auch aus der Sicht der historischen Semantik erweist sich diese Grenzziehung keineswegs als unproblematisch. So betont beispielsweise Gerd Fritz in seinem Handbuch zur historischen Semantik, dass »ein großer Teil der historisch-semantischen Analysearbeit [...] in den Bereich der historischen Pragmatik fällt. Die Benutzung und die Veränderung von Wissensbeständen durch die Sprecher, die neuen konversationellen Verwendungen sprachlicher Ausdrücke, die Befolgung von Kommunikationsprinzipien bei der Aufnahme und Weiterverbreitung von neuen Verwendungsweisen, das alles sind pragmatische Phänomene«<sup>205</sup>. Somit werden historische Bedeutungsverschiebungen häufig auf pragmatischer Ebene ausgelöst, etwa indem ein Wort in einer nicht-konventionellen Weise oder innerhalb eines neuen Kontextes gebraucht wird. Aufgrund der problematischen Grenzziehung zwischen Semantik und Pragmatik lässt sich folglich eine neue,

203 Vgl. beispielsweise CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik*,<sup>2</sup>1996; LÖBNER, S., *Semantik*, 2003; LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik*,<sup>5</sup>2004.

204 Vgl. beispielsweise FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 62 f; FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005, 165 – 170.

205 FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 9.

nicht konventionelle Verwendungsweise zunächst nur auf der pragmatischen Ebene festmachen, während der Bereich der Semantik erst in einem zweiten Schritt berührt wird. »Semantisch im genannten Sinne« ist somit, wie Gerd Fritz betont, »das Resultat pragmatischer Vorgänge, nämlich der konventionelle Gebrauch«<sup>206</sup>. Aus der Perspektive der historischen Semantik erweist sich die Differenzierung zwischen Semantik und Pragmatik als wenig hilfreich, und die »Grenze [...] als fließend, denn das Sich-Einspielen und die Konventionalisierung semantischer Neuerungen ist ein gradueller Prozess«<sup>207</sup>. Und dementsprechend betont Gerd Fritz: »Die historische Semantik zeigt [...] deutlich den Zusammenhang zwischen Semantik und Pragmatik«<sup>208</sup>.

Wenn man also historische Bedeutungsverschiebungen mithilfe der Merkmalsemantik oder Prototypensemantik in den Blick nimmt, so bleibt in der Regel die pragmatische Dimension und damit der erste Schritt eines entsprechenden Bedeutungswandels unbeleuchtet. Mithilfe dieser beiden semantischen Modelle lässt sich somit zwar ein bereits vollzogener Bedeutungswandel nachweisen, doch beschreiben lässt sich eine entsprechende Verschiebung erst, wenn auch der Bereich der Pragmatik mit in den Blick genommen wird, denn schließlich ist es zur Beschreibung einer Bedeutungsentwicklung gerade nötig, diese auch »in möglichst kleine Schritte zu zerlegen«<sup>209</sup>. Denn prinzipiell – und dies kann geradezu als methodisches Grundprinzip der historischen Semantik angesehen werden – vollzieht sich Sprachgeschichte in der Regel nicht sprunghaft, sondern in kleinen Schritten. Und diese einzelnen Schritte – aus der Sicht derer, die eine Sprache verwenden, können sie fast unmerklich erscheinen und unbewusst vollzogen werden<sup>210</sup> – gilt es nun herauszuarbeiten, um eine sprachliche Entwicklung nachzeichnen zu können. Dies hebt beispielsweise auch Erik Wellander hervor, indem er auf die methodische Grundregel verweist, »dass nicht die gesamte Bedeutungsentwicklung eines Wortes auf einmal zur Untersuchung herangezogen wird, wie dies bei der lexikographischen Arbeit selbstverständlich ist; es muss vielmehr die Bedeutungsentwicklung eines Wortes in möglichst einfache Vorgänge zerlegt und diese einzelnen Bedeutungsübergänge jeder für sich untersucht werden. Nur in der Weise kann man hoffen, den Gesetzen des Bedeutungswandels auf die Spur zu kommen«<sup>211</sup>. Bei der Untersuchung und Analyse von historischen Bedeutungsverschiebungen

---

206 FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 9.

207 FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 9.

208 FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 9.

209 FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005, 36.

210 Vgl. PAUL, H., *Principien der Sprachgeschichte*, <sup>2</sup>1886, 18; WELLANDER, E., *Studien zum Bedeutungswandel im Deutschen*, Bd. 1, 1917, 66; FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005, 37.

211 WELLANDER, E., *Studien zum Bedeutungswandel im Deutschen*, Bd. 2, 1923, V.

wird man daher nicht nur den Blick auf den Bereich der Semantik richten dürfen, sondern es ist immer auch die Pragmatik und der gesamte nicht-sprachliche Kontext mit zu berücksichtigen. Denn meist gehen sprachliche Neuerungen auf einen nicht-konventionellen Gebrauch auf pragmatischer Ebene zurück, so dass eine »innovative Verwendung eines Ausdrucks [...] oft nur der erste Schritt in einem längeren Entwicklungsprozess«<sup>212</sup> darstellt.

Somit erweist sich das bereits diskutierte Modell der ›Bedeutungskonstitution‹ nicht nur aus Sicht der Gesprächsforschung und der Kognitionswissenschaft, sondern gerade auch aus historisch-semantischer Perspektive als überaus hilfreich. Denn dieser Neuansatz in der Semantikforschung zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass er auf die – teilweise fast künstlich wirkende – Unterteilung in semantische und nicht-semantische Phänomene verzichtet. Schließlich, so dürfte bereits deutlich geworden sein, liegt Bedeutung nicht kontextunabhängig vor, etwa indem sie aus einem mentalen Lexikon abgerufen wird, sondern sie wird »in Bezug auf den aktuellen sprachlichen und außersprachlichen *Kontext* hergestellt«<sup>213</sup>. Bedeutungskonstitution ist daher immer auch ein prozesshaftes Geschehen, wie besonders die Vorgänge der interaktiven Aushandlung von Bedeutung in der Gesprächsforschung deutlich machen. Durch das Modell der Bedeutungskonstitution lässt sich aber auch das unklare Verhältnis von lexikalischer und historischer Semantik näher bestimmen, denn der Vorzug dieses Modells liegt gerade auch darin, dass sich mit ihm sowohl konkrete Wortbedeutungen wie auch historische Wandlungsprozesse beschreiben lassen.

Demzufolge lässt sich mithilfe des Modells der Bedeutungskonstitution eine Bedeutungsverschiebung als Verwendung eines Wortes in einem neuen Kontext – sei er nun sprachlicher oder nichtsprachlicher Art –, verbunden mit einer entsprechenden Rezeption, verstehen<sup>214</sup>. Dabei ist grundsätzlich zu bedenken, dass Sprache sich nicht sprunghaft, sondern in der Regel kontinuierlich und in kleinen Schritten wandelt. Als wesentliche Voraussetzung für einen sprachlichen Wandel gilt daher, dass die nicht-konventionelle Verwendung eines Wortes für die Hörer oder Leser noch verstehbar oder zumindest erschließbar sein muss.

212 FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005, 13.

213 DEPPEMANN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 212.

214 Eine andere Art und Weise des sprachlichen Wandels sei in diesem Zusammenhang zumindest noch angedeutet, selbst wenn sie im Folgenden für die Fragestellung dieser Arbeit vernachlässigt werden kann. Denn Bedeutungswandel vollzieht sich unter anderem auch dadurch, wenn das mit einem Wort Bezeichnete einem Wandlungsprozess unterliegt. Ändert sich also beispielsweise das Aussehen eines Autos im Laufe der Zeit, so hat dies zugleich Konsequenzen für die Bedeutung des Wortes ›Auto‹. Der sprachliche Wandel wird also nicht durch die Verwendung eines Wortes in einem neuen Kontext ausgelöst, sondern der nichtsprachliche Kontext – also im Falle dieses Beispiels: das Aussehen eines Kraftfahrzeuges – unterliegt einem Wandel.

Ein neuer Wortgebrauch – sofern es sich nicht um einen Neologismus handelt<sup>215</sup> – muss daher eine gewisse Analogie zur bisherigen Verwendung aufweisen. Nur wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, kann Kommunikation letztlich gelingen, und nur dann ist überhaupt Bedeutungswandel möglich. Denn »[e]ine semantische Neuerung, die nur ein Einzelner verwendet, macht noch keinen Bedeutungswandel aus. Im Allgemeinen sprechen wir von einem Bedeutungswandel erst dann, wenn andere Sprecher diese Bedeutung übernehmen, und sich die Neuerung auf diese Weise in einer Sprechergruppe verbreitet und etabliert«<sup>216</sup>. Doch dabei muss die Rezeption keineswegs identisch mit der erstmaligen Neuverwendung sein und muss auch nicht auf Dauer geschehen, ja prinzipiell kann sogar ein missverständlicher Wortgebrauch rezipiert werden. Somit sind nicht nur die auslösenden Elemente einer Bedeutungsverschiebung, sondern auch deren Verbreitung ganz entscheidend für den Verlauf eines sprachlichen Wandels – auch wenn die meisten Theoretiker den Blick primär auf die Entstehung solcher Neuerungen richten<sup>217</sup>. Historischer Bedeutungswandel lässt sich somit in Analogie zu den interaktiven Aushandlungsprozessen, die vor allem die Gesprächsforschung deutlich gemacht hat, verstehen. Insofern ist Bedeutungsverschiebung ebenfalls ein prozesshaftes Geschehen, das sich in einem längeren Kommunikationsprozess herausbildet und gewissermaßen als eine Art ›Sedimentationsprozess‹ zu begreifen ist.

Somit ist die konkrete Wortbedeutung allein auf Grundlage des jeweiligen Kontextes zu erschließen. Doch damit ist zugleich eine Gefahr verbunden, nämlich die Überfrachtung der Wortbedeutungen mit Elementen des Kontextes. Aus diesem Grund wird man sehr genau zwischen der eigentlichen Bedeutungsnuance, die ein Wort in einem ganz bestimmten Textzusammenhang hat, und dem, worauf es sich bezieht oder referiert, unterscheiden müssen. Wenn also beispielsweise das deutsche Wort ›Geschenk‹ gebraucht wird, kann sich dieses auf Geschenke, die man zu Weihnachten oder zum Geburtstag erhält, beziehen, zugleich können damit – etwa im religiösen Sprachgebrauch – auch ›Geschenke Gottes‹ bezeichnet werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort ›Vertrauen‹: dieses kann in zwischenmenschlichem Sinn verwendet werden, doch kann damit auch das Vertrauen gegenüber Gott ausgedrückt werden. Zwar

215 Doch auch im Falle von Neologismen spielen häufig nicht konventionelle Verwendungen und semantische Verschiebungen ebenfalls eine ganz entscheidende Rolle. Dabei erweist sich unter anderem die Frage, wann überhaupt von einem Neologismus gesprochen werden kann, als ausgesprochen problematisch, denn während die einen diesen Begriff bereits bei semantischen Verschiebungen verwenden, sind andere in diesem Punkt sehr viel zurückhaltender. Vgl. hierzu SCHIPPAN, T., *Lexikologie der deutschen Gegenwartssprache*, 1992, 246; BUSSE, U., *Neologismen*, 1996, 650; KINNE, M., *Neologismus und Neologismenlexikographie im Deutschen*, 1996, 347; ELSEN, H., *Neologismen*, 2004, 19–23.

216 FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik*, 2005, 49.

217 Vgl. FRITZ, G., *Historische Semantik*, 1998, 69.

ist in beiden Fällen die Bedeutungsnuance jeweils dieselbe – also ›Geschenk‹ bzw. ›Vertrauen‹ –, das Bezeichnete ist hingegen verschieden. Diese Differenzierung, die in den Sprachwissenschaften mit den Stichworten ›*meaning*‹ und ›*reference*‹ verbunden ist<sup>218</sup>, soll letztlich helfen, die Wortbedeutung nicht mit dem Kontext und der Kommunikationssituation zu vermischen. Denn vor allem dann, wenn ein Wort sehr häufig in ganz bestimmten Kommunikationssituationen oder Themenkomplexen gebraucht wird, fällt diese Unterscheidung nicht immer ganz leicht, so dass nicht selten Elemente des Kontextes – also die ›*reference*‹ – mit der Wortbedeutung verbunden werden. Dies hat aber auch damit zu tun, dass manche Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes sich erst durch dessen häufige Verwendung in bestimmten Kontexten eröffnen; denn durch eine regelmäßige Verwendung in bestimmten Zusammenhängen oder syntaktischen Verbindungen kann ein bestimmter, immer wiederkehrender Kontext im Laufe der Zeit allmählich zu einer Bedeutungsmöglichkeit dieses Wortes werden. So kann im Verlauf der Bedeutungsgeschichte eines Wortes ein Element der ›*reference*‹ zur Wortbedeutung hinzutreten, so dass es schließlich nicht mehr eigens genannt werden muss. Wenn nun also – um an die bereits erwähnten Beispiele anzuknüpfen – Wörter wie ›Geschenk‹ oder ›Vertrauen‹ nur noch in religiösen Kontexten Verwendung fänden, so wäre durchaus zu erwarten, dass die klärenden Ergänzungen, die bei Wendungen wie ›Geschenke Gottes‹ oder ›Vertrauen auf Gott‹ noch zu finden sind, im Laufe der Zeit überflüssig würden. Bei einem ausschließlich religiösen und somit ganz spezifischen Sprachgebrauch wäre vermutlich zu erwarten, dass die einst notwendigen Spezifizierungen allmählich zu den jeweiligen Wortbedeutungen hinzutreten würden und nicht mehr eigens genannt werden müssten.

Aufgrund solcher Prozesse im Bereich des historischen Bedeutungswandels wird man bei jeder sprachlichen Äußerung sehr genau zwischen der Wortbedeutung und dem Kontext differenzieren müssen. Und so ist immer wieder neu die Frage zu stellen, wie weit eine sprachliche Entwicklung bzw. ein Bedeutungswandel schon vorangeschritten ist, um nicht vorschnell – etwa durch die Vertrautheit mit entsprechenden Begriffen – eine spätere sprachliche Entwicklungsstufe bei einer zu untersuchenden Äußerung bereits vorauszusetzen.

Wenn man bei begriffsgeschichtlichen Fragestellungen die Verschiebungen von Bedeutungen nachzeichnet, so wird man dabei grundsätzlich versuchen müssen, die Entwicklung in möglichst kleinen Schritten zu verfolgen. Und dabei kann »[b]ei jeder Veränderung [...] nur ein schritt getan werden«<sup>219</sup>. Doch dazu ist es nötig, nicht allein den Blick auf die Semantik zu richten, sondern auch die nichtsemantischen Bereiche zu berücksichtigen, denn die ersten Weichenstel-

218 Vgl. etwa VATER, H., *Einführung in die Sprachwissenschaft*, 42002, bes. 154–157.

219 PAUL, H., *Principien der Sprachgeschichte*, 21886, 66.

lungen finden meist auf dieser Ebene statt. Bei einer ›rein semantischen‹ Betrachtungsweise bleiben diese Entwicklungsschritte jedoch unbeleuchtet.

Auf das konstruierte Beispiel mit ›Geschenk‹ und ›Vertrauen‹ angewendet, würde sich bei einer Untersuchung der Begriffsgeschichte der Blick nicht allein darauf richten, ab wann eine spezifisch religiöse Verwendung dieser Begriffe auf semantischer Ebene nachzuweisen wäre. Dies würde nämlich bereits einen späteren Entwicklungsschritt innerhalb des historischen Bedeutungswandels darstellen. Ein erster Schritt ließe sich vermutlich eher mit der Frage nach der erstmaligen Verwendung jener Wörter in einem religiösen Bezugssystem greifen. Dies wäre eine rein pragmatische Betrachtungsweise, die jedoch eine wesentliche Voraussetzung für die weitere Begriffsentwicklung aufzeigen kann.

Durch den Vergleich der einzelnen Entwicklungsschritte, die auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden können, lässt sich dann die Begriffsgeschichte erhellen. Dieses methodische Vorgehen mag in gewisser Weise an das sogenannte ›Differenzkriterium‹<sup>220</sup> der historischen Jesusforschung erinnern, denn auch hier versucht man durch den Blick auf Unterschiede und Differenzen das Spezifische zu beleuchten. Als Voraussetzung für eine solche begriffsgeschichtliche Betrachtung bedarf es jedoch einer hinreichenden Menge an Belegstellen, auf deren Grundlage sich ein historischer Bedeutungswandel auch nachzeichnen lässt.

## 2.6. Zusammenfassung

Wenn im Folgenden die paulinische Sprache genauer in den Blick genommen werden soll, so wird man angesichts der bisherigen Überlegungen nicht vorschnell von feststehenden und kontextunabhängigen Bedeutungen ausgehen dürfen, sondern wird die konkrete Wortbedeutung stets vom jeweiligen Kontext her bestimmen müssen. Dabei muss man sich der Gefahr bewusst sein, dass besonders biblische Texte häufig von deren Rezeption und den späteren begriffsgeschichtlichen Entwicklungen her gelesen werden. Um dies zu vermeiden, sind die paulinischen Briefe vor allem von ihren historischen Rahmenbedingungen her zu verstehen – auch was deren Sprachgebrauch betrifft. In diesem Zusammenhang wird man unter anderem auch die individuellen Besonderheiten des Paulus in sprachlicher Hinsicht in den Blick nehmen müssen, wie beispielsweise seine bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen, aber auch das ge-

---

220 Zum Differenzkriterium aber auch zu den damit verbundenen Problemen vgl. bes. KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, 1960, 187–214; THEIßEN, G. – WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, 1997, bes. 176–181.212–214; THEIßEN, G. – MERZ, A., *Der historische Jesus*,<sup>3</sup>2001, 117–120.

samte kulturelle, religiöse und politische Milieu, dem er entstammt. Denn schließlich ist zu erwarten, dass sich die Entstehung und die Verwendung ›christlicher‹ Begriffe – sofern es sich um keine echten Neubildungen handelt – nicht völlig losgelöst vom Sprachgebrauch jener Zeit vollzogen hat. Gerade wenn man bedenkt, dass Sprache sich nicht sprunghaft, sondern in der Regel kontinuierlich und kleinschrittig weiterentwickelt, wird man gewiss die Frage stellen müssen, wie weit sich Wörter wie βαπτίζω, χάρισμα, ἐκκλησία und πίστις bereits zu spezifisch christlichen Begriffen entwickelt haben oder inwieweit der profangriechische Sprachgebrauch noch im Hintergrund steht und womöglich auch noch greifbar ist. Damit ist ferner die Frage verbunden, ob mit einer solchen Bedeutungsverschiebung zugleich die gänzliche Ablösung von bisher gängigen Begriffsverwendungen verbunden ist. Denn gerade bei Begriffen wie πίστις, die in der griechischen Sprache sehr häufig und auch in ganz verschiedenen Zusammenhängen verwendet werden, ist durchaus anzunehmen, dass selbst im Falle eines historisch bedingten Bedeutungswandels auch der ›vorchristliche‹ Sprachgebrauch noch in Verwendung geblieben ist.

Wie bereits deutlich geworden sein dürfte, ist eine begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise neutestamentlicher Texte jedoch mit einem besonderen Problem verknüpft, denn schließlich ist die Anzahl zeitnaher Vergleichstexte ausgesprochen gering. Aus diesem Grund verdient gerade auch die früheste Textüberlieferung – die lexikographisch kaum erfasst ist – besondere Beachtung, denn hier können durchaus noch Spuren eines früheren Sprachgebrauchs erhalten sein, der dann im Verlauf der handschriftlichen Textüberlieferung vielleicht verloren gegangen ist, etwa indem man die entsprechenden Texte dem sich wandelnden Sprachgebrauch angepasst hat.

In diesem Zusammenhang ist nun auch zu bedenken, dass aus lexikographischer Sicht der begriffsgeschichtliche Wandel in der Regel unbeleuchtet bleibt. Dies liegt einerseits daran, dass die meisten Wörterbucheinträge die Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes in ›synchroner‹ Weise präsentieren; es hat aber andererseits auch damit zu tun, dass aus lexikographischer Sicht der für den Bedeutungswandel so entscheidende nicht-semantische Bereich meist außer Acht gelassen wird. Und so erweckt der Blick in ein Wörterbuch nicht selten den Eindruck, dass es für ein fragliches Wort ganz unterschiedliche Verwendungs- und Übersetzungsmöglichkeiten gibt. Wie sich diese jedoch zueinander verhalten bzw. sich entwickelt haben, bleibt dabei meist unbeleuchtet.

Aus diesem Grund ist bei begriffsgeschichtlichen Untersuchungen der Blick auch nicht allein auf den – in einem engen Sinn verstandenen – Bereich der Semantik zu richten, sondern immer auch auf die konkrete Situation einer sprachlichen Äußerung und deren Funktion innerhalb des Kommunikationsgeschehens. Wenn daher in der vorliegenden Arbeit der Begriff ›Semantik‹

verwendet wird, so ist damit nicht allein das sprachlich Geäußerte, sondern ebenso der situativ-kommunikative Kontext mit im Blick.

Um also die Bedeutung eines Wortes zu bestimmen, wird man zunächst einmal sein unmittelbares Umfeld und das sprachlich-syntaktische Beziehungsgeflecht untersuchen müssen, denn besonders dort sind die hinreichenden Elemente für die konkrete Verwendung eines Wortes zu finden. Dementsprechend wird man auch die Frage, ob bei einer konkreten Wortverwendung noch weitere Bedeutungsnuancen mitzuhören sind, zunächst vom sprachlichen Kontext her bestimmen müssen. Dies schließt nicht aus, dass bei dem Verfasser oder den Adressaten eines Textes noch weitere Aspekte oder Bedeutungsnuancen mitklingen, die durch außertextliche Elemente hervorgerufen werden. Die paulinischen Briefe bilden dabei keine Ausnahme, denn schließlich spiegeln sie nur einen Ausschnitt der konkreten Beziehung zwischen Paulus und seinen Adressaten wider. Um aber mögliche Spekulationen zu vermeiden, muss man die konkrete Wortbedeutung primär vom jeweiligen textlichen Bezugssystem her entscheiden.

Angesichts der bisherigen Überlegungen zu Bedeutung und Bedeutungswandel ist bei der Frage nach der Entstehung einer ›spezifisch christlichen Sprache‹ vielleicht mit einer ganz ähnlichen Entwicklung zu rechnen, wie man sie in den Anfängen der frühchristlichen Kunst greifen kann. Denn hier prägt zunächst die antike Bildsprache das künstlerische Schaffen, wie etwa die frühchristlichen ›Gute Hirten‹-Darstellungen verdeutlichen, denn diese stehen ikonographisch zunächst noch ganz in der Tradition antiker Hirtendarstellungen<sup>221</sup>. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Gestaltung des ruhenden Jona, die von ihrer Bildsprache her an die antiken Endymion<sup>222</sup> bzw. Dionysos-Darstellungen<sup>223</sup> angelehnt ist. Somit greift die frühchristliche Kunst in ihrer Bild- und Formensprache zunächst auf das vorchristliche Bildrepertoire zurück und verwendet es in neuen (Bild-)Zusammenhängen<sup>224</sup>. Dies dürfte vielleicht auch erklären, warum in frühchristlicher Zeit die Darstellungen des Gekreuzigten

221 Vgl. SCHUMACHER, W. N., *Hirt und »Guter Hirt«*, 1977; SCHUMACHER, W. N., *Zur Frage nach dem Ursprung des Hirtenbildes auf römischen Sarkophagen*, 1978, 495–505; DEICHMANN, F. W., *Einführung in die christliche Archäologie*, 1983, 130 f.174.176.

222 Vgl. WEIGAND, E., *Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen*, 1941, 104–164.406–446; STOMMEL, E., *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen*, 1958, 112–115; LAWRENCE, M., *Three Pagan Themes in Christian Art*, 1961, Vol. 1: 323–334, Vol. 2: 100–102; ENGEMANN, J., *Untersuchungen zur Sepulkralymbolik der späteren römischen Kaiserzeit*, 1973, bes. 70 f; STEFFEN, U., *Jona und der Fisch*, 1982, 59–61.

223 Vgl. STOMMEL, E., *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen*, 1958, 112–115; SICHTERMANN, H., *Späte Endymion-Sarkophage*, 1966; SICHTERMANN, H., *Der Jonaszkyklus*, 1984, 245 f.

224 Vgl. hierzu auch WEIGAND, E., *Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen*, 1941, 104–164.406–446.

noch gänzlich fehlen, denn schließlich gibt es für solche Abbildungen keine ikonographischen Vorbilder. Und so entwickelt sich erst im späten 3. und dann vor allem im 4. Jahrhundert eine eigene, spezifisch christliche Bildsprache.

---

### 3. Grundzüge der paulinischen Sprache

In den folgenden Überlegungen richtet sich nun der Blick auf den Sprachgebrauch des Paulus, um diesen in seinen Grundkoordinaten abzustecken. Gerade wenn man die Frage nach der Bedeutung einzelner Begriffe stellt, lassen sich diese kaum isoliert voneinander betrachten, sondern man wird immer auch den gesamten Sprachgebrauch eines Autors in den Blick nehmen müssen. Schließlich finden sich sprachliche und stilistische Besonderheiten nicht nur bei einigen wenigen Begriffen und an einzelnen Stellen, sondern in der Regel lässt sich die Art und Weise, wie ein Autor mit Sprache umgeht, an zahlreichen Details beobachten. Diese Verortung der paulinischen Sprache soll daher ein Versuch sein, sie in wesentlichen Grundzügen zu umreißen.

Gewiss, die Sprache des Paulus, wie die des gesamten Neuen Testaments, ist das Griechische. Doch gerade wegen der offensichtlichen Unterschiede des neutestamentlichen Griechisch zur klassischen Sprache, die immer wieder bemerkt worden sind, aber auch aufgrund der unterschiedlichen Sprachgestalt innerhalb des Neuen Testaments stellt sich die Frage, wie man die Sprache des Paulus verorten kann. Wie sind beispielsweise ihr Verhältnis zum klassischen Griechisch und ihre Stellung innerhalb der Koine zu bestimmen? Was lässt sich über das Verhältnis von semitischen und hellenistischen Einflüssen aussagen? Und schließlich: wie weit ist die Entstehung einer ›christlichen Sprache‹ schon vorangeschritten, also in welchem Maße haben sich bereits spezifisch christlich gefüllte Begriffe und Termini technici herausgebildet?

Doch ehe diese Aspekte genauer untersucht werden, gilt es zunächst, einen forschungsgeschichtlichen Blick auf die Bewertung der neutestamentlichen Sprache zu richten, denn mit den Problemen ihrer Erforschung ist die Frage nach der Entstehung einer ›christlichen Sprache‹ aufs Engste verknüpft.

### 3.1. Die Sprache des Neuen Testaments und die Probleme ihrer Erforschung

Die Eigenart der griechischen Sprache des Neuen Testaments – und somit auch der Sprache des Paulus – ist immer wieder bemerkt worden. Denn im Vergleich mit der Sprache der griechischen Klassiker hat sie mit ihren »Barbarismen« und »Solözismen«<sup>225</sup> auf manche Gebildete wie »Seemannssprache«<sup>226</sup> gewirkt. In sprachlicher und stilistischer Hinsicht muss man, wie Eduard Norden vermutet, »die religiösen Urkunden der Christen als stilistische Monstra betrachtet«<sup>227</sup> haben. Und so ist es kaum verwunderlich, dass seit den Kirchenvätern, aber auch besonders während der Renaissance und zu Zeiten des humanistischen »*ad fontes*«, die Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Sprache immer neu thematisiert und beanstandet wurde<sup>228</sup>. Immer wieder sind Stimmen laut geworden, dass sich sprachliche Gestalt und Sache nicht entsprächen, und insofern steht »[d]er große Humanist und spätere Kardinal P. Bembo (1470–1547), der sich geweigert haben soll, das Neue Testament zu lesen, um sich seinen guten Stil nicht zu verderben, [...] in einer langen Tradition«<sup>229</sup>.

So einhellig der sprachliche Charakter der neutestamentlichen Schriften im Unterschied zur klassischen Sprache wahrgenommen wurde, so widersprüchlich fielen die Versuche aus, dieses Phänomen zu erklären. Eines der klassischen Argumente geht dabei auf Origenes zurück<sup>230</sup>, der die Sprachgestalt des Neuen Testaments theologisch auszudeuten versucht. Er sieht in ihr einen Hinweis auf die Heilsuniversalität, denn anders als die »überaus schöne und kunstvoll ausgebildete Sprache des Plato und der ihm ähnlichen Stilkünstler«<sup>231</sup>, sei das

225 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 25.

226 Origenes geht in C. Cels. 1,62 auf den Vorwurf ein, dass die Texte des Neuen Testaments »in der Sprache von *vaōtai* abgefasst seien« (NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 521). Zu weiteren Belegen einer ähnlichen Bewertung der neutestamentlichen Sprache vgl. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 521–525. Wie Reiser jedoch bemerkt, ist bei »Celsus nirgends von einer »Matrosensprache« der Evangelien« die Rede. »Das ist ihm von Origenes [...] hineingelesen und leider oft nachgesprochen worden« (REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 31 Anm. 9).

227 NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 471.

228 Vgl. etwa RUMMEL, E., *God and Solecism*, 1987, 57 f.62–64; BESSIRE, F., *La Bible dans la correspondance de Voltaire*, 1999, 161 f.

229 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 31. Vgl. in diesem Zusammenhang auch RUMMEL, E., *God and Solecism*, 1987, 54–72.

230 Origenes wendet sich in C. Cels. 6,1 gegen die Vorwürfe des Celsus, der durch die Gegenüberstellung von biblischen Texten und Passagen bei Platon zu dem Ergebnis kommt, dass »diese Dinge besser bei den Griechen ausgedrückt seien«; zitiert nach BARDENHEWER, O. (Hg.), *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 1927. Vgl. auch C. Cels. 1,62.

231 Orig. c. Cels. 6,2; zitiert nach BARDENHEWER, O. (Hg.), *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 1927.

Evangelium gerade nicht an Gelehrte<sup>232</sup>, sondern an alle Menschen gerichtet. So verweisen Sprache und Stil letztlich darauf, dass es sich um das Wort Gottes handelt, denn »[w]ürden [...] die Schüler des Herrn sich der dialektischen und rhetorischen Künste der Hellenen bedient haben, so hätte es ausgesehen, als ob Jesus als Gründer einer neuen Philosophenschule aufgetreten wäre: nun aber reden sie voll heraus aus des Herzens Tiefe, so wie es ihnen der Geist eingab [...]«<sup>233</sup>. Diese Argumentation findet sich – in Grundzügen, wie mit unterschiedlichsten Nuancen – immer wieder<sup>234</sup>. In den jeweiligen Begründungszusammenhängen wird auch mehrfach das Kenosismotiv bemüht und auf die Wechselbeziehung von »demütiger Sprache« und »Demut des Gottessohnes« verwiesen, denn »[w]ie der Gottesknecht verachtet wurde, weil er keine schöne Gestalt hatte, so wurde auch die Schrift verachtet, weil sie den Ansprüchen der Literaten nicht genügte«<sup>235</sup>.

Daneben findet sich aber auch die Vorstellung, dass die sprachliche Eigenheit des neutestamentlichen Griechisch ihren Grund darin habe, dass es sich um die Sprache des Heiligen Geistes handle. Diese Auffassung findet sich selbst noch im »*Biblich-theologischen Wörterbuch*« von Hermann Cremer<sup>236</sup>, dem Vorgängerwerk des »*Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*«<sup>237</sup>. Noch bis zur zehnten, 1915 erschienenen Auflage zitiert er in der »Vorrede« aus der Dogmatik von Richard Rothe, dass man »mit gutem Fug von einer ›Sprache des heiligen Geistes‹ reden« könne: »Denn es liegt in der Bibel offen vor unseren Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmachte, sich eine ganz eigenthümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, eben so wie die schon vorhandenen Begriffe, zu einer ihm eigenthümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulichte das Griechische des N. T.'s diesen Hergang«<sup>238</sup>.

Zu dem Gedanken der Schriftinspiration gesellt sich hier offensichtlich die Vermutung, man könne die Entstehung einer neuen Sprache den neutesta-

232 Vgl. Orig. c. Cels. 6,2: »Man kann jedenfalls wahrnehmen, dass sich Plato nur in den Händen von Leuten findet, die als Gelehrte gelten [...]«; zitiert nach BARDENHEWER, O. (Hg.), *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 1927.

233 NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 521.

234 Vgl. hierzu v. a. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 521–525; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 31–33. Vgl. hierzu auch die Bemerkungen in Aug. conf. 3,5.

235 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 33.

236 Vgl. CREMER, H., *Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, <sup>10</sup>1915.

237 Vgl. KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1–10, 1933–1979.

238 ROTHE, R., *Zur Dogmatik*, 1863, 238; vgl. auch CREMER, H., *Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, <sup>10</sup>1915, Vf.

mentlichen Schriften entnehmen. Dabei steht der Gedanke Schleiermachers im Hintergrund, den er in seinen Vorlesungen zur »*Hermeneutik und Kritik*« entwickelt hat, nämlich dass letztlich »[j]ede geistige Revolution [...] sprachbildend« sei, »denn es entstehen Gedanken und reale Verhältnisse, welche eben als neue durch die Sprache, wie sie war, nicht bezeichnet werden können«<sup>239</sup>. Und sofern es sich beim Christentum um etwas Neues handelt – und davon geht Schleiermacher aus –, sei auch hier von diesem Grundprinzip auszugehen: »Indem sich nemlich das Christentum in die griechische Sprache hineinbegab, mußte es in derselben sprachbildend werden. So mußten neue ungewohnte Gebrauchsweisen entstehen«<sup>240</sup>.

Auch Carl Adolf Gerhard von Zezschwitz<sup>241</sup> bemühte sich, diesen Einfluss des Christentums auf die griechische Sprache aufzuzeigen, denn allein, so betont er, durch diese »Umwandlung« zu einem, »in seinen Grundbegriffen christianisirt[e]n Griechisch« konnten solche Gedanken zur Sprache kommen. Erst indem Entweihtes ausgestoßen, Zurückgestelltes hervorgezogen und Echtschlechliches verklärt wurde<sup>242</sup>, »konnten die Apostel Christi der Welt [...] die Sprache des Geistes [...] vermitteln«<sup>243</sup>, nur so konnte die griechische Sprache »Organ des Heiligen Geistes werden«<sup>244</sup>.

Solche Überlegungen sind letztlich wohl als Versuche zu werten, die lange – teils heftige, aber schließlich doch ergebnislose – Kontroverse, ob das neutestamentliche Griechisch mit Hebräismen durchsetzt sei oder als bestes Griechisch gelten könne, doch noch einer Lösung zuzuführen. Der bereits von Humanisten wie Laurentius Valla und Erasmus geäußerten Vermutung, die Sprachgestalt des Neuen Testaments ließe sich auf hebräische Einflüsse zurückführen, folgte im 17. und 18. Jahrhundert eine Auseinandersetzung zwischen »Hebraisten« und »Puristen«<sup>245</sup>. Während die einen nämlich versuchten, die Eigenarten der neutestamentlichen Sprache vom Hebräischen her zu erklären, bemühten sich die anderen, dieselben Phänomene bei den griechischen Klas-

239 SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik*, 1838, 64.

240 SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik*, 1838, 66. Schleiermacher betont zwar, dass diese neuen Gebrauchsweisen »freilich gar nicht ausgedrückt werden können, wenn in der bisherigen Sprache keine Anknüpfungspunkte lägen«, aber dennoch hebt er vor allem die sprachbildende Kraft des frühen Christentums und die Neuheit dieser entstehenden Sprache hervor, denn »ohne Kenntnis des Neuen würden wir doch die Sprache in dieser Rücksicht nicht verstehen«.

241 Vgl. ZEJSCHWITZ, C. A. G. VON, *Profangraecitaet und biblischer Sprachgeist*, 1859.

242 Vgl. ZEJSCHWITZ, C. A. G. VON, *Profangraecitaet und biblischer Sprachgeist*, 1859, 5.

243 ZEJSCHWITZ, C. A. G. VON, *Profangraecitaet und biblischer Sprachgeist*, 1859, 5.

244 ZEJSCHWITZ, C. A. G. VON, *Profangraecitaet und biblischer Sprachgeist*, 1859, 5.

245 Vgl. FRIEDRICH, G., *Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*, 1978, 22.

sichern nachzuweisen<sup>246</sup>. Ein Konsens schien kaum möglich, schließlich stand die »Würde der inspirierten Schriften und damit des heiligen Geistes selbst«<sup>247</sup> auf dem Spiel. Vor diesem Hintergrund scheint die These der sprachbildenden Kraft des Urchristentums ein Versuch zu sein, diese Positionen zu vermitteln, denn schließlich ist es – so Schleiermacher – geradezu notwendig, »dass es im N.T. Sprachformen geben muß, die weder aus dem griechischen noch aus dem hebräischen abzuleiten sind«<sup>248</sup>.

Einen entscheidenden Durchbruch in der Erforschung des neutestamentlichen Griechisch stellte dann schließlich die sprachliche Auswertung der hellenistischen Inschriften, Ostraka und ägyptischen Papyrusfunde dar. Da die Kenntnis der griechischen Volkssprache nahezu ausschließlich auf diesen nichtliterarischen Quellen beruht, ließ sich erst durch deren Auswertung das Neue Testament als ein Dokument der zeitgenössischen Koine verstehen und eine Vielzahl der sprachlichen Besonderheiten auf die gängige Umgangssprache zurückführen<sup>249</sup>. Besonders durch die Arbeiten von Adolf Deißmann<sup>250</sup>, Albert Thumb<sup>251</sup> und James Hope Moulton<sup>252</sup> wurde deutlich, »dass das Neue Testament im großen und ganzen ein Denkmal der spätgriechischen Umgangssprache ist«<sup>253</sup>. Indem nachgewiesen wurde, dass vermeintliche Besonderheiten des neutestamentlichen Griechisch auch in außerbiblischen Quellen auftauchen, wurde die Sprache des Neuen Testaments aus ihrer »Isolierung herausgerissen«<sup>254</sup> und ihre »Heiligsprechung«<sup>255</sup> in Frage gestellt. Nur wenige Wörter konnte man noch als spezifisch ›christlich‹ verstehen, und dies – wie Deißmann

246 Vgl. FRIEDRICH, G., *Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*, 1978, 22–27; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 34.

247 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 34.

248 SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik*, 1838, 68. Somit stellt die Position Schleiermachers zugleich eine Weiterentwicklung des Konsensvorschlags von ERNESTI, J. A., *Institutio interpretis Novi testamenti*, 1761 dar, der Hebraïsmen ebenso wie eine gewisse sprachliche Reinheit annimmt. »Die Schreibart des Neuen Testaments nannte er [sc. Ernesti] Hebraeo-graecus. Wörter, die durch den sonstigen Sprachgebrauch nicht gedeckt sind, seien nicht eine Neubildung der betreffenden Schriftsteller, sondern verdanken ihre Entstehung dem Heiligen Geist« (FRIEDRICH, G., *Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*, 1978, 27) oder vielleicht besser: einer neuen geistlichen Erfahrung.

249 Vgl. BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 156.

250 Vgl. bes. DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>1</sup>1908; <sup>4</sup>1923. Darin übt Deißmann auch scharfe Kritik an Hermann Cremer; vgl. in diesem Zusammenhang auch DEIßMANN, A., *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, 1910.

251 Vgl. THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901.

252 Vgl. MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 1–2*, 1906–1929; MOULTON, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, 1911.

253 DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 53.

254 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 182.

255 DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 335.

vermutet – vielleicht nur, weil bislang kein profaner Beleg nachgewiesen werden konnte<sup>256</sup>. Zugleich wurde deutlich, dass jene Elemente, die man größtenteils für semitische Einflüsse gehalten hatte, »in Wirklichkeit Zeugnisse der griechischen *Κοινή* sind und als solche durch Papyri und Inschriften bestätigt werden«<sup>257</sup>. Zwar ist von diesen Forschern nie behauptet worden, »dass die biblische Graecität von hebräischen Ausdrucksformen gänzlich frei sei«, doch haben sich diese – so vermutet Albert Thumb – »mehr im Stil und in der Denk- und Anschauungsweise als in der Sprache im engeren Sinn«<sup>258</sup> niedergeschlagen.

Diese Neubewertung der neutestamentlichen Sprache wurde zunächst grundsätzlich anerkannt<sup>259</sup>. Die teilweise berechtigten Einwände bezogen sich in erster Linie auf die Frage, ob man von einem ›volkssprachlichen‹ und ›vulgären‹ Griechisch reden könne, also ob die Bildung der neutestamentlichen Autoren nicht doch höher anzusetzen sei, und ob man nicht stärker zwischen Papyri und Neuem Testament unterscheiden müsse<sup>260</sup>. Gerade angesichts der Tatsache, dass auch literarische Werke von der Koine beeinflusst sind und beispielsweise Epiktet nicht nur zeitlich, sondern auch sprachlich und stilistisch eine große Nähe zu Paulus aufweist, wird man die Koine kaum als Sprache der »völlig Ungebildeten«<sup>261</sup> verstehen können, und man wird bei der sprachlichen Verortung der einzelnen neutestamentlichen Texte die Frage nach der Bildung ihrer Autoren – also im vorliegenden Fall des Paulus – stellen müssen. Zugleich machen auch die sprachlichen Verschiedenheiten innerhalb der Papyrusliteratur deutlich, dass man es mit Dokumenten von Menschen unterschiedlichster Bildung zu tun hat<sup>262</sup>. Die Papyri »durchlaufen eine Skala, die mit äußerst sorgfältig geschriebenen offiziellen Urkunden beginnt, über korrekte Schreiben und Briefe im Geschäftstypus verläuft, um mit wirklich vulgären Privatbriefen (einer Minorität unter den sonst recht sauberen Privatbriefen) zu enden«<sup>263</sup>. Deshalb, so

256 Vgl. DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 61 f. Zudem schätzt Deißmann, dass allerhöchstens 1 % des neutestamentlichen Wortschatzes überhaupt als christliche Neuschöpfung gelten kann. Vgl. zu den Konsequenzen dieser Einschätzung KENNEDY, H. A. A., *Sources of New Testament Greek*, 1895, 62, der noch 580 Belege angenommen hatte, während Deißmann lediglich bei 50 Belegen von einer christlichen Wortschöpfung ausgeht.

257 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 121.

258 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 121.

259 Deißmann konnte für eine Vielzahl jener Belege, die im Wörterbuch von Hermann Cremer als spezifisch biblisch oder neutestamentlich angeführt waren, profane Parallelen nachweisen. Infolgedessen wurde bei der 11. und letzten Auflage von Cremers Wörterbuch (1923) das Vorwort in entsprechender Weise abgeändert.

260 Vgl. RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik*, 1911, 1–29; RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 24 f.; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 29.

261 RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik*, 1911, 6.

262 Vgl. RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik*, 1911, 6.

263 RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 195. Der

schlägt Rydbeck vor, seien die neutestamentlichen Texte in den Bereich zwischen literarischer Koine und »Vulgärsprache« einzuordnen, den er mit Begriffen wie »sprachliche Zwischenschicht« und »Zwischenschichtsprosa«<sup>264</sup> zu beschreiben versucht. Diese »normale Schriftkoiné« zeichnet sich dadurch aus, dass sie »nichts zustande bringen [will], das literarisch bestehenden Wert hat«, sondern ihre Sprache – »von grammatisch anständiger Qualität«<sup>265</sup> – ist ein Mittel der Kommunikation.

Schließlich wurden aber auch Stimmen laut, die sich kritisch zur Einschätzung der semitischen Einflüsse äußerten, doch ab der Mitte des vorigen Jahrhunderts fanden Vertreter einer ausgeprägt semitischen Position wieder mehr und mehr Anhänger<sup>266</sup>: »So kam es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch einmal zu einer Nachblüte des extrem ›hebraistischen‹ Standpunkts in der Ansicht einiger Forscher, die, wie viele Gelehrte im 19. Jahrhundert, mit einem von der übrigen Koine unterschiedenen ›Judengriechisch‹ rechnen, das sich im Neuen Testament niedergeschlagen habe«<sup>267</sup>. Die Ergänzung der neutestamentlichen Grammatik von Moulton<sup>268</sup>, die das Neue Testament ganz als Dokument der Koine verstanden hatte, um zwei weitere Bände, in denen Nigel Turner<sup>269</sup> eine Vielzahl stilistischer und syntaktischer Eigenarten wieder auf semitische Einflüsse zurückführte, veranschaulicht diese Entwicklung. Auf der anderen Seite wurde nach Deißmann, Moulton und Thumb die Erforschung der »gräzistische[n] Philologie am Neuen Testament [...] wie die Erforschung der Koine überhaupt nur noch spärlich betrieben«<sup>270</sup>. Für das Markusevangelium hat Marius Reiser gezeigt, dass eine starke semitische Prägung vor allem von Forschern, die vom Semitischen her kommen, vertreten wird, während bei einer gräzistischen Herangehensweise nur wenig als semitisch oder fremdartig erscheint. – Eine Beobachtung, die sicher nicht allein für diesen Text ihre Gültigkeit hat.

Eine abschließende Bewertung des neutestamentlichen Griechisch ist »eine längst nicht abgeschlossene Aufgabe philologischer Forschung«<sup>271</sup>. Zu wenig wird das Neue Testament noch im Rahmen der griechischen Literaturgeschichte

---

Anteil der ›vulgären Dokumente‹ macht nach Rydbecks Einschätzung ca. 10–15 % der publizierten nicht-literarischen Papyri aus; vgl. RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 196.

264 RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 177.

265 RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 177.

266 Vor allem die These, dass die älteste Jesusüberlieferung Hebräisch bzw. Aramäisch war, führte zu der Annahme, dass deren Übersetzung semitische Spuren im Griechischen hinterlassen haben müsse.

267 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 35.

268 Vgl. MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 1–2*, 1906–1929.

269 Vgl. TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 3–4*, 1963–1980.

270 REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984, 2.

271 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 35.

gesehen, und zu gering ist auch die Berücksichtigung seiner Sprache innerhalb der Geschichte des Griechischen. Noch immer wird diese zu sehr vom Semitischen her gedeutet und weiterhin ist von einem ›Judengriechisch‹ die Rede<sup>272</sup>. Reiser betont jedoch zu Recht, dass die Annahme eines gesprochenen ›Judengriechisch‹ »weder nachgewiesen noch wahrscheinlich« ist, denn »[s]prachwissenschaftlich gesehen dürfte es sich bei der von Juden gesprochenen Koine höchstens um eine Varietät, keinesfalls um einen Dialekt handeln. Wahrscheinlich flochten fromme Juden, wenn sie Griechisch sprachen, gern biblische Wörter und Wendungen ein, die sie der Septuaginta entnahmen. [...] Nur in diesem Sinn ist die Rede von einem ›Judengriechisch‹ gerechtfertigt«<sup>273</sup>. Doch dann scheint die Wahl des Terminus ›Judengriechisch‹ äußerst unglücklich zu sein.

Bei der Beurteilung der semitischen Prägung des Neuen Testaments, die keinesfalls gelehrt werden soll, deren Ausmaß aber bislang nicht endgültig geklärt werden konnte, wird man also grundsätzlich beachten müssen, dass die Zahl der Hebraismen und Aramaismen deutlich geringer ist als die Einflüsse der Septuaginta. An ihr orientieren sich meist auch die alttestamentlichen Zitate, wiewohl die Einflüsse des hebräischen Textes keinesfalls übersehen werden dürfen. Für die Frage nach semitischen Einwirkungen wird man deshalb besonders die übersetzten Teile des griechischen Alten Testaments in den Blick nehmen müssen, denn an diesen zeigt sich, inwiefern Übersetzungen aus dem Hebräischen ihre Spuren in der Semantik der griechischen Äquivalente hinterlassen haben. Da es sich bei den entsprechenden Büchern der Septuaginta um Übertragungen des hebräischen Bibeltextes in die Koine handelt, wird man jedoch nicht vorschnell sämtliche Einflüsse und sprachlichen Auffälligkeiten bereits als Semitismen werten dürfen, sondern wird auch stets die Möglichkeiten der griechischen Sprache mit zu berücksichtigen haben. Doch eine definitive Bewertung ist dabei nicht immer möglich, wie etwa dann, wenn scheinbar wörtliche Übertragungen aus dem Hebräischen sich zugleich bei griechischen

272 Vgl. hierzu bes. REISER, M., *Die Quellen des neutestamentlichen Griechisch*, 2005, 46–59 sowie BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,<sup>17</sup>1990, § 4; HOFFMANN, E. G. – SIEBENTHAL, H. VON, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*,<sup>2</sup>1990, 598. Auch Buchtitel wie »Einführung in das neutestamentliche Griechisch« (LENZ, L. – ROESKE, K. – RUHBACH, H., *Eklogai*, Bd. 1–2, 1973, Bd. 3, 1995), »Bibelgriechisch leichtgemacht« (STOY, W. – HAAG, K.,<sup>3</sup>1983) oder »Einführung in die griechische Sprache des Neuen Testaments« (WHITTAKER, M. – HOLTERMANN, H. – HÄNNI, A.,<sup>7</sup>2000) lassen in erster Linie an eine Sonderstellung dieser Sprache denken.

273 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 35; vgl. hierzu auch REISER, M., *Die Quellen des neutestamentlichen Griechisch*, 2005, 46–59. In diesem Zusammenhang macht Horsley darauf aufmerksam, dass die meisten Vertreter einer jüdischen Sondersprache größtenteils Protestanten sind und deutet dies als Versuch, das ›*sola scriptura*‹ zu stützen; vgl. HORSLEY, G. H. L., *The Fiction of ›Jewish Greek‹*, 1998, 40.

Schriftstellern wiederfinden, also wenn beispielsweise eine Wendung wie τί ἐμοὶ καὶ σοί (vgl. Mk 5,7; Lk 8,28; Joh 2,4), die in der Regel als wörtliche Wiedergabe des hebräischen מוֹדֵי לִי וְלָךְ (vgl. Ri 11,12; 1Kön 17,18; 2Kön 3,13; 2Chr 35,21; 1Esr 1,24) gilt, sich zugleich bei Epiktet mehrfach nachweisen lässt<sup>274</sup>. Unklar bleibt auch, ob und in welchem Maße die Septuaginta ihre Spuren in der profanen Literatur hinterlassen hat, wie auch die Frage, welche profanen Textzeugen selbst semitisch geprägt sind<sup>275</sup>.

Neben der Untersuchung semitischer Einflüsse, die einen besonderen Stellenwert in der Diskussion um die Sprache des Neuen Testaments einnimmt, wird man auch beachten müssen, dass über die gesprochene oder ›subliterarische Sprache‹ auch eine Vielzahl lateinischer Lehnwörter in die Koine gelangten, vor allem Begriffe aus Militär und Verwaltung sowie Bezeichnungen von Münzen, Maßen und Steuern<sup>276</sup>. Hier muss gewiss zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Autoren unterschieden werden, denn während Markus den lateinischen Begriff *κεντρούριον* verwendet<sup>277</sup>, findet sich bei Lukas und Matthäus das griechische Äquivalent, dagegen gebraucht nur Matthäus den Begriff *κουστωδία*<sup>278</sup>. In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich die Frage, ob sich lateinische Einflüsse nicht auch außerhalb solcher Lehnwörter festmachen lassen. Gerade in den letzten Jahren ist diese Diskussion stärker in Gang gekommen, und auch für den Begriff *πίστις* wurden lateinische Einflüsse vermutet<sup>279</sup>.

Bei sämtlichen philologischen Studien zum Neuen Testament muss man zwischen den jeweiligen neutestamentlichen Autoren deutlich unterscheiden. Schließlich bildet das Neue Testament und seine Sprache keine homogene Einheit, und man wird versuchen müssen, die Sprachgestalt der einzelnen neutestamentlichen Bücher in ihrem Verhältnis zur klassischen und zur hellenistischen Volkssprache ebenso zu bestimmen wie ihre semitischen und auch lateinischen Einflüsse. Nur in diesem Zusammenhang können spezifisch

274 Vgl. Epikt. diss. 2,19,19 (τί ἐμοὶ καὶ σοί); 2,19,16 (τί ἡμῶν καὶ σοί). Vgl. HESSELING, D. C., *Tí ἐμοὶ καὶ σοί*, 1929; GÄCHTER, P., *Maria in Kana (Jo 21,1 – 11)*, 1931; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 36. Ähnliches gilt auch für die Interjektion οὐαί, die eine Transliteration des hebräischen וָאֵי oder וָאֵי oder des lateinischen *vae* sein kann. »So führt die Transliteration aus dem Hebräischen und dem Lateinischen im Griechischen zum selben Ergebnis« (REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 36, Anm. 26).

275 Gerade im Falle der ägyptischen Papyri hatte man diesen Einfluss immer wieder angenommen, unter anderem deshalb, um die Parallelen zwischen diesen und den neutestamentlichen Texten erklären zu können.

276 Vgl. BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 161.

277 Vgl. Mk 15,39.44 f; vgl. auch Mt 27,54 und Lk 23,47.

278 Vgl. Mt 27,65 f; 28,11.

279 Vgl. hierzu STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005 sowie 113 und 274–299 der vorliegenden Arbeit.

christliche Begriffserweiterungen und semantische Verschiebungen wahrgenommen und bewertet werden.

Dabei wird man stets von dem allgemein anerkannten methodischen Grundsatz ausgehen müssen, dass eine sprachliche Erscheinung erst dann auf Fremdeinflüsse zurückgeführt werden soll, wenn sie vom Griechischen her nicht erklärbar ist<sup>280</sup>. Die Notwendigkeit eines solchen methodischen Zugangs verdeutlicht in besonderer Weise die Untersuchung von Marius Reiser zu »*Syntax und Stil des Markusevangeliums*«<sup>281</sup>. Durch einen Vergleich mit dem, in der exegetischen Diskussion bislang gänzlich unbeachteten, hellenistischen Alexanderroman kann er nachweisen, dass das Markusevangelium nicht, wie viele Forscher vermutet haben<sup>282</sup>, eine stark semitische Prägung aufweist, sondern sprachlich und stilistisch als Text der hellenistischen Volksliteratur zu sehen ist<sup>283</sup>.

Angesichts dieser Überlegungen und Beobachtungen wird man bei der Frage nach der Entstehung einer christlichen Sprache – mit all ihren spezifischen Begrifflichkeiten – wohl kaum annehmen dürfen, dass diese sich allein der sprachschöpferischen Kreativität des frühen Christentums verdankt, sondern es ist viel eher davon auszugehen, dass diese sich im Laufe der griechischen Sprachgeschichte durch einen entsprechenden Bedeutungswandel herausgebildet hat. Somit ist dem Christentum, wie Deißmann vermutet, wohl eher eine begriffsumbildende als eine wortschöpferische Kraft zuzuschreiben<sup>284</sup>.

Um die Sprache des Paulus nun genauer zu bestimmen, soll im Rahmen der

280 Vgl. REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984, 13.

281 Vgl. REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984. Vgl. hierzu auch REISER, M., *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, 1984, 131 – 163; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 58 – 64.

282 Vgl. WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, <sup>2</sup>1911; TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 4*, 1980; SWETE, H. B., *A Gospel According to St. Mark*, <sup>3</sup>1927; BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, <sup>3</sup>1967; HOWARD, W. F., *Semitisms in the New Testament*, 1929, 411 – 485.

283 Dieser Text der hellenistischen Volksliteratur gehört nicht in den Bereich der literarischen Koine, sondern ist – laut REISER, M., *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, 1984, 135 – »in einer der gesprochenen Sprache nahestehenden Prosa gehalten«. Wie Reiser treffend bemerkt, »so dürfte der Alexanderroman, auch hinsichtlich der Gattung, die wohl engste Analogie zu den Evangelien darstellen und die These, Markus habe mit seinem Werk »eine neue literarische Gattung geschaffen, für die es kein Vorbild gibt, die auch erst auf dem Boden christlicher Überlieferung, der urkirchlichen Jesusüberlieferung, entstehen konnte«, zumindest sehr fragwürdig geworden sein« (REISER, M., *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, 1984, 160). Vgl. in diesem Zusammenhang auch DALMAN, G., *Die Worte Gottes*, <sup>2</sup>1930, bes. 29; LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Marc*, <sup>3</sup>1929, LXXXIV-CVI; JOÛON, P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1930; DOUDNA, J., *The Greek of the Gospel of Mark*, 1965, 36 f; MALONEY, E. C., *Semitic Interference in Marcan Syntax*, 1981, 52 f; KLEIST, J. A., *The Gospel of Saint Mark*, 1936, 171 f.

284 Vgl. DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 61.

folgenden Überlegungen der Blick zunächst auf die paulinische Biographie gerichtet werden, um auf diese Weise die sprachlichen Möglichkeiten und bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen genauer zu bestimmen.

### 3.2. Biographische Zugänge zur paulinischen Sprache

Ein erster Zugang zur Sprache des Paulus lässt sich bereits durch einen Blick auf seine Herkunft, seinen Bildungsstand, seine Erziehung und seine Lebensweise gewinnen. Denn wenn für Paulus in besonderer Weise gilt: »Theologie ist Biographie«<sup>285</sup>, so hat dies sicherlich auch in seiner Sprache einen Niederschlag gefunden. Schließlich ist Sprache immer mit geprägt vom jeweiligen kulturellen, religiösen und sozialen Umfeld, aber auch von ihrem Objekt, den Gedanken und Themen, die ›zur Sprache‹ kommen sollen, sowie von den jeweiligen konkreten Umständen, in denen dies geschieht. Sprache, Biographie und Lebensvollzüge stehen somit in einer unmittelbaren Wechselwirkung.

#### 3.2.1. »... aus Tarsus in Kilikien, Bürger einer bedeutenden Stadt« (Apg 21,39). Paulus und die griechische Welt

Für die Frage nach der Herkunft des Paulus finden sich in den Selbstzeugnissen nur sehr vereinzelte und spärliche Anhaltspunkte. Der Apostelgeschichte hingegen verdankt man eine ganze Reihe biographischer Angaben, darunter auch den historisch recht plausiblen Hinweis, dass Paulus aus Tarsus, der Hauptstadt Kilikiens, stammt (Apg 21,39; 22,3)<sup>286</sup>.

285 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 8.

286 Dieser biographische Hinweis wurde zwar immer wieder angezweifelt (vgl. etwa BURCHARD, CH., *Der dreizehnte Zeuge*, 1970, 34 f Anm. 42; BARNIKOL, E., *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus*, 1929, 12 f), doch wie BECKER, J., *Paulus*, 1989, 35 betont, wird man diesem Hinweis »wohl trauen [dürfen]. Jedenfalls gibt es keine konkurrenzfähige oder ergänzende andere Überlieferung außer vielleicht der Nachricht bei Hieronymus [...], die Familie sei einst aus dem galiläischen Gischala ausgewandert«. Auch diese Überlieferung des Hieronymus ist immer wieder angezweifelt worden, doch selbst eine Herkunft der Eltern des Paulus aus Gischala lässt sich nicht grundsätzlich ausschließen; jedenfalls steht diese Überlieferung nicht in Widerspruch zu der Notiz der Apostelgeschichte, dass Paulus aus Tarsus stammt; vgl. hierzu HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 23–27. Demnach kann der Hinweis auf den Geburtsort Tarsus als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Und genau in diese Richtung weist auch eine Bemerkung bei Hieronymus, wonach Paulus einen Koine-Dialekt gesprochen habe, der ganz typisch für Kilikien sei (Sancti Hieronymi epistolae, opera sect. 1, 3,121,10 [CSEL 56]); vgl. hierzu FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 316–321; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 392 Anm. 266 sowie 95 und 120 der vorliegenden Arbeit.

Doch was bedeutet dies nun für seine Sprache? Zunächst einmal lässt sich festhalten, dass Paulus einem Umfeld entstammt, in dem die griechische Umgangssprache seiner Zeit, die sogenannte Koine (ἡ κοινὴ διάλεκτος – »die allgemeine, gemeinsame Sprache«<sup>287</sup>), gesprochen wird: »[D]ie Koine war [das], was man heute eine (natürliche) Weltsprache nennen würde«<sup>288</sup>.

Einen »ersten Anstoß zur Bildung einer [solchen] griechischen Gemeinsprache«<sup>289</sup> gab die sich seit dem 5. Jahrhundert abzeichnende Vormachtstellung Athens, so dass unter den verschiedenen griechischen Lokaldialekten dem Attischen eine besondere Stellung zukam. Es verbreitete sich mehr und mehr und entwickelte sich zur offiziellen Sprache. Aber auch dem Ionischen kam bei der Herausbildung der Koine, vor allem was den Wortschatz und die Wortbildung betrifft, eine besondere Bedeutung zu<sup>290</sup>. Schließlich trug die Übernahme dieses »ionisierenden Großattisch«<sup>291</sup> durch die makedonischen Herrscher entscheidend zu ihrer Verbreitung und Ausweitung zu einer »Weltsprache« bei. Vor allem durch die Eroberungszüge Alexanders und die Ausweitung des hellenistischen Reiches breitete sich auch die griechische Sprache und Kultur bis nach Asien aus. Bei diesem Prozess der Hellenisierung kam den Städten eine besondere Bedeutung zu, denn sie spielten eine ganz zentrale Rolle bei der inneren Organisation des Alexanderreichs. So wurden in den eroberten Gebieten »neue Städte nach griechischer Art«<sup>292</sup> gegründet, und in den unterworfenen Städten wurden die Verwaltung und das öffentliche Leben umgeformt. Die Koine wurde somit zur Amts- und Verwaltungssprache des gesamten Reiches. »Erst durch die Hellenisierung des Ostens ist das Griechische (in der Form der Koiné) zur Weltsprache geworden«<sup>293</sup>.

Diese Entwicklung blieb jedoch vornehmlich auf die Städte beschränkt, die zu Zentren griechischer Kultur und griechischen Lebens wurden. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Entstehung einer »universale[n] griechisch-römischen Kultur«<sup>294</sup> in den Städten, die sich in vielen Bereichen niedergeschlagen hat und sich auch an der auffällig stilistischen Einheitlichkeit in Kunst, Architektur und Stadtplanung ablesen lässt<sup>295</sup>. Dass die Koine sich auch außerhalb der Städte in

287 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 16.

288 SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. 1, <sup>5</sup>1977, 126.

289 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 2.

290 Vgl. SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. 1, <sup>5</sup>1977, 128: »Ionisch scheint das Überwiegen der Bildungen auf -μα gegenüber denen auf -σις in der Koine«.

291 SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. 1, <sup>5</sup>1977, 129.

292 FINLEY, M. I., *Die Griechen*, <sup>2</sup>1983, 127.

293 BENGTON, H., *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, <sup>4</sup>1969, 362.

294 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 36.

295 Vgl. MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 37 f.

solchem Maße durchsetzen konnte, scheint jedoch eher unwahrscheinlich zu sein, denn die damalige Wechselbeziehung von Stadt und Land ist von MacMullen sicherlich sehr treffend mit der Brownschen Molekularbewegung verglichen worden<sup>296</sup>. Deshalb vermutet Meeks auch zu Recht, dass in ländlichen Gebieten die Koine wohl kaum die lokalen Dialekte verdrängt haben dürfte. »Wenn also der Verfasser der Apostelgeschichte eine Begegnung von Paulus und Barnabas mit Leuten« aus Lykaonien, also »einem wirklichen Provinznest darstellen möchte, dann lässt er die Einheimischen ihrem Erstaunen auf lycaonisch Luft machen«<sup>297</sup> und eben nicht auf Griechisch.

All dies gilt nun auch für die Heimatstadt des Paulus, denn auch Tarsus geriet durch Alexander unter hellenistischen Einfluss. Auf seinem Eroberungszug durch Kleinasien gelangte er im Sommer des Jahres 333 v. Chr. nach Tarsus und nahm die Stadt kampflos ein, nachdem der Satrap Arsames – der persische Statthalter von Kilikien, der in Tarsus seinen Regierungssitz hatte<sup>298</sup> – vor den heranstürmenden Makedonen geflüchtet war. Hier erkrankte Alexander lebensgefährlich – wohl durch ein Bad, das er im Kydnos genommen hatte, »einem klaren und kalten Bergstrome, der durch die Stadt Tarsos hinströmt«<sup>299</sup>. Doch offenbar hielt er sich nicht allein wegen seiner schweren Erkrankung länger in Tarsus auf – er scheint auch nach seiner Genesung von hier aus Kilikien durchstreift zu haben, ehe er nach Issus aufbrach. Alexander setzte Balakros als neuen Satrapen von Kilikien ein, dessen Sitz sich weiterhin in Tarsus befand<sup>300</sup>. Auch Harpalos, ein Jugendfreund Alexanders und dessen zeitweiliger Finanzverwalter, der anscheinend »die Rolle eines Stellvertreters Alexanders für die asiatischen Gebiete einnahm«<sup>301</sup>, residierte mit »verschwenderischer Pracht«<sup>302</sup> im Palast von Tarsus. Auch war Tarsus einer jener Orte, an denen die von

296 Vgl. MACMULLEN, R., *Roman Social Relations*, 1974, 22.

297 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 37. Vgl. Apg 14,8 – 18 sowie LEVICK, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967, 29 – 41.

298 Die Einteilung des persischen Reiches in Satrapien hat Alexander im Allgemeinen beibehalten und dementsprechend blieb auch Tarsus weiterhin Regierungssitz des Satrapen. Vgl. etwa KLINKOTT, H., *Die Satrapienregister der Alexander- und Diadochenzeit*, 2000, bes. 78 f.; DEMANDT, A., *Alexander der Große*, 2009, 366.

299 DROYSEN, J. G., *Geschichte Alexanders des Großen*, 2004, 233 f.

300 Vgl. LAUFFER, S., *Alexander der Große*, 1978, 81; KLINKOTT, H., *Die Satrapienregister der Alexander- und Diadochenzeit*, 2000, 78 f. Dieses Amt übte Balakros von 333 bis 324 v. Chr. aus; demnach dürften in Tarsus wohl auch Besatzungstruppen stationiert gewesen sein.

301 JASCHINSKI, S., *Alexander und Griechenland unter dem Eindruck der Flucht des Harpalos*, 1981, 19 f.

302 LAUFFER, S., *Alexander der Große*, 1978, 168. Harpalos holte außerdem die athenische Hetäre Glykera zu sich nach Tarsus und ließ diese von der Bevölkerung wie eine Königin verehren; vgl. DEMANDT, A., *Alexander der Große*, 2009, 328; MÜLLER, S., *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation*, 2009, 78 sowie SNELL, B., *Szenen aus griechischen Dramen*, 1971, 124 f.

Alexander eingeführte einheitliche Silberwährung geprägt wurde, die das Zusammenwachsen seines Reiches fördern sollte<sup>303</sup>. Ob Harpalos, der in Ekbatana für die zentrale Münzprägung verantwortlich war, diese Aufgabe auch in Tarsus wahrnahm, ist nicht belegt, lässt sich aber auch nicht ausschließen. Wie diese Beispiele verdeutlichen, kam Tarsus durch Alexander den Großen unter griechischen Einfluss und gehörte zu jenen Städten, die zu Zentren hellenistischen Lebens und hellenistischer Kultur wurden.

Eine nachhaltige hellenistische Prägung, die bis über die neutestamentliche Zeit hinaus reicht, belegen die archäologischen Grabungen in Tarsus unter der Leitung von Hetty Goldman in den Jahren 1935–1939 und 1947–1949<sup>304</sup>. Es wurden mehrere Gebäudeeinheiten aus griechisch-römischer Zeit<sup>305</sup> sowie ein relativ gut erhaltenes Bodenmosaik, eine Stadtmauer<sup>306</sup> und ein Friedhof<sup>307</sup>

303 Vgl. LAUFFER, S., *Alexander der Große*, 1978, 209 Anm. 11; vgl. hierzu auch KLEINER, G., *Alexanders Reichsmünzen*, 1949. Es war somit nicht nur eine einheitliche (Verwaltungs-) Sprache, die zum Zusammenwachsen des Alexanderreiches beitragen sollte, sondern auch die gemeinsame Währung und die dadurch einsetzenden bzw. sich intensivierenden Handelsbeziehungen sowie weitere, damit zusammenhängende Faktoren. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich, dass gerade in Tarsus Alexander bis hinein ins 3. nachchristliche Jahrhundert auf Münzen abgebildet wird; vgl. dazu bes. DAHMEN, K., *Alexander in Gold and Silver*, 2008; DAHMEN, K., *Vom König zur Legende*, 2009.

304 Vgl. GOLDMAN, H., *Preliminary Expedition to Cilicia, 1934, and Excavation at Gözülü Kule, Tarsus, 1935*, 1935, 526–549; GOLDMAN, H., *Excavation at Gözülü Kule, Tarsus, 1936, 1937*, 262–286; GOLDMAN, H., *Excavation at Gözülü Kule, Tarsus, 1937, 1938*, 30–54; GOLDMAN, H., *The Mound of Tarsus*, 1939, 413–418; GOLDMAN, H., *A Note on Two Painted Sherds from Tarsus with Representation of Birds*, 1939, 1–5; GOLDMAN, H., *Excavation at Gözülü Kule, Tarsus, 1938, 1940*, 60–86; GOLDMAN, H., *The Sandon Monument of Tarsus*, 1940, 544–553; GOLDMAN, H., *Two Terracotta Figurines from Tarsus*, 1943, 22–24; GOLDMAN, H., *Tarsus, First Report of the 1947 and 1948 Excavation at the Site of Gözülü Kule*, 1949, 46–49; GOLDMAN, H., (Hg.), *Excavation in Gözülü Kule, Tarsus, Vol. 1*, 1950; GOLDMAN, H., *Buildings and Habitation Levels*, 1950, 5–28; GOLDMAN, H., – JONES, F. F., *The Lamps*, 1950, 84–134; GOLDMAN, H., *The Terracotta Figurines*, 1950, 297–383; GOLDMAN, H., *A Crystal Statuette from Tarsus*, 1952, 129–133; GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözülü Kule, Tarsus, Vol. 2*, 1956; GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözülü Kule, Tarsus, Vol. 3*, 1963. Vgl. auch GOETZE, A., *Remarks on the Epigraphic Material found at Tarsus in 1936, 1937*, 287 f; BROUGHTON, T. R. S., *A Greek Inscription from Tarsus*, 1938, 55–57; EHRICH, R. W., *Preliminary Notes on Tarsus Crania*, 1940, 87–92, Plates 8–16; COX, D. H., *The Coins*, 1950, 38–83; GRACE, V., *The Stamped Amphora Handles*, 1950, 135–148; JONES, F. F., *The Pottery*, 1950, 149–296; HANFMANN, G. M. A., *On some Eastern Greek Wares found at Tarsus*, 1956, 165–184; BAYDUR, N. – SEÇKIN, N. (Hg.), *Tarsus Donuktaş kazı raporu*, 2001.

305 Die ältesten Gebäude stammen aus frühhellenistischer Zeit, wohl aus dem späten 4. Jahrhundert v. Chr., die jüngsten lassen sich ins 4., spätestens ins frühe 5. Jahrhundert n. Chr. datieren. Vgl. GOLDMAN, H., *Buildings and Habitation Levels*, 1950, 5–17.

306 Die frühesten Bauabschnitte der Mauer gehören in späthellenistische Zeit, ihr letzter wird ins 1. Jahrhundert n. Chr. datiert.

307 Die ältesten Gräber lassen sich ins 1. Jahrhundert n. Chr. datieren, die meisten stammen jedoch aus spätrömischer Zeit. Dazu gehört auch ein christlicher Grabstein aus Ton mit einem eingeritzten Kreuz und der Inschrift  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Er belegt damit die Verwendung

ausgegraben. Außerhalb des antiken Stadtgebietes befindet sich eine gewaltige Bauruine, bei der es sich um die Überreste eines griechisch-römischen Tempels handeln dürfte<sup>308</sup>. Aber nicht nur die Architektur, sondern auch die Keramikfunde, Lampen, Terrakotta-Figuren, Münzen, die Stempelprägungen der Amphoren<sup>309</sup> und die sonstigen Inschriften belegen eindrücklich diese Einflüsse<sup>310</sup>. Diese archäologischen Befunde werden in der Paulusforschung jedoch kaum berücksichtigt und belegen damit die teils immer noch sehr zurückhaltende Einstellung der neutestamentlichen Exegese gegenüber der archäologischen Forschung<sup>311</sup>.

Einen weiteren – literarischen – Hinweis für diese hellenistische Prägung findet man bei dem Historiker Strabo, also nur etwas mehr als eine Generation vor Paulus<sup>312</sup>. Er lobt den »großen Eifer« der Tarsier für »Philosophie und die

---

der griechischen Sprache in Tarsus für die spätrömische Zeit. Vgl. GOLDMAN, H., *Buildings and Habitation Levels*, 1950, 19–24 und Abb. 69.

308 Der sogenannte »Donuktaş-Tempel« besteht aus ca. 6,5 m dicken Mauern und misst 103 m x 43 m. Er lässt sich, unter anderem durch die Bauornamentik, ins 2. Jahrhundert n. Chr. datieren. Vgl. BAYDUR, N. – SEÇKIN, N. (Hg.), *Tarsus Donuktaş kazı raporu*, 2001.

309 Darunter findet sich auch eine, wohl von Rhodos stammende Amphore mit der Prägung ΠΙΣΤΟΣ – der Rest ist nicht zu entziffern – auf dem rechten Griff; dieser Fund bezeugt, dass πιστός hier als Name gebraucht wurde. Grace datiert diesen Fund ins 3. Jahrhundert v. Chr., spätestens jedoch um das Jahr 220 v. Chr.; vgl. hierzu GRACE, V., *The Stamped Amphora Handles*, 1950, 139.148 und Abb. 114,9.

310 Vgl. hierzu v. a. GOLDMAN, H., *Excavation in Gözülü Kule, Tarsus, Vol 1*, 1950. Die Grabungen in Tarsus haben aber auch gezeigt, dass griechische Einflüsse nicht erst seit hellenistischer Zeit nachweisbar sind. Bei der Keramik beispielsweise lassen sich Einflüsse von den Ionischen und den Zykladischen Inseln und von Rhodos bereits ab 800 v. Chr. nachweisen. Vgl. hierzu etwa HANFMANN, G. M. A., *On some Eastern Greek Wares found at Tarsus*, 1956, 165–184. Zu Bedeutung, Art und Umfang antiker Kulturkontakte vgl. etwa auch die Ausstellung des Museums Städel in Frankfurt 2005/2006 (Beck, H., *Ägypten, Griechenland, Rom*, 2006).

311 In einem Beitrag von Walter Klaiber aus dem Jahr 1981 findet sich noch die grundsätzliche Feststellung, dass derjenige, der »sich [...] im deutschsprachigen Raum über die Bedeutung der Archäologie für die Erforschung des Neuen Testaments orientieren möchte, [...] wenig Hilfe finden« wird (KLAIBER, W., *Archäologie und Neues Testament*, 1981, 195). Und diese Aussage hat ihre Gültigkeit noch immer nicht gänzlich eingebüßt. Zum derzeitigen Verhältnis von Archäologie und neutestamentlicher Exegese vgl. etwa PILHOFER, P. – WITULSKI, T., *Archäologie und Neues Testament*, 1998, 237–255; ZANGENBERG, J., *Archäologie und Neues Testament*, 2–10; ZANGENBERG, J., *Von Texten und Töpfen*, 2006, 1–24. Die Bedeutung der archäologischen Forschung wird gerade angesichts der gegenwärtigen Diskussion um die Bewertung von Qumran deutlich; vgl. hierzu etwa GALOR, K. – HUMBERT, J.-B. – ZANGENBERG, J. (Hg.), *Qumran, the Site of the Dead Sea Scrolls*, 2006; HIRSCHFELD, Y., *Qumran – die ganze Wahrheit*, 2006; ZANGENBERG, J., *Region oder Religion?*, 2006, 25–67.

312 Der griechische Geschichtsschreiber Strabo wurde 63 v. Chr. in Amaseia, einer an der Südküste des Schwarzen Meeres gelegen Stadt, geboren. Sein Hauptwerk *Geographia* ist eine »kulturgeographische[...] Beschreibung der Mittelmeeroikumene in der Zeit des späten Hellenismus und des beginnenden Prinzipates« (ENGELS, J., Art. *Strabon von Amaseia* [Metzlers Lexikon Antiker Autoren], 1997, 670), in dem er auch auf Tarsus zu sprechen kommt.

ganze sonstige allgemeine Bildung, dass sie darin selbst Athen, Alexandria und jeden anderen Ort übertrafen«<sup>313</sup>. So gab es in Tarsus eine berühmte stoische Philosophenschule, deren Schulhaupt um 140 v. Chr. Antipatros von Tarsus war. Zu dessen zahlreichen Schülern gehörte Panaitios, das spätere Schulhaupt der Athener Stoa<sup>314</sup>. Strabo zufolge gab es in Tarsus auch mehrere Rhetorik-Schulen und Philostrate überliefert den Hinweis, dass der Pythagoreer Apollonius von Tyana dort Rhetorik studiert habe<sup>315</sup>. »Damit ist das geistige Klima der Stadt angedeutet: Sie ist ein Mikrokosmos des hellenistischen Mittelmeerraumes«<sup>316</sup>.

Zugleich war Tarsus eine wichtige Handelsstadt, die durch ihre günstige Lage ein Bindeglied zwischen Syrien, Mesopotamien und Kleinasien darstellte. Durch die Stadt floss der Kydnos<sup>317</sup>, der bis in römische Zeit hinein schiffbar war und der die Stadt mit dem Meer verband<sup>318</sup>. Sie war somit »an den Handelsverkehr auf dem Mittelmeer angeschlossen«<sup>319</sup>. Zugleich führte eine der wichtigsten Verkehrs- und Handelsstraßen der Antike, die sogenannte κοινή ὁδός, durch Tarsus. Sie nahm ihren Anfang in Ephesus und verband das ägäische Meer und den Westen Kleinasien mit Antiochia in Syrien und Zeugma am Euphrat. Auf dieser Straße war auch Alexander über das »kilikische Tor« nach Tarsus gelangt<sup>320</sup>.

Wenn also Paulus aus dieser bedeutenden hellenistischen Handelsstadt kommt, entstammt er einem Milieu, das durch und durch hellenistisch geprägt ist – auch was die Sprache angeht. So ist die Koine die »Universalsprache der Städte in den römischen Provinzen des Ostens«<sup>321</sup>, und schon aus der Tatsache, dass dem Handel und dem Verkehr bei der Entstehung und der Verbreitung

313 Strab. Geogr. 14,5,13: Τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε ἀνθρώποις σπουδὴ πρὸς τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν ὥσθ' ὑπερβέβληται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατόν εἰπεῖν, ἐν ᾧ σχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γέγονασι (Übersetzung zitiert nach SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 43).

314 Vgl. BECKER, J., *Paulus*, 1989, 37; SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 43.

315 Vgl. Philostr. Ap. 1,7; vgl. außerdem Dion. Chrys. 33.34.

316 BECKER, J., *Paulus*, 1989, 37.

317 Vgl. Xen. an. 1,2,24; Arr. an. 2,4,7; Curt. 3,5,1; vgl. hierzu auch ERZEN, A., *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*, 1940, bes. 16 f. Der heutige Verlauf des Flusses geht auf eine Entlastungsgrabung in justinianischer Zeit zurück; vgl. ERZEN, A., *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*, 1940, 17 Anm. 72.

318 Vgl. ERZEN, A., *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*, 1940, 12 f. 17. Bei Plutarch findet sich der Hinweis, dass Kleopatra mit ihrer Flotte flussaufwärts bis nach Tarsus gelangte, als sie Antonius dort besuchte (vgl. Plut. Ant. 26). Strabo zufolge lag der Hafen etwa einen Kilometer vom antiken Stadtgebiet entfernt (vgl. Strab. Geogr. 14,5,10).

319 GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 21.

320 Vgl. CHARLESWORTH, M. P., *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire*, 1926, 82 f; MAGIE, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Bd. 1, 1950, 40; MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 41; SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 42.

321 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 37.

dieser Sprache eine ganz zentrale Rolle zukommt<sup>322</sup>, kann man erschließen, dass – wie in allen hellenistisch geprägten Städten – auch in Tarsus das Leben wesentlich von ihr bestimmt war. Es ist die Sprache des täglichen Lebens und somit auch die Sprache des Paulus. Sie allein ist schon eine zentrale Voraussetzung für seine Mobilität, und sie ermöglicht es, dass er – wie viele Handwerker seiner Zeit – von Stadt zu Stadt ziehen kann. Wenn Paulus im Verlauf seines Lebens »praktisch nur hellenistisch-römische Städte aufgesucht [hat]«, kann dies durchaus als »Reflex seiner Sozialisation in hellenistisch urbaner Atmosphäre«<sup>323</sup> gesehen werden.

Doch wie weit reicht diese Sozialisation? Finden sich beispielsweise in der Sprache des Paulus Hinweise auf eine griechisch-hellenistische Bildung? Seine Herkunft aus Tarsus schließt eine solche jedenfalls nicht aus. Zugleich macht aber auch die Formulierung »schlechter Umgang verdirbt gute Sitten« aus 1Kor 15,33 noch keinen Philosophen aus ihm, nur weil diese Redewendung wohl auf Euripides zurückgeht<sup>324</sup> – denn bei diesem Ausspruch handelt es sich doch wohl eher um umgangssprachliches Gedankengut. Für einen hellenistischen Bildungshintergrund spricht viel eher die Verwendung des Diatribenstils, ein rhetorisches Stilmittel, bei dem auf einen fiktiven Gesprächspartner – in Form bestimmter rhetorischer Fragen und Einwände – eingegangen wird<sup>325</sup>.

Gerade die Qualität der paulinischen Rhetorik ist immer wieder bemerkt worden. In diesem Zusammenhang ist zweifellos der spätantike Kommentar zum Galaterbrief von Johannes Chrysostomus ebenso zu erwähnen wie die Beobachtungen von Philipp Melanchthon aus reformatorischer Zeit<sup>326</sup>. »Denn Melanchthon erkannte in Paulus' Briefen Elemente, die seiner Meinung nach den Vorschriften der rhetorischen Theorie der Griechen und Römer entsprachen, und er zitiert deswegen Paulus auch neben Cicero und anderen heidnischen Autoren in seinen theoretischen Werken zur Rhetorik, um einzelne Regeln oder

322 Vgl. RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik*, 1911, 5 f.

323 BECKER, J., *Paulus*, 1989, 35.

324 Vgl. Eur. frg. 1024; vgl. in diesem Zusammenhang auch den entsprechenden Hinweis bei Sokr. hist. eccl. 3,16. Diese Wendung wird teilweise aber auch auf Men. frg. 218 zurückgeführt; vgl. hierzu SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2006, 950 f.

325 Vgl. BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910; SIEGERT, F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, Bd. 1, 1980; STOWERS, St. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, 1981; SCHMELLER, T., *Paulus und die Diatribe*, 1987, 423.

326 Vgl. hierzu bes. FAIRWEATHER, J., *The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric. Part 1*, 1994, 2–22; CLASSEN, C. J., *Paulus und die antike Rhetorik*, 1991, 16–26. In diesem Zusammenhang lassen sich aber auch Augustinus und Origenes, Luther und Calvin sowie noch weitere ältere Autoren nennen; vgl. hierzu HUGHES, F. W., *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, 1989, 19–22; CLASSEN, C. J., *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, 1993, 270–280; KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 7.

Figuren zu illustrieren. Er benutzt die antiken Kategorien aber auch, um Paulus' Briefe ebenso wie andere Schriften der Bibel zu erläutern«<sup>327</sup>.

Besonders der Frage, ob die Paulusbriefe nicht noch stärker im Lichte der griechisch-römischen Rhetorik zu sehen sind, ist in den letzten Jahren verstärkt Bedeutung beigemessen worden. Verantwortlich dafür war der richtungweisende Vortrag von Hans-Dieter Betz auf der SNTS-Tagung im Jahre 1974, in dem er zu zeigen versuchte, dass der Aufbau des Galaterbriefs dem einer antiken Rede entspricht<sup>328</sup>. Dabei bestimmt er – wie später auch in seinem umfangreichen Galaterkommentar<sup>329</sup> – diesen Brief als apologetisches Schreiben, das entsprechend einer Verteidigungsrede vor Gericht gestaltet sei, »wobei Paulus der Beklagte und seine Gegner die Kläger sind«<sup>330</sup>. Der forschungsgeschichtliche Neuansatz besteht nun darin, »die rhetorische Dimension der Paulinen nicht mehr nur auf den Stil und einzelne Elemente des Redeschmuckes zu reduzieren, sondern sie an einem stringenten und durchdachten Gesamtaufbau der Briefe festzumachen«<sup>331</sup>. Zwar ist Betz bei seiner Bestimmung der Redegattung des Galaterbriefs auf Kritik gestoßen<sup>332</sup>, jedoch haben viele Forscher seinem methodischen Zugang grundsätzlich zugestimmt<sup>333</sup>. So konnten durch rhetorische Analysen für manche Probleme und Auffälligkeiten in den Paulusbriefen zum Teil ganz neue und plausible Lösungen vorgeschlagen werden.

Beim Galaterbrief wurde beispielsweise immer wieder die Position vertreten, dass dieser nicht, wie Betz vorgeschlagen hatte, in Anlehnung an eine Verteidigungsrede gestaltet sei, sondern sich am Aufriss der Beratungsrede orientiere<sup>334</sup>. Schließlich wird an keiner Stelle des Briefes eine Anklage gegen die Person

327 CLASSEN, C. J., *Paulus und die antike Rhetorik*, 1991, 1.

328 Vgl. BETZ, H. D., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, 1994, 63–97; vgl. auch NANOS, M. D. (Hg.), *The Galatians Debate*, 2002, 3–28.

329 Vgl. BETZ, H. D., *Galatians*, 1979; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988.

330 BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 69. Er gliedert den Galaterbrief wie folgt: 1,1–5: Präscript; 1,6–11: *exordium*; 1,12–2,14: *narratio*; 2,15–21: *propositio*; 3,1–4,31: *probatio*; 5,1–6,10: *exhortatio*; 6,11–18: *conclusio*/Postscript. Zur ausführlichen Feingliederung vgl. 57–68.

331 KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 7.

332 Vgl. etwa SMIT, J., *Opbouw en gedachting van de brief aan de Galaten*, 1986; BURTON, M. L., *Rhetoric and the New Testament*, 1990, 66–73; JEGHER-BUCHER, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik*, 1991, 72–81; ANDERSON, R. D. (JR.), *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 1996, bes. 123–167; SMIT, J., *The Letter of Paul to the Galatians*, 2002, 39–59. Problematisch ist zweifellos das immer noch nicht restlos bestimmte Verhältnis von Rhetorik und Epistolographie.

333 Zur Forschungslage vgl. BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 224 Anm. 49; KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 7.

334 Für eine deliberative Rede sprechen sich beispielsweise aus: LYONS, G., *Pauline Autobiography*, 1985; VOUGA, F., Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes, 1988, 291–293; HALL, R. G., *The Rhetorical Outline of Galatians*, 1987, 277–287; BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 211–236; JEGHER-BUCHER, V., *Der*

des Paulus oder seine »Taten in der Vergangenheit [erwähnt]. Der von Betz als *narratio* bestimmte Abschnitt 1,12–2,14 erzählt zwar vergangene Ereignisse – jedoch nicht, wie bei einer Gerichtsrede zu erwarten, den Hergang der zu beurteilenden Tat: Die *probatio* (nach Betz 3,1–4,31) geht auf diese Ereignisse überhaupt nicht mehr ein«<sup>335</sup>. Stattdessen liegt der zeitliche Bezugspunkt der im Galaterbrief verhandelten Frage in der nahen Zukunft: Es geht darum, wie sich die Galater zum paulinischen Evangelium verhalten werden. Dann aber wird man viel eher mit der Gattung der Beratungsrede rechnen können, denn »[i]n der Gerichtsrede« – wie Ralph Brucker betont – »sind Taten und Ereignisse aus der Vergangenheit im Blick, in der Beratungsrede ist das Interesse auf zukünftiges Handeln gerichtet«<sup>336</sup>.

Die Annahme, dass der Galaterbrief sich an der Beratungsrede orientiert, würde auch die Abfolge der einzelnen Briefabschnitte verständlich machen<sup>337</sup>. In besonderer Weise gilt dies für den eigentlichen Beweisgang – also den in rhetorischer Tradition *πίστις* oder *probatio* bzw. *argumentatio* bezeichneten Redeteil – und den Schlussteil, *ἐπίλογος* oder *conclusio* bzw. *peroratio* genannt.

Eine besondere Auffälligkeit des Galaterbriefs ist sicherlich eine gewisse Doppelung innerhalb der Argumentation, vor allem die zweimalige Beweisführung mit der Figur des Abraham (3,6ff und 4,22ff). Immer wieder ist deshalb der Versuch unternommen worden, diese Doppelung literarkritisch auszusondern. Wenn man aber nun bedenkt, dass zur Aufgabe des rhetorischen Schlussteils einer Beratungsrede die »erinnernde Wiederholung der Hauptpunkte der Argumentation«<sup>338</sup> gehört, muss dieser Abschnitt keineswegs als störend empfunden werden. Stattdessen »erweist [er] sich als wohlkalkulierte Wiederholung der Hauptpunkte«<sup>339</sup> und als Kurzdurchgang durch die Argumentation. Zugleich fällt auf, dass er von zwei emotionalen Appellen gerahmt wird: der Erinnerung an die frühere freundschaftliche Beziehung (4,12–20) und den deutlichen Hinweis auf die Gefährlichkeit der Gegner (5,7–12). Genau diese

*Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik*, 1991, 72–81; SMIT, J., *The Letter of Paul to the Galatians*, 2002, 39–59.

335 BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 224.

336 BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 215. Die antike Rhetorik unterscheidet seit Aristoteles drei Redegattungen: die Gerichtsrede, die Beratungsrede und die epideiktische Rede. Dabei lassen sich diese drei unterschiedlichen Zeitstufen zuordnen: die Gerichtsrede der Vergangenheit, die Beratungsrede der Zukunft und die epideiktische Rede der Gegenwart. Bei dieser Einteilung handelt es sich jedoch nicht um eine starre Abgrenzung, wie BRUCKER, R., »Christushymnen« oder »epideiktische Passagen«?, 1997, 177–210 betont. Er zeigt nämlich, dass im Philipperbrief – den er ebenfalls als Beratungsrede klassifiziert – mehrere epideiktische Passagen anzutreffen sind (301–346).

337 Zur folgenden Argumentation vgl. BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 220–235.

338 BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 233.

339 BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 232.

Aufgabe, das »Wecken von positiven Gefühlen für die eigene Seite und negativen in Bezug auf die Gegenpartei«<sup>340</sup>, kommt dem rhetorischen Schlussteil einer Beratungsrede zu.

Folglich gehört nur der erste Schriftbeweis (3,6ff) in den eigentlichen Argumentationsgang, der dann die Verse 3,6 – 4,7 umfasst<sup>341</sup>. Zugleich fällt auf, dass der vorangehende Abschnitt (3,1 – 5) und der nachfolgende Abschnitt (4,8 – 11 bzw. 12a) miteinander korrespondieren. Nicht nur das Stichwort εἰκῆ und ein zynischer Grundton verbinden die beiden Abschnitte, auch die direkt an die Adressaten gerichteten rhetorischen Fragen und der Rückblick auf die Zeit ihrer Bekehrung scheinen für eine Inklusion zu sprechen.

So gelingt es Ralph Brucker, ausgehend von der Gattung der Beratungsrede, Entscheidendes zur Frage nach der Disposition des Galaterbriefes beizutragen<sup>342</sup>.

Für den 1. Thessalonicherbrief – um ein weiteres Beispiel anzuführen – konnte Peter Wick durch die Klärung des rhetorischen Gesamtzusammenhangs ebenfalls eine beachtenswerte Gliederung des Briefes vorlegen<sup>343</sup>, die zugleich ein zentrales exegetisches Problem zu lösen vermag. Es ist immer wieder vermutet worden, dass es sich bei diesem Brief um eine Briefkomposition handeln müsse, die entweder aus unterschiedlichen Paulusbriefen zusammengefügt wurde<sup>344</sup> oder auf einen nachpaulinischen Redaktor zurückzuführen sei, der dieses Schreiben unter Verwendung echter Paulusbriefe zusammengefügt hatte<sup>345</sup>.

Anlass für solche Überlegungen gab unter anderem die Danksagung in 2,13 – 16, die sich im Vergleich mit den übrigen paulinischen Schreiben und dem antiken Briefformular an sehr ungewöhnlicher Stelle findet; sie wurde deshalb

340 BRUCKER, R., »*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...*«?, 1998, 231.

341 Innerhalb dieser Argumentation unterscheidet Brucker drei Beweisgänge: 3,6 – 14; 3,15 – 29; 4,1 – 7. Vgl. hierzu BRUCKER, R., »*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...*«?, 1998, 231 mit Anm. 74. Für diese Einteilung nimmt er auf die »zunehmende Bewegung *ad personam*« Bezug, also »wenn Paulus vom ›Wir‹ (3,13 f) über das ›Ihr‹ (3,29) zum ›Du‹ (4,7) voranschreitet« (231 Anm. 75). Zur Gliederung von Gal 3,6 – 4,7 vgl. auch 367 – 446 der vorliegenden Arbeit.

342 Den gesamten Brief gliedert BRUCKER, R., »*Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...*«?, 1998, 211 – 236 wie folgt: 1,1 – 5: Präscript; 1,6 – 11: Proömium/*exordium*; 1,12 – 2,21: *narratio* – er bezeichnet 2,15 – 2,21 als *proposito*, versteht diese Verse jedoch nicht als eigenen Redeteil –; 3,1 – 4,11: *probatio/argumentatio*; 4,12 – 5,12: *conclusio*; 5,13 – 6,10: *digressio*; 6,11 – 18: Postscript. Nicht recht überzeugen will jedoch seine Charakterisierung des Abschnittes 5,13 – 6,10 als *digressio*, d. h. als Exkurs. Vielleicht ist dieser Abschnitt doch eher als Paränese zu verstehen, das heißt Paulus verlässt an dieser Stelle seinen rhetorischen Aufbau, um in eine epistolographische Gattung zu wechseln. Vgl. hierzu auch SCHEWE, S., *Die Galater zurückgewinnen*, 2005, bes. 26 – 29.

343 Vgl. WICK, P., *Ist 1Thess 2,13 – 16 antijüdisch?*, 1994, 9 – 23.

344 Vgl. bes. PESCH, R., *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes*, 1984.

345 Vgl. etwa FRIEDRICH, G., *Die Briefe an die Thessalonicher*,<sup>4</sup>1990, 203 – 251.

als Doppelung zu der Danksagung in 1,2 empfunden. Aber auch die inhaltlichen Widersprüche dieser Verse zu Röm 11,25 f boten Anlass, sie als Interpolation zu betrachten. Und auch der Gebetswunsch in 3,11–13, der auf einen Briefschluss hinzudeuten schien, wurde immer wieder als Doppelung zu dem Schluss in 5,23–28 verstanden.

Bei seinem Lösungsvorschlag geht nun Wick von der Funktion des Proömiums in der antiken Rhetorik aus. Dieses hat die Aufgabe, den Hörer auf den Gegenstand der Rede vorzubereiten, und so geben auch die im Proömium des 1. Thessalonicherbriefes (1,9 f) erwähnten Stichpunkte ›Aufnahme in der Gemeinde‹, ›Glaube‹, ›Liebe‹, ›Hoffnung‹ die Themen des Briefes und seinen Aufbau bekannt<sup>346</sup>. Zugleich fehlt nun aber das für paulinische Proömien typische Bittgebet<sup>347</sup>. Ein solches findet sich jedoch in 3,6–9, so dass dieser Abschnitt als zweites Proömium verstanden werden kann – als »notwendige Ergänzung zum ersten«<sup>348</sup>. Zugleich fehlt diesem zweiten Proömium ein Hinweis auf den Grund des Dankes, der jedoch sonst bei sämtlichen paulinischen Proömien angegeben wird. »Da dies aber im ersten Proömium geschieht, ist auch das zweite Proömium auf die notwendige Ergänzung des ersten angewiesen«<sup>349</sup>. Beide Proömien stehen somit in einer »komplementären Beziehung zueinander«<sup>350</sup> und halten den ganzen Brief zusammen. Indem also Paulus die Funktionen des Proömiums auf zwei unterschiedliche Stellen verteilt, wird deutlich, dass er um die gängigen Proömiumsregeln antiker Rhetorik weiß und sich ihrer bedient. So erweist sich gerade die ›*crux interpretum*‹ des Briefes zum Schlüssel des Verstehens. Und auch die strittigen Verse in 2,13–16 sind damit erst vom Gesamtbrief her richtig zu deuten<sup>351</sup>: Das Gewicht liegt auf der Tröstung der Adressaten, und daher ist das Danksagungsmotiv in diesem Zusammenhang kaum verwunderlich<sup>352</sup>.

346 Wick gliedert den Brief folgendermaßen: 1,2–10: Proömium; 2,1–12: Aufnahme des Paulus in Thess; 2,13–3,13: Glaube; 4,1–12: Liebe; 4,13–5,11: Hoffnung; 5,12–22: Schlussmahnung; 5,23–28: Postskript.

347 In 1Kor findet sich keine Danksagung, dafür aber ein Segenswunsch.

348 Wick, P., *Ist 1Thess 2,13–16 antijüdisch?*, 1994, 18.

349 Wick, P., *Ist 1Thess 2,13–16 antijüdisch?*, 1994, 18.

350 Wick, P., *Ist 1Thess 2,13–16 antijüdisch?*, 1994, 18.

351 Da in 2,13 eine Form von πιστεύειν und in 3,2–10 fünfmal das Substantiv πίστις steht, geht Wick davon aus, dass das Stichwort ›Glaube‹ den Abschnitt 2,13–3,13 zusammenhält. Doch wie noch zu sehen sein wird, bezieht sich πίστις ab 2,17 auf den zwischenmenschlichen Bereich, während sich das Verb πιστεύειν mit religiöser Bedeutung neben 2,13 auch noch in 2,4 und 2,10 findet. Und auch durch die Anfeindungen, denen die Thessalonicher ausgesetzt sind und die den Hintergrund für die Tröstung in 2,13–16 darstellen, besteht ein inhaltlicher Zusammenhang zu den Anfeindungen, denen Paulus ausgesetzt war (vgl. 2,2 f). Aus diesen Gründen scheinen sich die Verse 2,13–16 doch eher an das Vorherige anzuschließen.

352 Wie die Arbeiten von STEGEMANN, E., *Zur antijüdischen Polemik in 1 Thess 2,14–16*, 1990, 54–66; WICK, P., *Ist 1Thess 2,13–16 antijüdisch?*, 1994, 9–23 und SCHNEIDER, S., *Kirche und Andersgläubige*, 2001, 149–169 deutlich machen, kann von einem inhaltlichen Wi-

Neben diesen beiden Beispielen spricht in besonderer Weise die Verwendung von rhetorischen Termini technici, auf die Carl J. Classen hingewiesen hat, für die rhetorischen Kenntnisse des Paulus<sup>353</sup>. Trotz einer grundsätzlich kritischen Haltung gegenüber rhetorischen Lösungsvorschlägen<sup>354</sup> kommt er zu folgendem Ergebnis: »Ergänzend hat die vorliegende Überprüfung einiger einzelner Wörter, wie ich hoffe, gezeigt, dass Paulus auch mit einer Reihe von rhetorischen Termini technici vertraut war. Woher er sie kannte, wage ich nicht zu entscheiden; ihre Verwendung deutet aber [...] auf einen Bildungsgrad, der m. E. die Annahme rechtfertigt, daß er auch die Regeln und Vorschriften der Rhetorik (und der Epistolographie) aus der Theorie und Praxis kannte«<sup>355</sup>.

Die explizite Kritik, die Paulus selbst an der Rhetorik übt (vgl. etwa 1Kor 2,1–4; 2Kor 11,6; Gal 1,10; 1Thess 2,4–6), kann hier kaum als Einwand gelten, denn sie ist zugleich deren Anwendung. Folker Siegert hat dies treffend als »Rhetorik gegen die Rhetorik«<sup>356</sup> bezeichnet. Es geht hier nicht um eine grundsätzliche Zurückweisung rhetorischer Mittel, vielmehr richtet sich Paulus »gegen eine blendende sprachliche Fassade, die zwar vordergründig gefallen und deshalb schnelle Zustimmung finden kann, der aber das Fundament des Evangeliums fehlt«<sup>357</sup>.

Dass man nun annehmen müsse, Paulus habe eine rhetorische Ausbildung genossen, bleibt jedoch eher fraglich<sup>358</sup>. – Es lässt sich jedenfalls aus den angestellten Beobachtungen nicht ableiten. Die Antike ist zu sehr eine Sprachkultur, in der nahezu alles rhetorisch gestaltet war<sup>359</sup>. Bereits das antike Schulsystem misst der Rhetorik eine besondere Bedeutung bei. Schon in der zweiten Bildungsphase, die sich an den Elementarunterricht anschließt und mit dem Beginn der Pubertät einsetzt, ist eine Einführung in die praktische Rhetorik vorgesehen. In der dritten und letzten Ausbildungsphase kommt der Rhetorik dann sogar ein ganz besonderer Stellenwert zu<sup>360</sup>.

derspruch zum Römerbrief nicht die Rede sein, denn auch im 1. Thessalonicherbrief geht es nicht um eine endgültige Verwerfung der Juden.

353 Vgl. CLASSEN, C. J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*, 1994, 321–335. Dazu gehören die Begriffe συστατικά ἐπιστολαί, ἀνακεφαλαίω, ἀλληγορέω, βεβαίως, ἐν πειθοί, μετασηματίζω und μακαρισμός.

354 Vgl. CLASSEN, C. J., *Paulus und die antike Rhetorik*, 1991, 1–33.

355 CLASSEN, C. J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*, 1994, 335.

356 SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus*, 1985, 250. Es ist wohl nicht anzunehmen, dass damit die rhetorischen Elemente selbst relativiert werden, wie SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 66 annimmt.

357 KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 22.

358 Vgl. hierzu FORBES, CH., *Comparison, Self-Praise and Irony*, 1986, 1–30.

359 Vgl. JEGHER-BUCHER, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik*, 1991, 57.

360 Vgl. MARROU, H. I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, 1957; HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 120–152; KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 28 f.

Doch wie weit hat Paulus eine solche Schulbildung überhaupt durchlaufen? Eine Antwort darauf »hängt eng mit der umstrittenen Frage zusammen, ob er in Tarsus oder in Jerusalem aufgewachsen ist«<sup>361</sup>. Nach der Apostelgeschichte scheint Paulus jedenfalls nur seine Kindheit in Tarsus verbracht zu haben, während er in Jerusalem ausgebildet wurde. Wo Paulus seine Schulbildung nun erhalten hat, steht in engem Zusammenhang mit der Frage, in welchem Alter er von Tarsus nach Jerusalem gekommen ist<sup>362</sup>. Doch selbst wenn man mit einem frühen Umzug des Paulus nach Jerusalem rechnet, ist er damit keineswegs dem hellenistischen Kulturkreis entzogen. Denn Jerusalem ist – wie Martin Hengel betont – eine »griechische Stadt«<sup>363</sup>, in der er hellenistische Bildung hätte erwerben können, und selbst seine Griechischkenntnisse könnten »in den griechischsprachigen Synagogenschulen Jerusalems«<sup>364</sup> erworben worden sein.

Wie auch immer man diese Frage nun beantwortet – es fällt auf, dass Tarsus auch nach der Ausbildungszeit in Jerusalem weiterhin eine wichtige Rolle gespielt hat, und dass »Paulus sich höchstwahrscheinlich auch in der Zeit nach seiner Bekehrung noch einige Jahre in Tarsus aufgehalten«<sup>365</sup> hat. Dafür scheint auch die Apostelgeschichte zu sprechen, wenn sie berichtet, dass Barnabas nach Tarsus reist, um Paulus aufzusuchen<sup>366</sup>. Zugleich scheint die kilikische Heimat auch in der Sprache des Paulus ihre Spuren hinterlassen zu haben, wie einem Hinweis bei Hieronymus zu entnehmen ist<sup>367</sup>.

Was bedeutet dies nun für die paulinische Sprache? Zunächst einmal ist die griechische Sprache die Muttersprache des Paulus. Man wird mit ganz typischen

361 KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form*, 2000, 29.

362 Zur Klärung dieser Frage ist – die historische Plausibilität des Hinweises der Apostelgeschichte einmal vorausgesetzt – immer wieder auf die Wortbedeutung von ἀνατρέφω hingewiesen worden. Gewöhnlich bezieht sich dieses Verb auf die frühkindliche Zeit, so dass Paulus spätestens im Grundschulalter nach Jerusalem gekommen sein müsste. VAN UNNIK, W. C., *Tarsus or Jerusalem*, 1962 hatte sich auch aus formkritischen Gründen für einen frühen Ortswechsel ausgesprochen, denn er erkennt in Apg 20,3 ein gut bezeugtes dreigliedriges biographisches Schema. Schwierigkeiten bereitet dabei jedoch die syntaktische Zuordnung von παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ, denn es ist wohl kaum wahrscheinlich, dass Paulus bereits als Siebenjähriger Schüler bei Gamaliel wurde. Aber selbst wenn sich die Aussagen von Apg 20,3 an einem solchen Schema orientieren, müssen diese Angaben – so LOHSE, E., *Paulus*, 1996, 20 – »doch nicht zwingend auf historische Fakten zurückgehen«. Vgl. zu dieser Diskussion auch HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 50–53.

363 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 256.

364 REISER, M., *Hat Paulus Heiden bekehrt?*, 1995, 81.

365 FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 321. Vgl. hierzu auch HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 1998, 237–273; HENGEL, M., *The Stances of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years*, 2004, bes. 93–102.

366 Vgl. Apg 11,25 f; vgl. aber auch Apg 9,39 und Gal 1,21.

367 Vgl. hierzu FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 316–321; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 392 Anm. 266.

Elementen der Koine rechnen müssen, denn schließlich entstammt und bewegt er sich in diesem sprachlichen Umfeld. Zugleich lassen seine rhetorischen Kenntnisse, die sich sowohl am Aufbau einzelner Schreiben ablesen lassen als auch in der Verwendung bestimmter Termini *technici* zeigen, ein gewähltes Griechisch erwarten.

Man wird also mit einem umfangreichen Wortschatz rechnen dürfen, mit einem souveränen Umgang mit der griechischen Sprache und ihren Mitteln, der auch ihre Feinheiten zu nutzen weiß. Und selbst wenn sich die Sprache des Paulus nicht mit der eines Quintilian vergleichen lässt, kann kaum von einer »ungefeilteten Sprache«<sup>368</sup> die Rede sein. Sicher, die Sprache des Paulus ist die Koine. – Aber es handelt sich um eine gehobene Koine, die sich – wie bereits erwähnt – nicht nur durch die zeitliche Nähe am ehesten mit der eines Epiktet oder Plutarch<sup>369</sup> vergleichen lässt. Obwohl man in der Sprache des Paulus mit Koine-Einflüssen in Stil und Semantik rechnen muss, wird man zugleich den klassischen Sprachgebrauch nicht aus dem Blick verlieren dürfen<sup>370</sup>. Dementsprechend wird man bei der Untersuchung von Begriffen wie βαπτίζω, χάρισμα, ἐκκλησία und πίστις im paulinischen Sprachgebrauch immer die gesamte Bedeutungsbreite mit beachten müssen, die zu dieser Zeit möglich ist.

### 3.2.2. »... aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin« (Phil 3,5). Paulus und die jüdische Welt

Im Rahmen dieser biographischen Überlegungen zu den sprachlichen Möglichkeiten und bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Paulus ist in besonderer Weise auch seine jüdische Identität zu berücksichtigen. Denn während man bei den Überlegungen zur Herkunft aus Tarsus und einer hellenistischen Prägung auf die Apostelgeschichte und indirekte Beobachtungen verwiesen war, spielt Paulus in seinen Selbstzeugnissen mehrfach auf seine jüdische Herkunft an. Er bezeichnet sich selbst als Hebräer, Israelit und Nachkomme Abrahams, er betont seine Abstammung aus dem Stamm Benjamin und seine fristgerechte Beschneidung am achten Tage, und er erwähnt seine Zugehörigkeit zur pharisäischen Partei und seinen besonderen Gesetzeseifer<sup>371</sup>. Aber nicht nur die eigenen biographischen Hinweise, sondern gerade auch die Art und Weise seines Denkens und Argumentierens belegen die jüdische Herkunft und Bildung des

368 NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, <sup>7</sup>1974, 502 spricht von einer »Rhetorik des Herzens in ungefeilter Sprache«.

369 Zwar lassen sich bei Plutarch auch attizistische Einflüsse ausmachen, aber dennoch gehört seine Sprache fraglos in den Bereich der literarischen Koine.

370 Vgl. hierzu 124–135 der vorliegenden Arbeit.

371 Vgl. hierzu vor allem Röm 9,3; Röm 11,1; 2Kor 11,22; Gal 1,13 f.

Paulus. Und so begegnet man immer wieder zentralen Themen, Elementen und Begriffen ›alttestamentlich-jüdischen‹ Denkens. Indem er versucht, das Handeln Gottes in Christus im Rahmen jüdischer Theologie zu denken, bestimmen Stichworte wie ›Bund‹ und ›Verheißung‹ seine Überlegungen, und man begegnet Figuren wie Abraham und Mose. Und nicht zuletzt die Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum – unabhängig davon, ob man dies als Parallele, Einschränkung oder Entgrenzung des Judentums versteht<sup>372</sup> – bildet ein zentrales Thema der paulinischen Theologie. Man wird also mit einem sprachlichen Niederschlag dieses jüdischen Hintergrundes rechnen müssen.

Doch dessen Bestimmung fällt ausgesprochen schwer, vor allem, wenn es um das Verhältnis von alttestamentlich-jüdischen und hellenistischen Prägungen in Sprache und Stil geht.

Ein erster konkreter Anhaltspunkt für einen jüdischen Bildungshintergrund findet sich in Phil 3,5, denn hier bezeichnet Paulus sich selbst als Φαρισαῖος. Doch damit steht man einer äußerst breiten und nur vage bestimmbar Größe gegenüber<sup>373</sup>. Dies rührt nicht allein daher, dass innerhalb der pharisäischen Bewegung verschiedene Strömungen existieren, sondern hat vor allem auch mit der Beschaffenheit der Quellen zu tun. Die Informationen über den Pharisäismus aus der Zeit vor der Tempelzerstörung finden sich im Neuen Testament, in den Schriften des Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur – doch gerade diese Quellenbasis erweist sich als ausgesprochen problematisch.

Bekanntermaßen ist das Pharisäerbild des Neuen Testaments als Negativfolie zur Jesusbewegung gestaltet und dürfte historisch kaum zutreffend sein. So wurde auch von judaistischer Seite durch Peter Schäfer bezweifelt, »ob dem Neuen Testament durch das Dickicht der polemischen Verzerrungen hindurch überhaupt historisch zuverlässige Nachrichten über die Pharisäer vor 70 n. Chr. zu entnehmen sind«<sup>374</sup>. Nicht weniger tendenziös ist aber auch das Bild, das Josephus von den Pharisäern zeichnet. Dieses fällt im Gegensatz zu dem neutestamentlichen weitaus positiver aus, jedoch werden die Pharisäer hier offensichtlich »als beste Seite des jüdischen Volkes«<sup>375</sup> stark überhöht dargestellt. Zugleich sieht Josephus in den Pharisäern in erster Linie eine politische Gruppe. Eine historische Auswertung ist somit ebenfalls schwierig und wird noch durch die teils widersprüchlichen Angaben in »Bellum« und »Antiquitates« verkompliziert. Aber auch die rabbinische Literatur ist mit verschiedenen Problemen behaftet. Gerade weil das rabbinische Judentum nach der Tempelzerstörung und

372 Vgl. THEIßEN, G., *Judentum und Christentum bei Paulus*, 1991, 331 – 359.

373 Vgl. zum Folgenden SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*, 1991, 125 – 175; HAA-CKER, K., *Paulus*, 1997, 60 – 97.

374 SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*, 1991, 126.

375 SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*, 1991, 168.

dem jüdisch-römischen Aufstand eine »Neuinterpretation des Judentums«<sup>376</sup> darstellt, darf man, wie Klaus Haacker betont, dieses Schrifttum kaum »bedenkenlos als direkte[n] oder doch kongenialen Niederschlag pharisäischer Traditionen«<sup>377</sup> ansehen. Sicherlich haben bei den Rabbinen pharisäische Traditionen fortgewirkt, doch ist dieses Verhältnis ausgesprochen schwer zu bestimmen<sup>378</sup>.

Ein Vergleich zwischen Paulus und dem rabbinischen Judentum ist aber noch mit einem zusätzlichen Problem verbunden: »Die Väter der Mischna folgten nämlich im großen und ganzen der Lehrtradition der Schule Hillels und verwarfen in der Regel die abweichenden Meinungen der Schule Schammais«<sup>379</sup>. Ein Vergleich des paulinischen Schrifttums mit dem rabbinischen wird also nur Gemeinsamkeiten erwarten lassen, wenn Paulus auch in hillelitischer Tradition steht. Dies allein lässt sich kaum auf der Grundlage der neutestamentlichen Texte entscheiden, sondern wird nur durch entsprechende Berührungspunkte und Parallelen zwischen den Schriften des Paulus und den rabbinischen Texten nachzuweisen sein.

Grundsätzlich wird man also festhalten müssen, dass eine historische Auswertung des Materials über das Pharisäertum aufgrund der problematischen Quellenlage nur schwer möglich ist, und entsprechend beurteilt Peter Schäfer die Situation: »Da weder Josephus für die Zeit nach 70 n. Chr. in Anspruch genommen noch die rabbinische Literatur für die Zeit vor 70 n. Chr. ausgewertet werden kann« – und ähnliches gilt natürlich auch für das Neue Testament – »erlaubt die Quellenlage keinen Brückenschlag von den historischen Pharisäern zu den historischen Rabbinen«<sup>380</sup>. Wenn diese Einschätzung vielleicht auch etwas überpointiert erscheint, so führt sie doch die Situation eindrücklich vor Augen, wenn das Pharisäertum vor dem Ende des zweiten Tempels näher bestimmt werden soll. Die gesicherten Kenntnisse über diese Gruppierung sind dementsprechend gering, man wird aber – zumindest als Minimalkonsens – festhalten können, dass dem Gesetz und seiner Auslegung, aber auch der Vorstellung einer doppelten Tora, also »einer zweiten Normenquelle neben der

376 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 62.

377 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 62.

378 Vgl. hierzu NEUSNER, J., *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Vol. 1–3, 1971; NEUSNER, J., *Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.*, 1979, 292–309; NEUSNER, J., *From Politics to Piety*, 1979; NEUSNER, J., *The Pharisees*, 1985; HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 248–251.

379 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 77.

380 SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*, 1991, 170; zur Einschätzung der Arbeiten von Neusner vgl. 130–132.

Hebräischen Bibel«<sup>381</sup>, ganz zentrale Bedeutung zukommt. Der Annahme einer *rabbinischen* Ausbildung des Paulus wird man jedoch mit großer Vorsicht begegnen müssen, denn in dieser Zeit hatte sich weder ein Rabbinat noch eine Ordination schon herausgebildet<sup>382</sup>. Auch die Frage, in welchem Maße rabbinische Auslegungstraditionen, die im Rahmen der Überlegungen zur Bildung und Sprache immer wieder angeführt werden, bei Paulus schon vorausgesetzt werden können, ist nur schwer zu beantworten. Man kann wohl davon ausgehen, dass Paulus eine pharisäische Tora-Schule besucht hat, aber man wird auch festhalten müssen, dass eine solche »in der ersten Hälfte des 1. Jh.s [...] noch ein wesentlich anderes – vermutlich weniger institutionalisiertes und freieres – Gepräge gehabt haben [wird] als 100 Jahre später die der Tannaiten des 2. Jh.s [...]«<sup>383</sup>.

Trotz aller Unsicherheiten bietet der Hinweis auf die Zugehörigkeit zur pharisäischen Gruppe einen Anhaltspunkt für den Ort einer solchen Ausbildung. Denn »die uns verfügbaren Quellen [weisen] den Pharisäismus als eine palästinische Bewegung und Jerusalem als ihr Zentrum aus [...]; von einem Diaspora-Pharisäertum wissen [wir] so gut wie nichts«<sup>384</sup>. Würde man eine Ausbildung *aufserhalb* Palästinas annehmen, wäre dies der alleinige Beleg für einen Pharisäismus in der Diaspora<sup>385</sup>. Folglich wird die pharisäische Ausbildung doch am ehesten in Palästina und am wahrscheinlichsten in Jerusalem zu lokalisieren sein, denn diese Stadt war dafür das »natürliche Zentrum«<sup>386</sup>. In der rabbinischen Literatur findet sich der – vielleicht etwas übersteigerte – Hinweis, dass es in Jerusalem 480 Synagogen gegeben habe, jede mit einem eigenen Lehr- und Schulhaus. So ist trotz der problematischen Quellenlage den Tora-Schulen in Jerusalem auch vor dem Jahr 70 n. Chr. eine »überragende Bedeutung«<sup>387</sup> beizumessen. Eine Ausbildung des Paulus in Jerusalem, die auch von der

381 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 64. Ob es sich bei dieser Überlieferung um eine mündliche oder schriftliche handelt, lässt sich kaum mehr sagen.

382 Es ist also daher auch nicht weiter verwunderlich, dass Paulus im Zusammenhang seiner pharisäischen Zugehörigkeit eine entsprechende Ordination nicht erwähnt. Hinfällig ist dann auch die Diskussion, ob man aus dem Hinweis des Paulus auf sein Unverheiratetsein (vgl. 1 Kor 7,7) schließen könne, er sei Witwer gewesen. Vgl. hierzu JEREMIAS, J., *War Paulus Witwer?*, 1926, 310–323; JEREMIAS, J., *Nochmals: War Paulus Witwer?*, 1929, 321–322; FASCHER, E., *Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7*, 1929, 62–69; JEREMIAS, J., *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, 1971, 14.

383 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 224.

384 BORNKAMM, G., Art. *Paulus, Apostel* (³RGG 5), 1961, 168. Kritisch dazu, jedoch ohne Angabe von Quellen, äußern sich: MAIER, J., *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 76 f.81 f; BECKER, J., *Paulus*, 1989, 40 f; STEMBERGER, G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, 1991, 112.

385 Vgl. HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 49.

386 SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 54.

387 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 225.

Apostelgeschichte überliefert wird und welche sich damit bei den biographischen Angaben ein weiteres Mal als zuverlässig erweist, scheint nahe zu liegen. Die bei Paulus an anderen Stellen noch greifbare Wertschätzung dieser Stadt weist ebenfalls in diese Richtung<sup>388</sup>. Zwar spricht er dort als Christ, doch »dieses Urteil kann nicht von der Einschätzung getrennt werden, die er der Stadt bereits in der vorausliegenden Zeit zollte«<sup>389</sup>. Auch der Hinweis aus Gal 1,22, der seit Bultmann immer wieder dafür angeführt worden ist, dass Paulus in seiner vorchristlichen Zeit nie in Jerusalem gewesen sei<sup>390</sup>, scheint kaum gegen eine Ausbildung in Jerusalem zu sprechen. Paulus spielt an dieser Stelle auf seine einstige Verfolgertätigkeit an – das heißt, eine christliche Gemeinde in Jerusalem wird vorausgesetzt. Ein möglicher Aufenthalt *vor* diesem historischen Datum ist von dieser Aussage dann aber nicht berührt, und eine entsprechende Ausbildung in Jerusalem kann auf Grundlage dieser Belegstelle kaum ausgeschlossen werden.

Doch was bedeutet eine solche Ausbildung in Jerusalem, im Zentrum der jüdischen Welt, für die Sprache und die Bildung des Paulus? Ist etwa anzunehmen, dass Paulus des Aramäischen und auch des Hebräischen mächtig war? Und mehr noch: lassen sich gar einzelne sprachliche und stilistische Elemente von diesem jüdischen Hintergrund her beleuchten?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird man beachten müssen, dass Paulus, auch wenn er in Jerusalem eine Tora-Schule besucht hat, damit keinesfalls dem hellenistischen Kulturkreis entzogen war. Denn mit dem Siegeszug Alexanders des Großen geriet auch Palästina unter hellenistischen Einfluss. Und das, was bereits im Zusammenhang mit der Stadt Tarsus zum Thema Hellenisierung gesagt wurde, gilt grundsätzlich auch für Palästina. So erfuhr auch das Judentum »eine allmähliche, tiefgreifende Umwandlung«<sup>391</sup>, und die Stadt Jerusalem dürfte in neutestamentlicher Zeit am ehesten mit einer griechischen ›Polis‹ zu vergleichen sein<sup>392</sup>. Und so hielt auch hellenistische Bildung Einzug, wie beispielsweise die Errichtung eines ›Gymnasiums‹ belegt, das auch in den Makkabäerbüchern erwähnt wird<sup>393</sup>, und neben dem es mit Sicherheit auch eine griechische Schule gab. Eine Besonderheit der Hellenisierung Jerusalems und der jüdischen Gebiete Palästinas besteht vielleicht darin, dass sie vor allem die Oberschicht erfasst hatte<sup>394</sup>.

388 Vgl. Röm 15,19.25 f.31; 1Kor 16,3; 2Kor 8; Gal 1,17 f; 2,1; 4,25 f.

389 GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 27.

390 Vgl. BULTMANN, R., Art. *Paulus* (<sup>2</sup>RGG 4), 1930, 1020 f.

391 HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 3.

392 Vgl. HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 138.191.

393 Vgl. 1Makk 1,14 f; 2Makk 4,9 – 14; vgl. auch Ios. ant. Iud. 12,251.

394 Zur hellenistischen Erziehung und Bildung vgl. HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 120 – 152.

Dieser hellenistische Einfluss zeigt sich auch deutlich in der sprachlichen Situation Palästinas. Im nichtjüdischen Umfeld hatte die griechische Sprache das Aramäische schon bald fast völlig verdrängt, und auch in den jüdischen Gebieten breitete sie sich stark aus. Man wird »schon im Jerusalem des 3. Jh.s v. Chr. eine beträchtliche griechischsprechende Minderheit annehmen dürfen«<sup>395</sup>. Nicht einmal die Makkabäer-Aufstände, die als Reflex auf eine extreme Hellenisierung zu sehen sind, können diese Entwicklung aufhalten. Zwar hält sich die hebräische bzw. aramäische Volkssprache im jüdischen Umfeld, zugleich zeugt sie durch die Aufnahme von zahlreichen griechischen Fremdwörtern auch von der Zweisprachigkeit dieses Kulturkreises. Etwa 40 % der in und um Jerusalem gefundenen Inschriften aus der Zeit des zweiten Tempels verwenden die griechische Sprache<sup>396</sup>, und auch die in Masada gefundenen griechischen Ostraka belegen, dass im Bereich des palästinischen Judentums das Griechische neben dem Aramäischen in Gebrauch war. Man kann sogar davon ausgehen, dass für einen Teil der Bevölkerung Griechisch die Muttersprache war. Für Jerusalem rechnet Hengel – ausgehend von der, vielleicht etwas großzügigen Schätzung von 100.000 Menschen in Jerusalem und Umgebung<sup>397</sup> – mit einer Bevölkerungsgruppe von 10.000 bis 15.000 Menschen, für die das zutrifft<sup>398</sup>. Selbst wenn man annimmt, dass es sich dabei größtenteils um Rückkehrer aus der Diaspora und deren Nachfahren gehandelt haben dürfte, so spielt doch die griechische Sprache in Jerusalem eine zentrale Rolle und wird kaum nur bei dieser Bevölkerungsgruppe vorausgesetzt werden dürfen.

In diesem Zusammenhang ist gerade auch die Weltoffenheit Jerusalems zu betonen. Nicht nur »Wissenschaft und Handel waren Anziehungspunkte für Fremde«<sup>399</sup>, vor allem als Zentrum der jüdischen Welt lockte die Stadt – nicht nur zu den großen Festen – Tausende Pilger an. Ja, »[w]ahrscheinlich«, so vermutet Martin Hengel, »bildete Jerusalem das größte Wallfahrtszentrum der antiken Welt«<sup>400</sup>. Gerade die Wallfahrt, aber auch die Tempelsteuer, die nach Jerusalem entrichtet wurde, ist Ausdruck eines überregionalen Zusammenhaltes, und gerade weil »[a]lle Diasporagemeinden [...] mit dem Jerusalemer Zentrum verbunden«<sup>401</sup> sind, ist es eine Stadt mit internationalem Gepräge. Der hohen Mobilität dieser Zeit ist dabei eine hohe Bedeutung beizumessen. Gewiss ist

395 HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, 31988, 111.

396 Vgl. HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 257. 33 % dieser Inschriften sind in griechischer Sprache verfasst, weitere 7 % sind zweisprachig.

397 Vgl. HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 258. GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 32 hingegen rechnet mit 55.000 Einwohnern.

398 Vgl. HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 258.

399 GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 32.

400 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 257.

401 THEIßEN, G., *Judentum und Christentum bei Paulus*, 1991, 346.

Paulus, der nach den Berechnungen von Ronald Hock 16.000 Kilometer zurückgelegt haben soll<sup>402</sup>, eine Ausnahmereise, doch durch den Ausbau, die Instandhaltung und Absicherung des Wegenetzes durch die römische Oberhoheit und die seit hellenistischer Zeit bestehenden wirtschaftlichen Beziehungen hat sich in dieser Zeit eine Kultur des Reisens entwickeln können, wie sie vielleicht dann erst wieder im 19. Jahrhundert erreicht wurde. Wenn also, beispielsweise während des Passahfestes, das Leben in Jerusalem von den vielen Pilgern aus den hellenistischen Städten Palästinas und der Diaspora bestimmt war, so war – was die Sprache angeht – das öffentliche Leben zweifellos von der griechischen Volkssprache geprägt. Wenn auch das Aramäische noch die Muttersprache vieler Juden war, so haben doch viele »das Griechische ganz ordentlich beherrscht [...]«<sup>403</sup>. Martin Hengel vermutet deshalb, dass »die sprachliche Situation ähnlich [war] wie heute in Jerusalem. So wie dort mehr jüdische Einwohner Englisch (bzw. Amerikanisch) sprechen als dort ansässige amerikanische Juden Ivrit, werden mehr ›Hebräer‹ etwas Griechisch als ›Hellenisten‹ Aramäisch verstanden haben«<sup>404</sup>. So wird man im Jerusalem dieser Zeit ein hohes Maß an Zweisprachigkeit voraussetzen dürfen, wie auch die zahlreichen Doppelnamen mit einem jüdischen und einem griechisch-römischen Namen belegen, und wie ihn auch Paulus trägt<sup>405</sup>.

Bei ihm wird man ebenfalls von einer Zweisprachigkeit ausgehen dürfen. Entsprechendes überliefert jedenfalls die Apostelgeschichte, denn nach seiner Verhaftung spricht Paulus zu dem wachhabenden Offizier in griechischer Sprache (Apg 21,37 f), während er in der sich anschließenden Verteidigungsrede zum Volk ›Hebräisch‹ redet (Apg 22,2). Da er hier seine jüdischen Zuhörer in deren Muttersprache anspricht, meint Ἑβραϊκὸς διάλεκτος zweifellos nicht die hebräische, sondern die aramäische Sprache. – Ein solcher Sprachgebrauch ist auch bei Josephus belegt<sup>406</sup>.

Ob man jedoch die Aramäischkenntnisse auch aus dem Begriff Ἑβραῖος in 2Kor 11,22 und Phil 3,5 ableiten darf, bleibt fraglich. Paulus will sich durch diesen Hinweis vor allem als »Vollblutjude«<sup>407</sup> verstanden wissen, doch ob sich das – wie immer wieder vermutet wird<sup>408</sup> – für Paulus in der Kenntnis und Beherrschung des Hebräischen und Aramäischen äußert, ist auf der Grundlage

402 Vgl. HOCK, R. F., *The Social Context of Paul's Ministry*, 1980, 27; vgl. auch CASSON, L., *Travel in the Ancient World*, 1974, 128 – 137; MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 38 f.

403 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 258.

404 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 258.

405 Zum Namen ›Paulus‹ vgl. auch 113 – 115 der vorliegenden Arbeit.

406 Vgl. Ios. ant. Iud. 18,228; vgl. auch Joh 5,2; 19,13.17.20; Apg 21,40; Off 9,11; 16,16.

407 LIETZMANN, H., *An die Korinther 1/2Kor.*, 1931, 150.

408 Vgl. GUTBROD, K., Art. Ἑβραῖος (ThWNT 3), 1938, 393; so auch GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 190; GNILKA, J., *Paulus*, 1996, 24.

dieser Textstellen schwer zu entscheiden. Gewisse Grundkenntnisse der aramäischen Sprache bestätigen auch einzelne aramäische Redewendungen in den paulinischen Schriften, wie ἄββα in Röm 8,15 und Gal 4,6 sowie μαράνα θά bzw. μαράν ἰθά – je nachdem, wie man diese Wendung versteht<sup>409</sup> – in 1Kor 16,22<sup>410</sup>. Jedoch lassen diese ›Sprachbrocken‹ keine näheren Rückschlüsse auf die tatsächlichen Aramäischkenntnisse des Paulus zu.

Trotz starker hellenistischer Einflüsse hat sich in Jerusalem ein recht hohes Maß an Zweisprachigkeit erhalten, wie das relativ ausgeglichene Verhältnis von griechischen und hebräischen bzw. aramäischen Inschriften belegt. Ganz anders war die Situation in der Diaspora, denn hier ging die Kenntnis der hebräischen und aramäischen Sprache größtenteils verloren. Da Ägypten besonders stark hellenisiert war, ist es nicht weiter verwunderlich, dass in Alexandria<sup>411</sup>, das einen sehr hohen jüdischen Bevölkerungsanteil aufwies, die Septuaginta<sup>412</sup> entstanden ist. »Mit der Übersetzung sollte offensichtlich Juden, die das Hebräische nicht mehr verstanden, die Kenntnis der Tora vermittelt werden. Aus diesem Zweck erklärt sich die Merkwürdigkeit, daß ein Werk der Hochliteratur nicht in ein literarisches Griechisch übersetzt wurde, sondern in das Alltagsgriechisch der Koine«<sup>413</sup>.

Wie die Beobachtungen zur sprachlichen Situation in Palästina gezeigt haben, wird man kaum annehmen dürfen, dass der Wunsch nach einem griechischen Text allein in der Diaspora vorhanden war, und so ist es keineswegs verwunderlich, dass die Septuaginta im gesamten Judentum eine starke Verbreitung erfuhr<sup>414</sup>. Es ist daher auch nicht ungewöhnlich, dass Paulus sich der Septuaginta bedient, wenn er aus den Schriften des Alten Testaments zitiert. Seine Briefe lassen eine hohe Vertrautheit mit diesem Text erkennen, und es ist kaum anzunehmen, dass er ihn auf unhandlichen Schriftrollen mit sich führte<sup>415</sup>, son-

409 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Gegenwart und Ankunft des Herrn*, 2001, 49–58.

410 Im Zusammenhang mit dem Aramaismus πάσχα in 1Kor 5,7 ist zu bedenken, dass es sich dabei bereits um einen gräzisierten Begriff handelt.

411 Der Aristeebrief, aber auch Quellen aus Jerusalem dürften bei dieser Ortsangabe durchaus zuverlässig sein.

412 Zunächst wurde der Pentateuch ins Griechische übertragen, »erst allmählich folgte die Übersetzung der Geschichts- und Prophetenbücher und der Hagiographen in einem Prozess, der sich über 300 Jahre bis gegen Ende des 1. Jahrhundert n. Chr. hinzog. Einige wenige Schriften der Septuaginta sind zudem gar keine Übersetzungen, sondern wurden von vornherein auf Griechisch abgefaßt« (HENGEL, M. – SCHWEMMER, A. M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, 1994, 184).

413 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 10.

414 Zwei jüdische Inschriften von der ägäischen Insel Rheneia belegen die Verwendung der Septuaginta außerhalb Ägyptens. Vgl. hierzu HENGEL, M. – SCHWEMMER, A. M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, 1994, 236 f.

415 Vgl. HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 235.

dern ihn aus dem Gedächtnis zitiert<sup>416</sup>: »Paulus kannte – wie heute noch ein strenggläubiger Muslim, zahlreiche orthodoxe Juden und nicht wenige schwäbische Pietisten – große Teile seiner Schrift auswendig. Dies gilt vor allem für den griechischen Psalter, das Gebetbuch des Judentums. Seine Sprache ist in vielfältiger Hinsicht von der der Psalmen geprägt. Diese souveräne Kenntnis der griechischen Bibel war eine Grundvoraussetzung seiner ständigen mündlichen Lehrvorträge [...]«<sup>417</sup>. Durch diese Textkenntnis wird man davon ausgehen können, dass bei den Ausführungen und Gedanken, die stark vom alttestamentlichen Denken geprägt sind – also selbst wenn kein Zitat in engerem Sinne vorliegt<sup>418</sup> – sich so etwas wie ein ›biblischer Zungenschlag‹ ausmachen lässt. Dies gilt vielleicht sogar grundsätzlich für die paulinische Sprache.

Bemerkenswert ist auch die Art und Weise, wie Paulus mit dem Text der Septuaginta umgeht: »Immer wieder ist aufgefallen, daß Paulus zwar häufig die Schrift verwendet, um seine theologischen Aussagen zu begründen und zu entfalten, daß er dabei mit dem Wortlaut der Schrift z. T. äußerst frei verfährt«<sup>419</sup>. Neben wörtlichen Übernahmen lassen sich verschiedene Arten der Paraphrasierung und Anspielung ausmachen, und auch die Kombination von Schriftbelegen, die sich auf diese Weise gegenseitig deuten, ist ein beliebtes Stilmittel. Auf diese Weise wird der alttestamentliche Text einer neuen Situation angepasst und kann so auch einen vom Original abweichenden Sinn erhalten. Davon kann auch die Wortsemantik betroffen sein, die in einem neuen Kontext von dem der Septuaginta abweicht. In diesem Zusammenhang wird noch auf die Bedeutung von πιστις in Hab 2,4 und auf die Zitation dieses Verses bei Paulus in Röm 1,17 und in Gal 3,11 einzugehen sein.

Bei der Untersuchung der paulinischen Zitiertechnik fällt aber auch auf, dass keineswegs alle alttestamentlichen Zitate zweifelsfrei dem Septuagintatext zugewiesen werden können; eine Reihe von ihnen scheint dem hebräischen Text weitaus näher zu stehen. Ob man deshalb aber Hebräischkenntnisse des Paulus voraussetzen darf, ist schwer zu entscheiden, denn schließlich ließe sich diese Auffälligkeit auch auf eine revidierte Septuaginta-Version zurückführen<sup>420</sup>. Man

416 Vor allem seine Zugehörigkeit zur Gruppe der Pharisäer und der damit einhergehende Besuch einer Toraschule haben dazu wesentlich beitragen. Wie bereits ausgeführt, ist der Pharisäismus zwar nur schwer zu bestimmen, wie die widersprüchlichen Angaben bei Josephus belegen, aber »in der Charakterisierung der Pharisäer als genaue und gewissenhafte Exegeten der ›väterlichen Gesetze‹ stimmen die Darstellungen in »Bellum« und »Antiquitates« überein« – so SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*, 1991, 168.

417 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 235.

418 Zu der Frage, wann von einem Zitat zu sprechen ist, vgl. KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 1986, 11–20.

419 KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 1986, 1.

420 Dies jedenfalls vermutet KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 1986, 57. Dass die Übereinstimmung der fraglichen paulinischen Zitate mit den späteren Übersetzungen

wird jedenfalls bei der Untersuchung der alttestamentlichen Zitate in den Paulusbriefen mit Einflüssen des hebräischen Textes rechnen müssen, sei es vermittelt über eine diesem näherstehende Septuagintaversion oder – was vielleicht aufgrund des Besuchs einer Toraschule und der Zugehörigkeit zur pharisäischen Bewegung doch plausibler scheint – über eigene Kenntnis dieses Textes und die entsprechenden sprachlichen Voraussetzungen. In diese Richtung weist auch der Hinweis auf eine Ausbildung des Paulus bei Gamaliel, da in dessen Umfeld die synagogale Tora-Lesung höchstwahrscheinlich in hebräischer Sprache stattgefunden hat. Die Frage nach möglichen Einflüssen des hebräischen Textes wird auch im Rahmen der Überlegungen zu Hab 2,4 und zu den erwähnten Paulusstellen, die darauf Bezug nehmen, noch eine Rolle spielen<sup>421</sup>.

Wenn man die Einflüsse der Septuaginta innerhalb der paulinischen Sprache untersucht, wird man grundsätzlich fragen müssen, ob diese als semitische Einflüsse zu werten sind. Es ist dabei aber nur schwer zu bestimmen, in welchem Maße die Septuaginta überhaupt als *Übersetzung* zu verstehen ist, denn zugleich ist sie ein Zeugnis dafür, wie die jeweiligen Texte ›fortgeschrieben‹ und gedeutet wurden<sup>422</sup>. So zeugt die Septuaginta auch davon, wie sich die alttestamentlichen Texte einem hellenistischen Milieu und seinen Sprach- und Denkformen angenähert haben<sup>423</sup>; und deshalb spricht beispielsweise Kirstin de Troyer in diesem Zusammenhang auch bewusst von »Verfassern«<sup>424</sup>. Wenn man sich also vor Augen führt, dass man »die Frage des semitischen Einflusses auf Sprache und Stil der neutestamentlichen Schriften weitgehend auf die Frage des *Einflusses der Septuaginta* reduzieren«<sup>425</sup> kann, wird man nicht vorschnell von einem Semitismus reden dürfen, nur weil der Text der Septuaginta Verwendung findet. Zweifellos werden eine Reihe griechischer Wörter durch die Septuaginta semantisch angereichert, man wird aber im Einzelfall prüfen müssen, ob die je-

---

von Aquila, Symmachus und Theodotion diese Vermutung nahelegen, ist keineswegs zwingend, so dass man nicht ausschließen kann, dass Paulus sich auch selbst eine solche revidierte Fassung hat erstellen können. Dementsprechend geht auch Martin Hengel von der Kenntnis des hebräischen Urtextes aus. Vgl. HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 125 f.183.

421 Vgl. hierzu 222 f und 401 f der vorliegenden Arbeit.

422 Die sprachlichen Unterschiede innerhalb der übersetzten Teile der Septuaginta machen deutlich, dass jedes Buch seinen oder seine eigenen Übersetzer hatte. Entsprechend unterschiedlich ist auch die Nähe einzelner Schriften zum hebräischen Ausgangstext. Einzelne Bücher sind fast sklavisch übersetzt, in vielen wird der Text jedoch sehr frei wiedergegeben: es finden sich Umschreibungen, Ergänzungen und Kürzungen.

423 Davon zeugt auch der Aristeasbrief, wenn »der biblische Gott, vermittelt über die ›natürliche Theologie‹ eines Schöpfers und Erhalters des Alls, mit dem obersten Gott des griechischen Pantheon gleichgesetzt« – oder vielleicht besser: analog betrachtet – wird. FELDMAYER, R., *Weise hinter »eisernen Mauern«*, 1994, 26.

424 DE TROYER, K., *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments*, 2005, 11.

425 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 37.

weilige Bedeutungsnuance sich allein aus der Septuaginta herleiten lässt oder ob sie etwa auch im nichtjüdischen Sprachgebrauch des Hellenismus belegt ist.

Dieses Problem zeigt sich, wenn man beispielsweise versucht, die Semantik ἐκκλησία vom hebräischen  $\text{קָהָל}$  her zu bestimmen. Wenn die Septuaginta ἐκκλησία verwendet, gibt sie damit in fast allen Fällen das hebräische Wort  $\text{קָהָל}$ , das zur Bezeichnung einer Versammlung dient, wieder. Damit wird aber nicht, wie immer wieder zu lesen ist<sup>426</sup>, die Volksgemeinschaft zur Sprache gebracht – dafür hätte man  $\text{עַדָּה}$  verwendet –, sondern die *jeweils* stattfindende Versammlung, der Akt des Sich-Versammelns<sup>427</sup>. Damit aber weicht es keinesfalls vom profangriechischen Sprachgebrauch von ἐκκλησία ab, und man wird hier schwerlich von einem Semitismus reden dürfen. Vielleicht erschwert sogar die Tatsache, dass im Neuen Testament mehrfach die Pluralform ἐκκλησίαι gebraucht wird<sup>428</sup>, noch die Annahme semitischer Einflusses, denn ἐκκλησία als Wiedergabe von  $\text{קָהָל}$  findet sich in der Septuaginta nur im Singular, während die beiden einzigen Belege für die Pluralform ἐκκλησίαι die Ableitung  $\text{קָהָלִים}$  bzw. die Pluralform  $\text{מִקְהָלִים}$  wiedergeben<sup>429</sup>. Entsprechend wird also auch bei den Überlegungen zur Bedeutung von πίστις zu prüfen sein, ob und in welchem Umfang sich semitische Elemente ausmachen lassen.

Vergleichbar ist auch die Problematik, wenn man nach der spezifisch jüdischen Bildung des Paulus fragt. Im Rahmen der Überlegungen zu den bildungstheoretischen Voraussetzungen ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass die Art und Weise seiner Argumentation und Schriftauslegung ganz der eines jüdischen Gelehrten entspricht. In der Diskussion findet sich – vor allem seit Joachim Jeremias<sup>430</sup> – gerne der Hinweis, dass die Schlussfolgerung vom Größeren auf das Geringere (*›a minori ad maius‹* bzw. *›qal wachomer‹*) und ihre Umkehrung, der Analogieschluss (*›gʿzerah schawa‹*) und der Schluss vom Generellen auf das Spezielle (*›kʿlal upʿrat‹*), bei Paulus und in der rabbinischen Literatur anzutreffen sei. Und auch die Art, wie Paulus Schriftstellen kombiniert und diese sich dadurch gegenseitig erhellen und interpretieren, sieht man meist in diesem Zusammenhang. Durch den Vergleich der paulinischen Briefe mit der rabbinischen Hillel-Tradition wagt Joachim Jeremias, der von einer rabbinischen Ausbildung des Paulus ausgeht, gar den Schluss, dass Paulus Hillelit gewesen sein müsse<sup>431</sup>.

426 Vgl. auch ROLOFF, J., Art. ἐκκλησία (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 1000.

427 Vgl. SCHMIDT, K. L., Art. καλέω κτλ. (ThWNT 3), 1938, 505.533; COENEN, L., Art. Kirche (TBLNT 2), <sup>4</sup>1977, 785–787; BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 112 f.

428 Insgesamt gibt es 35 Belege, wobei 20 von diesen auf das Corpus Paulinum entfallen.

429 Vgl. Ps 26(25<sup>LXX</sup>),12; Ps 68(67<sup>LXX</sup>),27; vgl. hierzu auch MÜLLER, H.-P., Art. קָהָל (THAT 2), <sup>6</sup>2004, 609 f.

430 Vgl. etwa JEREMIAS, J., *Paulus als Hillelit*, 1969, 88–94; LOHSE, E., *Paulus*, 2003, 22–25.

431 Vgl. JEREMIAS, J., *Paulus als Hillelit*, 1969, 88–94.

Auf das Problem einer rabbinischen Ausbildung des Paulus und das sehr problematische Verhältnis des rabbinischen Schrifttums zum Judentum in der Zeit vor der Tempelzerstörung wurde bereits hingewiesen. Und so verwundert es kaum, dass die rabbinischen Beweisverfahren, die Jeremias in hillelitischer Tradition ausmacht, nur zu einem Bruchteil bei Hillel selbst belegt sind. Es handelt sich bei diesen Argumentationsmustern wohl eher um ganz übliche Arten der Beweisführung<sup>432</sup>, die nicht einmal als eindeutig jüdisch betrachtet werden können. Vielmehr handelt es sich, wie Folker Siegert betont, um »Gemeinplätze hellenistischer Rhetorik«<sup>433</sup>. Und die Gemeinsamkeiten sind Klaus Haacker zufolge »ein Zeichen der Partizipation sowohl des Paulus als auch der Rabbinen an der hellenistischen Bildung ihrer Zeit«<sup>434</sup>. Auch bei der Untersuchung der paulinischen Zitiertechnik findet man keineswegs nur im jüdischen Umfeld Analogien, sondern auch in der griechisch-römischen Literatur<sup>435</sup>. Diese hellenistische Prägung des rabbinischen Judentums zeigt sich auch in der Übernahme zahlreicher griechischer Fremdwörter in der talmudischen Literatur<sup>436</sup>. Wenn also einzelne stilistische Auffälligkeiten in den Briefen des Paulus mit den erwähnten rabbinischen Terminologien bezeichnet werden, etwa wenn man von einer ›*qal wachomer*‹-Schlussfolgerung spricht, dann folgt daraus nicht zwangsläufig, dass es sich dabei bereits um spezifisch jüdische Argumentationsstrukturen handelt.

Entsprechend problematisch erscheint also der Versuch von Joachim Jeremias, Paulus der pharisäischen Gruppe der Hilleliten zuzuweisen. Die ganze Argumentation scheint doch sehr von dem Anliegen geprägt zu sein, die Bemerkung aus Apg 22,3, der zufolge Paulus bei Gamaliel ausgebildet wurde, und den traditionellen jüdischen Hinweis<sup>437</sup>, wonach Gamaliel Hillelit gewesen sei, zu harmonisieren. Doch was Letzteres betrifft, so ist keineswegs erwiesen, dass Gamaliel überhaupt dieser Gruppe zugeschrieben werden kann. Vielleicht dürfte er sogar eher der Schule Schammais angehört haben, wie etwa Jacob Neusner und Klaus Haacker vermuten, denn »[t]atsächlich zeigt die rabbinische Überlieferung die eine oder andere Gemeinsamkeit zwischen Gamaliel und Schammai«<sup>438</sup>. In diesem Fall wäre die Ausgangslage für einen möglichen Vergleich von Paulus, den man als Schüler Gamaliels ja dann der schammaitischen

432 Vgl. STRACK, H. L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1920, 96; vgl. auch HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 74.

433 SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus*, 1985, 158.

434 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 75.

435 Vgl. STANLEY, C. D., *Paul and Homer*, 1990; vgl. auch HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 194.

436 Vgl. HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, <sup>3</sup>1988, 191.

437 Vgl. STRACK, H. L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1920, 96.

438 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 76; vgl. NEUSNER, J., *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Vol. 1, 1971, 376.

Tradition zurechnen müsste, mit dem rabbinischen Schrifttum ausgesprochen schlecht, denn, wie bereits erwähnt, das rabbinische Judentum folgt vor allem der Tradition Hillels.

Ohne diese Frage hier abschließend entscheiden zu wollen, zeigt sich ein weiteres Mal die problematische Situation, wenn man das rabbinische Schrifttum zur Deutung der paulinischen Briefe heranziehen möchte. Wie es scheint, ist die »rabbinische Hermeneutik [...] eben nicht der geeignete Vergleichsgegenstand«<sup>439</sup>, sondern vielleicht doch eher die hellenistische Sprache, Bildung und Kultur – trotz aller alttestamentlichen und jüdischen Elemente im Detail, die damit keinesfalls in Frage stehen und die auch eingangs genannt wurden. Und so ist vielleicht doch eher mit Albert Thumb davon auszugehen, dass auch in der Sprache des Paulus die jüdische Prägung mehr im Bereich der »Denk- und Anschauungsweise«<sup>440</sup> zu finden ist, während die Sprache selbst stärker vom Hellenismus beeinflusst ist. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang auch hilfreich, stärker zwischen Semitismen und alttestamentlich-jüdischen Einflüssen zu differenzieren, auch wenn es in diesem Punkt sicherlich Überschneidungen gibt.

Anhand dieser Überlegungen ist bereits deutlich geworden, dass die »Frage nach dem entscheidenden Bildungsmilieu«<sup>441</sup> des Paulus kaum zufriedenstellend beantwortet werden kann. Zu sehr überlagern und durchdringen sich jüdische und hellenistische kulturelle Einwirkungen. Jedenfalls lassen sich auf Grundlage der bereits angedeuteten Diskussion zu der Frage, in welchem Alter Paulus von Tarsus nach Jerusalem gekommen ist, keine Rückschlüsse auf den entscheidenden Bildungshintergrund ziehen. Denn auf der einen Seite, so dürfte deutlich geworden sein, ist hellenistische Bildung im Rahmen des Judentums durchaus möglich, denn »[g]riechische Rhetorik und Briefformen waren [...] in der jüdisch-palästinischen Oberschicht schon längst zu Hause«<sup>442</sup>. Auf der anderen Seite ist die jüdische Bildung auch nicht allein in Jerusalem denkbar. Schließlich leben in neutestamentlicher Zeit etwa fünf bis sechs Millionen Juden außerhalb und nur etwa 500.000 bis höchstens 2,5 Millionen<sup>443</sup> in Palästina. Denn die mit dem babylonischen Exil im 6. vorchristlichen Jahrhundert einsetzenden Deportationen von Juden führten zur Entstehung einer jüdischen

439 SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11*, 1985, 158.

440 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 121.

441 HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 50.

442 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 124. In welchem Rahmen griechische Bildung in jüdischem Umfeld vermittelt wurde, scheint in der Forschung bislang immer noch zu wenig beachtet zu werden, da man zu sehr in Alternativen denkt.

443 Vgl. LOHSE, E., *Umwelt des Neuen Testaments*, 2000, 87 schätzt die Zahl auf höchstens 750.000 Juden in Palästina, FOHRER, G., *Geschichte Israels*, <sup>1</sup>1979, 231 hingegen geht von ca. 2.500.000 aus.

Diaspora, die auch danach – vor allem »durch freiwillige Emigration auf der Suche nach besseren wirtschaftlichen Möglichkeiten, als sie der beschränkte Raum und Reichtum Palästinas bieten konnte«<sup>444</sup> – noch weiter fortschritt. »Infolge dieser Entwicklung gab es praktisch in jeder Stadt des Mittelmeerraumes, gleichgültig wie groß sie war, eine zahlenmäßig starke jüdische Population. Schätzungen gehen von zehn bis fünfzehn Prozent der Gesamtbevölkerung einer Stadt aus [...]«<sup>445</sup>. Und so wie hellenistische Kultur in Jerusalem belegt ist, ist es auch die jüdische in Tarsus<sup>446</sup>. Ein früher Umzug nach Jerusalem geht also nicht zwangsläufig mit einer stärkeren jüdischen Prägung einher, wie auch ein später Ortswechsel nicht mit einer höheren hellenistischen Bildung gleichzusetzen ist.

Zusammenfassend kann man also festhalten: Bei der Untersuchung der paulinischen Sprache ist mit Einflüssen zu rechnen, die sich durch den jüdischen Hintergrund des Paulus erklären lassen. Jedoch können diese von ganz unterschiedlicher Art sein, und man wird differenzieren müssen, ob es sich um grundsätzliche Anschauungen handelt, die sich beispielsweise aus dem jüdischen Glauben, seinem Menschen- und Gottesbild, oder aus einer biblischen Thematik erklären lassen, oder ob Einwirkungen auf die Sprache selbst vorliegen. Zur Deutung solcher sprachlicher Phänomene sollten jedoch semitische Einflüsse erst dann angenommen werden, wenn eine hinreichende Erklärung aus dem Griechischen nicht möglich ist. Aufgrund der Abfassung der paulinischen Briefe in griechischer Sprache und der sprachlichen Situation des Judentums dieser Zeit – auch in Jerusalem –, steht diese methodische Vorgehensweise keinesfalls in Frage. Und so ist auch bei den Überlegungen zur Bedeutung und Verwendung der Begriffe *ἐκκλησία* und vor allem *πίστις* stets zu ermitteln, ob und in welchem Maße diese von einem jüdischen Hintergrund geprägt sind – sei es hinsichtlich der Wortbedeutung oder theologischer Implikationen.

### 3.2.3. »... als römischer Bürger geboren« (Apg 22,28).

#### Paulus und die römische Welt

Einen weiteren Verstehenshorizont für die paulinischen Texte stellt das Imperium Romanum dar. Schließlich ist die ›römische Welt‹ nicht nur der politische Bezugsrahmen für das paulinische Wirken, sondern darüber hinaus findet sich

444 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 74.

445 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 74.

446 Vgl. in diesem Zusammenhang Phil. Leg Gaj 281; Philostr. Ap. 6,34 sowie SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 43 Anm. 9.

in der Apostelgeschichte<sup>447</sup> auch der Hinweis auf die römische Staatsbürgerschaft des Paulus. Ob diese Angabe nun als historisch zuverlässig gelten kann, ist immer wieder diskutiert und angezweifelt worden<sup>448</sup>. Doch wie auch immer diese Frage entschieden wird, auffällig ist jedenfalls, dass Paulus einen »seltenen römischen Namen«<sup>449</sup> trägt, »geographisch ganz in römischen Kategorien denkt und bei seiner weltweiten Missionsplanung nur das Imperium und seine Provinzen im Blick hat«<sup>450</sup>. Die Frage jedoch, in welchem Maße sich frühes Christentum und römische Herrschaft gegenseitig beeinflussen und bedingen, ist erst in den letzten Jahren stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt<sup>451</sup>. Besonders in der angloamerikanischen Exegese, aber zunehmend auch im deutschen Sprachraum, mehren sich mittlerweile die Stimmen, die für eine stärkere Berücksichtigung dieses Aspektes in der Paulusforschung plädieren, und es wird bereits in diesem Zusammenhang – ähnlich wie bei der sogenannten »*New Perspective on Paul*« – der Begriff des »Paradigmenwechsels«<sup>452</sup> verwendet.

Dabei geht der Blick über eine rein »innerchristlich[e] und binnen-ekklesial[e]«<sup>453</sup> Perspektive hinaus, denn die Besonderheit dieses Interpretationsansatzes besteht vor allem darin, dass die paulinischen Briefe vor dem Hintergrund der damaligen politischen und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen gelesen werden. So versucht etwa Markus Öhler, die frühchristliche Gemeindebildung stärker vor dem Hintergrund des römischen Vereinsrechts zu verstehen<sup>454</sup>, David Alvarez Cineira untersucht die Auswirkungen der Religions-

447 Vgl. Apg 16,37 f; 22,25 – 29.

448 Vgl. STEGEMANN, W., *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 1987, 200 – 229; WENGST, K., *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit*, 1986, 94 f; LENTZ, J. C., *Luke's Portrait of Paul*, 1993, 43 – 56; STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *Urchristliche Sozialgeschichte*, 1995, 260; ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, 1999, 348 – 370. Diese Autoren sprechen sich gegen die Historizität dieser Angabe aus, während die folgenden Forscher sie unterstreichen: LÜDEMANN, G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, 1987, 249 f; HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 193 – 208; LÜDEMANN, G., *Paulus, der Gründer des Christentums*, 2001, 126 – 131; OMERZU, H., *Der Prozeß des Paulus*, 2002, 27 – 52. Die Vermutung, dass Paulus römischer Staatsbürger ist, scheint aber immer noch die plausibelste Erklärung für den Appell an den römischen Kaiser, die Überstellung nach Rom und die Gefangenschaft darzustellen. HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 40 nimmt an, dass Paulus in Röm 13,6 f in der zweiten Personen spricht, weil er selbst als römischer Bürger von solchen Abgaben frei ist.

449 HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 201.

450 SCHNELLE, U., *Paulus*, 2003, 46; vgl. auch HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*, 1991, 92.

451 Vgl. POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 850 – 862; JUDGE, E. A., *The First Christians in the Roman World*, 2008.

452 Zum Begriff des Paradigmenwechsels vgl. STRECKER, CH., *Paulus aus einer »neuen Perspektive«*, 1996, 3; KUHN, TH. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, <sup>2</sup>1976.

453 POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 851.

454 Vgl. ÖHLER, M., *Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden*, 2002, 51 – 71.

politik des Kaisers Claudius auf die paulinische Mission<sup>455</sup>, und Justin K. Hardin liest den Galaterbrief im Lichte des imperialen Kultes<sup>456</sup>. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Arthur J. Dewey zu den paulinischen Reiseplänen nach Spanien, die er in Zusammenhang mit der römischen Machtentfaltung und dem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung in dieser Provinz sieht<sup>457</sup>.

Wenn nun die paulinischen Briefe vor dem Hintergrund des Imperium Romanum gelesen werden, stellt sich unweigerlich die Frage, inwiefern das Verständnis dieser Texte durch die entsprechenden gesellschaftspolitischen Gegebenheiten mitbestimmt und beeinflusst wird. Und dies gilt einerseits für die Verstehensvoraussetzungen der Adressaten, also das was bei diesen »mitschwingt, mitgehört und mitrezipiert wird«<sup>458</sup>, aber andererseits auch für Paulus selbst und die von ihm beabsichtigten Anspielungen auf diesen politischen Kontext. Gerade wenn man die Wendung εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 1Thess 5,3 und die Bedeutung von *pax et securitas* innerhalb des römischen Imperiums bedenkt, lässt sich kaum ausschließen, dass die paulinische Wortwahl an dieser Stelle als bewusste, »antiimperiale« Spitze zu verstehen ist<sup>459</sup>. Die Frage, in welchem Maße dieses antiimperiale Verständnis der paulinischen Texte nun gegeben ist, ja, ob vielleicht die gesamte paulinische Theologie sogar auf eine solche Textdeutung zuläuft<sup>460</sup>, mag einmal dahingestellt bleiben. Für die Erforschung der paulinischen Korrespondenz ist jedenfalls eine stärkere Berücksichtigung der imperialen römischen Welt, mit der Paulus und seine Gemeinden »mehr oder weniger tagtäglich zu tun hatten«<sup>461</sup>, nicht nur angezeigt, sondern geradezu unverzichtbar.

Insofern wird man diesen Verstehenshintergrund auch bei einer Untersuchung der paulinischen Sprache mit bedenken müssen. Denn wenn die Frage nach römischen Einflüssen in den Paulusbriefen gestellt wird, ist nicht auszuschließen, dass auch die lateinische Welt und ihre Sprache dort Spuren hinterlassen hat. Und dabei wird man sicherlich den Blick nicht allein auf lateinische

455 Vgl. ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, 1999.

456 Vgl. HARDIN, J. K., *Galatians and the Imperial Cult*, 2008.

457 Vgl. DEWEY, A. J., *EΙΣ ΤΗΝ ΣΠΑΝΙΑΝ*, 1994, bes. 327 – 330. Diese geographische Orientierung an den Provinzen des Imperium Romanum sind gewiss auch bei den Diskussionen um die Landschafts- bzw. Provinzhypothese beim Galaterbrief mit zu bedenken.

458 POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 851.

459 Vgl. WENGST, K., *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit*, 1986, 34.97 – 100; KOESTER, H., *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians*, 1997, 161 f; POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 854; vgl. auch FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris*, 1993.

460 Vgl. POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 851.

461 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 229.

Lehnwörter<sup>462</sup> und Übersetzungslatinismen<sup>463</sup> richten dürfen. Denn vor allem mit den missionsstrategischen Absichten des Paulus und seinen Plänen, bis nach Spanien zu reisen, ist zugleich die Frage nach seinen Lateinkenntnissen verknüpft, denn schließlich konnte sich die griechische Sprache im Westen des Reiches kaum durchsetzen. Dies belegen die ausschließlich lateinischen Inschriften nachdrücklich<sup>464</sup>. Und selbst wenn inzwischen auch griechische Graffiti in Spanien nachgewiesen wurden<sup>465</sup> – Griechisch war dort keineswegs verbreitet. Es stellt sich daher die Frage: »In welcher Sprache gedachte [Paulus] wohl zu predigen? Aramäisch? Ausgeschlossen. Griechisch? Wie viele hätten ihn da wohl verstanden?!«<sup>466</sup>. Allein die Tatsache, dass Paulus den Römerbrief auf Griechisch verfasst, erlaubt jedenfalls noch keine Rückschlüsse auf fehlende Lateinkenntnisse, denn Griechisch war zu dieser Zeit die gängige Sprache der Hauptstadt, und selbst der Großteil der jüdischen Inschriften in Rom ist in griechischer Sprache verfasst<sup>467</sup>. »Darum war es für Paulus gar keine Frage, welche Sprache er für einen Brief an die Römer wählen sollte: natürlich Griechisch«<sup>468</sup>. Nimmt man jedoch die Pläne einer Spanienmission des Paulus ernst, so bedeutet dies, dass Kenntnisse der lateinischen Sprache nicht ausgeschlossen werden dürfen<sup>469</sup>.

462 Μάκελλον in 1Kor 10,25; πραιτώριον in Phil 1,13; καίσαρ in Phil 4,22; evtl. περπερεύεσθαι in 1Kor 13,4; vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 5 Anm. 7; siehe auch μεμβράνα in 2Tim 4,13. Die Verwendung lateinischer Lehnwörter ist in der Koine ganz selbstverständlich; vgl. WESSELEY, C., *Die lateinischen Elemente in der Gräzität der ägyptischen Papyrusurkunden*, 1902, 99–151; NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 75; BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 5.1–2.

463 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 5.3; vgl. auch SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 390 f zur Deutung von ἑκδικος εἰς ὄργην im Sinne von *defensor* in Röm 13,4.

464 Vgl. SOLIN, H., *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, 1983, 587–789; WANDER, B., *Warum wollte Paulus nach Spanien?*, 2001, 192 f.

465 Vgl. MARINÉ BIGORRA, S., *Hispanische Latinität und sprachliche Kontakte im römischen Hispanien*, 1983, 842 f; WANDER, B., *Warum wollte Paulus nach Spanien?*, 2001, 191.

466 HIELSCHER, F., *Forschungen zur Geschichte des Apostels Paulus*, Bd. 1, 1925, 25.

467 Vgl. SOLIN, H., *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, 1983, 701–711; RUTGERS, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome*, 1995, 176; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 4 f. Juvenal (Iuv. Sat. 3,58) und Petron (Petron. Satyr. 81,3) bezeichnen die Stadt Rom beispielsweise gar als »urbs graeca«; vgl. REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 5 Anm. 4.

468 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 5.

469 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 6 f vermutet, dass Paulus die Pläne der Spanienmission fallenließ, als er erfuhr, dass im Westen Latein gesprochen wurde. Die Vermutung aber, dass ein Mensch mit einer so ausgeprägten Reise-tätigkeit und mit so vielen Kontakten und Begegnungen, wie es bei Paulus der Fall ist, zu der Zeit als der Römerbrief verfasst wurde noch nicht gehört haben soll, dass der Westen des Reiches vornehmlich lateinsprachig ist, scheint nicht überzeugend.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Untersuchung von Christian Strecker hinzuweisen, der den Begriff πίστις in der Sprache des Paulus von dem lateinischen Wort *fides* her zu beleuchten versucht<sup>470</sup>. Dabei betont Strecker, dass allein schon wegen der »enormen Bedeutung der *fides* in der römischen Politik, Kultur und Gesellschaft«, das semantische Spektrum des lateinischen Äquivalents als »Kontext bzw. Verstehenshorizont der πίστις-Aussagen des im Imperium Romanum wirkenden Paulus zu berücksichtigen«<sup>471</sup> sei. Nicht zuletzt die »bemerkenswerte Häufung der πίστ-Terminologie gerade in jenem Brief, den Paulus an die Gemeinde von Rom, dem kulturellen, politischen und religiösen Zentrum der *fides Romana*, schickte«<sup>472</sup>, scheint eine Kenntnis des lateinischen Begriffes *fides* und folglich auch der lateinischen Sprache vorauszusetzen. Ob sich dies auch auf der Ebene der Wortbedeutung niedergeschlagen hat, wird im Rahmen der Überlegungen zur Bedeutung und zu den Verwendungsmöglichkeiten von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch noch genauer in den Blick genommen<sup>473</sup>.

Wenn also für Paulus Lateinkenntnisse durchaus denkbar sind, so ist auch nicht auszuschließen, dass er um die Bedeutung seines lateinischen Namens gewusst hat. Gerade im Philemonbrief finden sich mehrere Anspielungen auf die Bedeutung des Namens ›Onesimus‹ sowie auf den Namen ›Christus‹<sup>474</sup>, so dass auch ein Wortspiel mit dem Namen ›Paulus‹ durchaus im Bereich des Möglichen liegt.

Wie Norbert Baumert nun betont, ist die Annahme einer solchen Anspielung auf die Bedeutung des lateinischen Namens ›Paulus‹ in Phlm 9b aus philologischen Gründen nicht unwahrscheinlich. In der Regel wird die Wendung Παῦλος πρεσβύτης mit ›Paulus, alter Mann‹ wiedergegeben. Doch sollte der Gedanke ›ich, alter Paulus‹ ausgedrückt werden, hätte man wohl eher erwarten dürfen, dass das Adjektiv vor dem Namen steht, also: ἐγὼ πρεσβύτης Παῦλος. Für den Fall eines nachgestellten Adjektivs wäre hingegen mit einem Artikel zu rechnen gewesen: ἐγὼ Παῦλος ὁ πρεσβύτης<sup>475</sup>. Wenn man jedoch die lateinische Bedeu-

470 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 223–250.

471 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 238.

472 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 240.

473 Vgl. hierzu 274–299 der vorliegenden Arbeit.

474 Durch ἄχρηστος bzw. εὐχρηστος wird auf die Bedeutung des Namens Onesimus (ὄνιναι bzw. ὄνιναι, also ›nützlich‹ bzw. ›Nutzen‹, ›Vorteil‹) angespielt. Zudem wird wohl auch durch die gleichlautende Aussprache von ι und η auf den Namen Christus Bezug genommen: beide Wörter wurden nämlich als ἄ-χριστος bzw. εὐ-χριστος ausgesprochen und gehört. Vgl. WINTER, S., *Paul's Letter to Philemon*, 1987, 4 f: »Thus Paul is saying: although Onesimus was formerly ›onesimus‹ (from ὄνιναι, hence ›useful‹), he was not truly useful (εὐχρηστος) because he was ἄχρηστος (that is ἄ-Χριστός). Now, however, he is in Christ, in other words εὐ-Χριστός, that is εὐχρηστος, hence truly ›onesimus‹«. Vgl. hierzu auch GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 1982, 45 f; BINDER, H., *Der Brief des Paulus an Philemon*, 1990, 55; BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 142 f.

475 Vgl. BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 139.

tion des Namens Paulus – also »klein« – mit in den Blick nimmt und zudem bedenkt, dass *πρεσβύτες* nicht zwangsläufig als Hinweis auf das Alter des Paulus verstanden werden muss, sondern auch die Bedeutung ›Gesandter, Beauftragter‹<sup>476</sup> haben kann, ergibt sich die Möglichkeit, *Παῦλος πρεσβύτες* als Sprachspiel mit der Bedeutung ›kleiner Gesandter‹ zu verstehen. Erst ein solches Wortspiel mit dem Namen ›Paulus‹ macht zudem das unmittelbar voranstehende und äußerst schwierige und seltene *τοιούτος ὢν ὡς* »voll einsichtig«<sup>477</sup>: ›Ich bin so etwas wie ein *kleiner Gesandter*‹<sup>478</sup>. Zwar findet sich in den einschlägigen Wörterbüchern kein Eintrag unter *παῦλος* mit der Bedeutung ›klein‹<sup>479</sup>, doch im »*Etymologicum magnum*« und im »*Etymologicum Gudianum*« wird es genau in diesem Sinne verwendet<sup>480</sup>.

Gerade im römischen Kontext begegnet der Name Paulus bzw. Paullus immer wieder als Beinamen<sup>481</sup> – so etwa auch bei Sergius Paulus, der in Apg 13,6–12 erwähnt wird – und die Bedeutung des Adjektivs ›*paul(l)us*‹ kann in diesem

476 Für diese Bedeutung in Phlm 9 sprechen sich aus: LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*,<sup>7</sup>1884; LOHMEYER, E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*,<sup>13</sup>1964, 181.185 f; vgl. auch die Konjekturen *πρεσβευτής* von Bentley zu Phlm 9. Weitere Beobachtungen zu *πρεσβύτες* mit der Bedeutung ›Gesandter‹ finden sich bei BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 137–139. Auch wird das Verb *πρεσβεύω* von Paulus in 2Kor 5,20 im Sinne von ›Gesandter sein‹ verwendet und in Eph 6,20 liegt diese Bedeutung ebenfalls vor; vgl. BINDER, H., *Der Brief des Paulus an Philemon*, 1990, 54.

477 BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 138 Anm. 5. In diesem Sinn wird die Wendung *τοιούτος ὢν ὡς* auch von dem Rhetoriker Andocides verwendet; vgl. And. 16,2.

478 Weitere Argumente für diese Deutung, auch mit Blick auf den weiteren Kontext, vgl. BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001. In ganz ähnlicher Weise versteht er auch die Wendung *Παῦλος διάκονος* in Kol 1,23: »Dort herrscht gewiß ein anderer, objektiverer Ton. Nachdem der Vf. den heidenchristlichen Lesern gegenüber betont hat, daß Gott sie versöhnt hat, um sie ›tadellos‹ zu machen, ›wenn ihr dabeibleibt und nicht abweicht von dem in der ganzen Welt verkündigten Evangelium‹ hat man nun die Wahl zwischen dem emphatischen: ›und von diesem Evangelium bin ich, Paulus, ein Diener!‹ und dem gewinnenden: ›von welchem (Evangelium) geworden bin ich Παῦλος διάκονος/ ein kleiner Diener‹. Sowohl *ἐγώ* wie der Name sind überflüssig; es hätte genügt: οὐ *ἐγενόμην* διάκονος – ganz gleich ob das Paulus selbst schreibt oder ob ein anderer Verfasser, der den Paulus kannte, ihn ›im Originalton‹ nachzuahmen sucht« (151).

479 Es ist immer wieder festzustellen, dass Latinismen keinen Eingang in die gängigen Griechischwörterbücher gefunden haben, wie beispielsweise auch im Falle des Nomens *δηρόκταν*; vgl. hierzu Athen. deipn. 121 ff sowie RADERMACHER, L., *Koine*, 1947, 6. Vgl. hierzu auch 119 f der vorliegenden Arbeit.

480 Vgl. Etym. Gud. 249,54; 789,32; Etym. m. 550,18.

481 Aemilius Paulus, Axius Paulus, Censorius Paulus, Cresperius Paulus, Fabius Paulus, Granus Paulus, Iulius Paulus, Laberius Paulus, Magnus Paulus, Passenus Paulus, Sabidienus Paulus, Sergius Paulus, Servilius Paulus; vgl. DILLER, H. – u. a., Art. *Paul(l)us* (PRE 1.36.3), 1949, 2363–2397.

Umfeld wohl als bekannt vorausgesetzt werden<sup>482</sup>. Auch bei dem Apostel ist Παῦλος ein Beiname<sup>483</sup>. Gerade die Ergänzung jüdischer Namen um einen zweiten, griechisch-römischen, findet sich immer wieder – und nicht selten klingt, wie im Falle des Saulus-Paulus, dieser Zweitname an den ersten an: Ἰάκιμ-Ἄλκιμος<sup>484</sup>, Ἰησοῦς-Ἰουδοῦς<sup>485</sup>, Ἰωσήφ-Ἰουδοῦς<sup>486</sup>, Σαταβουρ-Σάτυρος<sup>487</sup>. Deshalb vermutet Adolf Deißmann, dass »für die Wahl gerade von Παῦλος lediglich der Umstand entscheidend gewesen sein [dürfte], dass Παῦλος an den ehrwürdigen Namen des Stammesgenossen einigermaßen anklang«<sup>488</sup>. Zugleich lässt es sich auch nicht ausschließen, dass die Wahl des Zweitnamens nicht allein aus Gründen der Homophonie vorgenommen wurde, sondern in Verbindung mit dessen lateinischer Bedeutung stand – das heißt: der Name ›Paulus‹ kann durchaus auf die Statur anspielen. In diesem Zusammenhang ist ferner zu bedenken, dass der griechisch-lateinische Zweitname wohl erst später und nicht bereits bei der Geburt verliehen wurde, so dass es durchaus denkbar wäre, dass die Wahl des Namens ›Paulus‹ vielleicht durch die Körpergröße evoziert wurde<sup>489</sup>. Diese Vermutung wird jedenfalls durch die »*Akten des Paulus und der Thekla*« – die trotz ihrer späten Entstehung im Einzelfall durchaus historisch Zutreffendes überliefern können<sup>490</sup> – gestützt, wo Paulus als »ein Mann, klein von Gestalt«<sup>491</sup> beschrieben wird.

Wenn also Paulus im Philemonbrief mit der Bedeutung seines lateinischen Namens in einer ähnlichen Weise spielt, wie er es auch mit anderen Namen in diesem Brief tut, so sind dafür gewisse Kenntnisse der lateinischen Sprache – wenn auch nicht in einem umfassenden Sinn – erforderlich. Zugleich veranschaulicht dieses Beispiel das Gespür des Paulus für die Feinheiten und Mög-

482 Es ist anzunehmen, dass der Beiname Paul(l)us im Sinne von ›der Kleine‹, evtl. übertragen auch ›der Jüngere‹, verwendet worden ist.

483 Dies legt nicht zuletzt die Wendung Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος (Apg 13,9) nahe, denn gerade bei Doppelnamen ist in neutestamentlicher Zeit ein solch elliptisches καὶ überaus geläufig; vgl. DEIßMANN, A., *Bibelstudien*, 1895, 181 – 183.

484 Vgl. Ios. ant. Iud. 12,9,7.

485 Vgl. Kol 4,11.

486 Vgl. Apg 1,23.

487 Vgl. PBerol. 7080,2.

488 DEIßMANN, A., *Bibelstudien*, 1895, 185.

489 Vgl. hierzu WILLIAMS, M., *The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity*, 2007, 307 – 327.

490 Sicher geben die apokryphen Apostelakten mehr Aufschlüsse über die kirchlichen Zustände im 2. und 3. Jahrhundert als über den historischen Paulus, im Detail allerdings können sie durchaus Zutreffendes überliefern.

491 Act. Thecl. 3; zitiert nach SCHNEEMELCHER, W. – HENNECKE, E. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, <sup>4</sup>1971, 243; der griechische Text verwendet μικρός. Man kann hier zwar nicht ausschließen, dass der Verfasser dieses Textes den Hinweis auf die Körpergröße des Apostels allein aus dem Namen ›Paulus‹ abgeleitet hat; dann hätte er jedenfalls die lateinische Bedeutung des Namens herausgehört.

lichkeiten der Sprache und bezeugt eine gewisse Vorliebe für derartige Sprachspiele, wie im Verlauf dieser Arbeit noch zu sehen sein wird<sup>492</sup>.

Insgesamt sind die erwähnten Hinweise zwar recht spärlich und erlauben kaum ein Urteil, was das sprachliche Niveau der paulinischen Lateinkenntnisse betrifft. Dazu sind die erforderlichen Sprachkenntnisse bei den erwähnten Beispielen doch zu gering. Grundsätzlich bleibt jedoch festzuhalten, dass bei der Erforschung der paulinischen Sprache immer auch der römische Hintergrund und die lateinische Sprache mit berücksichtigt werden müssen.

3.2.4. »Als ich nach Troas kam,  
um das Evangelium Christi zu verkünden ...« (2Kor 2,12).  
Das Verhältnis von Lebensvollzug und Sprache

Im Rahmen einer Untersuchung der paulinischen Sprache wird man außerdem bedenken müssen, dass Sprache immer auch von konkreten Lebensvollzügen geprägt ist. Daher soll ein Blick auf den Lebensstil und die Arbeitsweise des Paulus diese biographische Annäherung abschließen.

Der Einfluss, den die beiden Städte Tarsus und Jerusalem, die Orte von Kindheit, Jugend und Erziehung, auf Paulus und seine Sprache ausgeübt haben, ist bereits deutlich geworden. Aber noch viel grundsätzlicher muss gesagt werden: »Paulus war Städter. Seine ganze Sprache atmet die Stadt. Während Jesu Gleichnisse vom Sämann und vom Unkraut, von Pächtern und Lehmhütten den Geruch von Erde heraufbeschwören«<sup>493</sup>, scheint Paulus von diesem ländlichen Leben kaum geprägt zu sein; seine landwirtschaftliche Kenntnis dürfte – wie Klaus Berger es ausdrückt – nicht »weit über die Pflege eines Blumentopfes«<sup>494</sup> hinausgehen.

Ob aufgrund dieser städtischen Prägung jedoch das sogenannte ›Ölbaumgleichnis‹ in Röm 11, wie Klaus Berger vermutet, als der wohl »bekannteste Fehlgriff des Stadtkindes Paulus im Bereich Metaphern«<sup>495</sup> anzusehen ist, scheint hingegen keineswegs zwingend zu sein. Zwar wird man zugestehen müssen, dass es allein »sachgemäß« ist, »einem wilden Ölbaum einen kultivierten Zweig einzusetzen«, während Paulus genau das Gegenteil beschreibt: »Dem edlen Ölbaum [...] wird ein wilder Zweig eingesetzt [...]«<sup>496</sup>. Doch aufgrund der Verwendung von agrarischen Fachbegriffen wie ἀγριέλαιος bzw. καλλιέλαιος und ἐγκεντρίζω in diesem Textabschnitt, wird man gewisse

492 Vgl. hierzu 143–150 der vorliegenden Arbeit.

493 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 24.

494 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 21.

495 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 21.

496 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 21.

Grundkenntnisse über das sachgerechte Vorgehen beim Aufpfropfen von Zweigen keineswegs ausschließen dürfen – zumal dazu auch keine allzu großen landwirtschaftlichen Kenntnisse erforderlich sind. Vor allem jedoch legt die Wendung *παρὰ φύσιν* in Vers 23 geradezu die Vermutung nahe, dass Paulus in Röm 11 bei der Beschreibung des Ölbaumgleichnisses eine ganz bewusste Umkehrung auf der Bildebene vorgenommen hat<sup>497</sup>. Ihm dürfte die sachgerechte Vorgehensweise also durchaus bekannt gewesen sein, denn schließlich verweist er durch *παρὰ φύσιν* gerade auf den Unterschied zwischen Bild- und Sachebene.

Grundsätzlich wird man jedoch festhalten können: auch wenn Paulus gelegentlich vom Pflanzen<sup>498</sup>, Gießen<sup>499</sup> und Ernten<sup>500</sup> spricht, ist seine Sprache doch keineswegs von einem ländlichen Milieu geprägt. Und so fällt zugleich auf, dass er die entsprechenden Wörter teils in ganz allgemeinem oder auch in übertragenem Sinn gebraucht. Und selbst wenn er Begriffe wie Weinberg<sup>501</sup> oder Hirten<sup>502</sup> als Metaphern verwendet, so kann er diese, wie beispielsweise in 1Kor 9,7, in einem Atemzug mit einem Bild aus dem militärischen Bereich erwähnen.

Gerade diese Metaphernwahl und der Gebrauch des Verbs *στρατεύω* gehört viel eher in den Bereich seiner »sprachlichen Heimat«. Denn diese ist ganz offensichtlich mit dem städtischen Milieu verbunden und entsprechend häufig werden Begriffe verwendet, die in den Bereich des öffentlichen Lebens gehören, die im Gymnasium oder im Stadion<sup>503</sup> verwendet werden oder die mit militä-

497 Zu einer solchen Umkehrung im Bereich der Metaphern vgl. auch SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 88 – 110.

498 Vgl. *φύτεύω* in 1Kor 3,6.7.8; 9,7.

499 Vgl. *ποτίζω* in 1Kor 3,6.7.8; 12,13 und Röm 12,20. In 1Kor 3,2 wird es in anderem Sinn verwendet.

500 Vgl. *καρπός* in Rom 1,13; 6,21.22; 15,28; 1Kor 9,7; Gal 5,22; Phil 1,11.22; 4,17; vgl. auch Eph 5,9; 2Tim 2,6; 4,13. Vgl. *κέρδος* in Phil 1,21; 3,7; vgl. auch Tit 1,11. Vgl. *τέλη* in 1Kor 10,11; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *KOINONEIN und METECHEIN – synonym?*, 2003, 408 – 415. Vgl. *φορτίον* in Gal 6,5; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Studien zu den Paulusbriefen*, 2001, 71.

501 Vgl. *ἀμπελών* in 1Kor 9,7.

502 Vgl. *ποιμνη* sowie *ποιμαίνω* in 1Kor 9,7; die Verwendung von *ποιμὴν* in Eph 4,11 ist durch die Verbindung mit *διδάσκαλος* davon zu unterscheiden.

503 Mit dem Stadion und Gymnasium sind folgende Begriffe verbunden: *ἀγών* (Phil 1,30; 1Thess 2,2; vgl. auch Kol 2,1; 1Tim 6,12; 2Tim 4,7); *στάδιον* (1Kor 9,24); *στέφανος* (1Kor 9,25; Phil 4,1; 1Thess 2,19; vgl. auch 2Tim 4,8); *βραβεῖον* (1Kor 9,24; Phil 3,14), vgl. auch *βραβεύω* (Kol 3,15) und *καταβραβεύω* (Kol 2,18); *ἀγωνίζομαι* (1Kor 9,25; vgl. auch Kol 1,29; 4,12; 1Tim 4,10; 6,12; 2Tim 4,7); *συναθλέω* (Phil 1,27; 4,3); *πυκτεύω* (1Kor 9,26); *τρέχω* (Röm 9,16; 1Kor 9,24.26; Gal 2,2; 5,7; Phil 2,16; vgl. auch 2Thess 3,1); *ὑποπίάζω* (1Kor 9,27). Wie POPLUTZ, U., *Athlet des Evangeliums*, 2004, aufzeigt, gehören zu diesem Metaphernfeld aber auch folgende Begriffe: *ἐγκρατεύομαι* (1Kor 7,9; 9,25) bzw. *ἐγκράτεια* (Gal 5,23); *δουλαγωγέω* (1Kor 9,27); *συναγωνίζομαι* (Röm 15,30); *ἀντίκειμαι* (Phil 1,28); *πάσχω* (Phil 1,29). Grundsätzlich ist in diesem Zusammenhang auch das Wortfeld mit dem Themenkreis Kämpfen und Siegen zu berücksichtigen: *θριαμβεύω* (2Kor 2,14; vgl. auch Kol 2,15); *μάχη* (2Kor 7,5); *νικάω* (Röm 3,4; 12,21); *νίκος* (1Kor 15,54.55.57); *στοιχεῖν τινι* (Phil 3,16);

rischen<sup>504</sup> oder juristischen<sup>505</sup> Dingen zu tun haben. Ihm sind Begriffe wie Stadtkämmerer<sup>506</sup> geläufig, und die Zugehörigkeit zu Christus umschreibt er im Philipperbrief mit dem Begriff *πολίτευμα*<sup>507</sup>. Und selbst wenn er im Galaterbrief dem *ἄνω Ἰερουσαλήμ* das *ἄνω Ἰερουσαλήμ* gegenüberstellt (Gal 4,25 f), denkt er ganz in der Kategorie Stadt. Aber vor allem »[z]ur Beschreibung der zentralen Glaubensaussagen gebraucht Paulus Bilder, die städtischen Charakter haben. Das gilt besonders für Begriffe, die im Zusammenhang mit der sogenannten »Rechtfertigungslehre« zu finden sind. Hier verwendet er ein Wortfeld, das in wesentlichen Elementen nur dem Städter vertraut sein konnte [...]«<sup>508</sup>. Dieser soziolinguistische Hintergrund wird bei Bewertungen der paulinischen Sprache stets im Blick zu behalten sein.

Im Rahmen der Überlegungen zur Heimatstadt des Paulus wurde bereits darauf hingewiesen, dass vor allem den Städten als Handels- und Verkehrszentren bei der Entstehung und Ausbreitung der Koine eine besondere Rolle zukommt. So tragen die Handelsbeziehungen und der Austausch von Lebensgütern<sup>509</sup> dazu bei, dass sich die Koine zur Sprache des hellenistischen Kulturraumes entwickelt, »jedoch nicht« – wie Wayne A. Meeks betont – »außerhalb der Stadtmauern«<sup>510</sup>. In den Städten entwickelt sich eine sprachliche Uniformität, und »[s]o zeigen Inschriften aus dem gesamten Osten dieselben stereotypisierten sprachlichen Formeln: Von Alexandria bis Thessalonich ähnelte sich die Bekanntgabe öffentlicher Verordnungen, ehrten Vereine ihre Gönner mit denselben Formulierungen und gedachten Hinterbliebene ihrer Toten in den-

σοστρατιώτης (Phil 2,5; Phlm 2) und ὑπερνικάω (Röm 8,37). Zu στοιχεῖν τι vgl. auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 386.439 – 444.464.

504 Aus dem militärischen Bereich finden sich folgende Begriffe: πόλεμος (1Kor 14,8); στρατεία (2Kor 10,4); στρατεύω (1Kor 9,7; 2Kor 10,3); θώραξ (1Thess 5,3); περικεφάλαια (1Thess 5,3); μάχαρα (Röm 8,35; 13,4). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die militärischen Fachbegriffe πανοπλία, θώραξ, θύρεος, μάχαρα, περικεφάλαια, βέλος, περιζώννυμι, ὑπόδεω in Eph 6,1 – 17 und στοιχεῖν τι in Phil 3,16.

505 Die folgenden Begriffe entstammen einem rechtlichen Wortfeld: δικαιοσύνη (Röm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.9.11.13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30.31; 10,3.4.5.6.10, 14,17; 1Kor 1,30; 2Kor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 2Kor 11,15; Gal 2,21; 3,6.21; 5,5; Phil 1,11; 3,6.9; vgl. Eph 4,24; 5,9; 6,14); δικαίωσις (Röm 4,25; 5,18); δικαίωμα (Röm 1,32; 2,26; 5,16.18; 8,4); δικαιοκρισία (Röm 2,5); δίκαιος (Röm 1,17; 2,13; 3,10.26; 5,7.19; 7,12; Gal 3,11; Phil 1,7; 4,8; vgl. Eph 6,1; Kol 4,1; 2Thess 1,5.6); δικαίως (1Kor 15,34; 1Thess 2,10); δίκη (vgl. 2Thess 1,9); δικαίω (Röm 2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5; Röm 5,1.9; 6,7; 8,30.33; 1Kor 4,4; 6,11; Gal 2,16.17; 3,8.11.24; 5,4); βῆμα (Röm 14,10; 2Kor 15,1); διάκρισις (Röm 14,1; 1Kor 12,10); διακρίνω (Röm 4,20; 14,23; 1Kor 4,7; 1Kor 6,5; 11,29; 11,31; 14,29); παράβασις (Röm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19); παράπτωμα (Röm 4,25; 5,15.16.17.18.20; 11,11.12; 2Kor 5,19; Gal 6,1; vgl. Eph 1,7; 2,1.5.13; Kol 2,13)

506 Vgl. οἰκονόμος τῆς πόλεως in Röm 16,23.

507 Vgl. Phil 3,20; vgl. aber auch πολιτεία in Eph 2,12.

508 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 21 f.

509 Vgl. RADERMACHER, L., *Koine*, 1947, 5 f.

510 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 37.

selben, für diese Gelegenheit üblichen Wendungen. Von Athen bis Antiochia erwarben Studenten ihre stilistischen Kenntnisse aus den gleichen Rhetorik-lehrbüchern«<sup>511</sup>.

Lebensraum und Sprache stehen also in einer engen und unmittelbaren Wechselbeziehung. Und so erweist sich die Koine geradezu als Voraussetzung für den Lebens- und Arbeitsstil des Paulus, wie seine Reisetätigkeit, die ihn immer wieder in die Metropolen seiner Zeit führte, auf besondere Weise veranschaulicht. »Seine Biographie wird geziert durch die Namen wichtiger und großer Städte: Damaskus, Antiochien, Ephesus, Thessaloniki, Athen, Korinth, Milet und schließlich Rom. Kein Zweifel: Entscheidendes hat Paulus stets in diesen großen Städten erlebt und vollbracht«<sup>512</sup>.

Damit ist die hellenistische Umgangssprache zugleich auch eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass Paulus überall seinem Handwerksberuf als Zeltmacher nachgehen konnte, der ihm zugleich finanzielle Unabhängigkeit bescherte, die er selbst auch, etwa gegenüber den Gemeinden von Thessalonich und Korinth, betont. Sie ist somit aber auch die Voraussetzung für eine Vielzahl sozialer Kontakte<sup>513</sup>. Und allein die vielen Namen in den Grußlisten der paulinischen Korrespondenz lassen bereits auf zahlreiche Begegnungen schließen.

Durch die Reisetätigkeit des Paulus, vor allem aber auch durch die teils längeren Aufenthalte an unterschiedlichen Orten, können aber auch dortige sprachliche Besonderheiten in seine Sprache eingedrungen sein. Denn trotz der auffälligen Einheitlichkeit der Koine<sup>514</sup> wird man, zumindest noch in neutestamentlicher Zeit, von lokalen Unterschieden ausgehen dürfen, wie das folgende Beispiel bei Athenaeus aus der Zeit um 200 n. Chr. nahelegt. Ein Teilnehmer einer Gesprächsrunde entschuldigt sich, nachdem er um ein Getränk gebeten hatte, aber wegen der Verwendung des lateinischen Lehnwortes *δηκόκταν*<sup>515</sup> gerügt

511 MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur*, 1993, 37.

512 BERGER, K., *Paulus*, 2002, 19.

513 Gerade auch im Rahmen der beruflichen Tätigkeit ist mit zahlreichen Kontakten und Begegnungen zu rechnen. Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von LAMPE, P., *Paulus – Zeltmacher*, 1987, 256–261 zur Semantik von *σκηνοποιός*. Gewöhnlich denkt man bei der Berufsangabe des Paulus an ein lederverarbeitendes Handwerk und geht davon aus, dass er mit der Herstellung von *Leder-Zelten* beschäftigt war. Damit aber ist folgende Schwierigkeit verbunden, auf die Lampe aufmerksam macht: »Lederzelte wurden vom Militär benutzt. Für die öffentliche Hand am nächstliegenden – und am billigsten war, ihren Bedarf an Zelten von den eigenen Sklaven und Freigelassenen anfertigen zu lassen« (257). In Rom gab es sogar ein eigenes Zeltmacher-Kollegium aus Sklaven und Freigelassenen, die für die Herstellung von Lederzelten für das kaiserliche Haus zuständig waren. Er kommt deshalb zu dem Schluss, dass Paulus *Leinen-Zelte* hergestellt haben dürfte, »die von Privatleuten als Sonnenschutz oder von Händlern als Marktstände benutzt wurden« (256).

514 Vgl. RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik*, 1911, 8.

515 Es handelt sich bei *δηκόκταν* um eine Transkription des lateinischen *decoctum* (abgeleitet von *decoque* – *abkochen*), einem auf Nero zurückgehenden abgekochten Kaltgetränk.

wurde, mit den Worten: »Da ich derzeit in der Reichshauptstadt verweile, [ge]brauche ich einen dort üblichen Ausdruck. Im Übrigen gibt es bei den alten Dichtern und Schriftstellern, die gute Griechen waren, sogar persische Worte. Ich weiß auch, dass zahlreiche Leute aus Attika makedonische Floskeln angenommen hatten, weil sie sich im Land aufhielten«<sup>516</sup>.

Ob es solche regionalen Einflüsse auch in der paulinischen Sprache gibt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, denn lokale Unterschiede innerhalb der Koine sind kaum erforscht<sup>517</sup>. Bei Hieronymus findet sich jedoch der Hinweis, dass Paulus einen Koine-Dialekt sprach, der ganz typisch für Kilikien war und der zur Zeit des Hieronymus immer noch gebräuchlich war<sup>518</sup>. Als Beispiele nennt er die Redewendungen ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας (1Kor 4,3), ἀνθρώπινον λέγω (Röm 6,19), οὐ κατενάρκησα ὑμᾶς (2Kor 11,9; 2Kor 12,13 f) sowie das Verb καταβραβεῶν (Kol 2,18)<sup>519</sup>. »Durch die von Hieronymus gemachten sprachlichen Beobachtungen erhält« – wie Niclas Förster hervorhebt, der diesen Beleg in die exegetische Diskussion einführt – »die Nachricht des Lukas über die Herkunft des Paulus aus dem kilikischen Tarsus eine gewisse Unterstützung«<sup>520</sup>. Und es ist zugleich ein weiterer Hinweis für die gewiss nicht nur sprachliche Prägung seiner Heimat<sup>521</sup>.

Eine Besonderheit, die es bei der Erforschung der paulinischen Sprache zu beachten gilt, besteht darin, dass sie in Form von Briefen vorliegt. Die paulinische Korrespondenz entspringt gewiss nicht primär literarisch-schriftstelleri-

Vgl. GEORGES, K. E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2.1, <sup>9</sup>1958, s.v. Auffälligerweise hat das lateinische Lehnwort, das bei Athenaeus und Galenus belegt ist, keinen Eingang in die Griechischwörterbücher gefunden.

516 Athen. deipn. 121 ff; zitiert nach RADERMACHER, L., *Koine*, 1947, 6.

517 Der 1947 von Radermacher geäußerte Wunsch nach einer »Dialektologie« der Koine« (RADERMACHER, L., *Koine*, 1947, 30) ist bis heute nicht erfüllt worden. Vgl. hierzu COSTAS, P. S., *An Outline of the History of the Greek Language with Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Stages*, 1936; SCHMID, W. P., *Dialekt(e)*, 1988, 127 – 129; FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 317 Anm. 6.

518 Vgl. Sancti Hieronymi epistolae, opera sect. 1, 3,121,10 (CSEL 56), 42 f; vgl. hierzu FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 316 – 321.

519 Dass der Kolosserbrief für gewöhnlich als deuteropaulinischer Text gilt, stellt hier gewiss kein Problem dar, wie auch FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997 betont: »Selbst wenn der Kolosserbrief als deuteropaulinisches Pseudepigraphon zu bezeichnen sein sollte, so dürfte dessen Verfasser Paulus doch zumindest sehr nahe gestanden haben« (320).

520 FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 321.

521 Ob man deshalb mit FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?*, 1997, 321 davon ausgehen sollte, dass Paulus erst nach seinem vierzehnten Lebensjahr nach Jerusalem geschickt wurde, weil erst in diesem Alter der Spracherwerb abgeschlossen ist, scheint eher fraglich zu sein. Denn schließlich dürfte Tarsus auch nach seiner Ausbildungszeit in Jerusalem weiterhin eine wichtige Rolle gespielt haben. Vgl. hierzu HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 1998, 151 – 177, aber auch Apg 9,39; 11,25 f und Gal 1,21.

schen Ambitionen, sie ist vielmehr als Teil eines Kommunikationsgeschehens zwischen Paulus und seinen Gemeinden zu verstehen, wie dies gerade Formulierungen wie *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* (1Kor 7,1) deutlich vor Augen führen. Paulus schreibt seine Briefe in ganz konkreten Situationen, »nimmt immer wieder auf Fragen Bezug, die man in den Gemeinden stellte und erörterte«<sup>522</sup>, und versucht trotz räumlicher Distanz auf die Entwicklungen vor Ort einzugehen. »Sie sind also zuerst und vor allem tagesgeschichtlich und gemeindespezifisch angelegt. Sie sind aktuelle Gelegenheitsschreiben«<sup>523</sup>. Und so muss Paulus auch nicht selten in seinen Briefen auf persönliche Anfeindungen und Vorwürfe reagieren. Solche Schreibsituationen schlagen sich ganz offensichtlich in Sprache und Stil nieder, wie bereits die Bezeichnung des Galaterbriefs als »Kampfbrief in Inhalt, Ton und Form«<sup>524</sup> oder Titel wie ›Tränenbrief‹ und ›Freudenbrief‹ für die entsprechenden Abschnitte des 2. Korintherbriefes veranschaulichen<sup>525</sup>. Die Briefe sind der Ort, an dem Paulus mit seinen Gegnern ringt und Streitgespräche führt, hier äußert er seine Freundschaft und Zuneigung und wirbt um seine Gemeinden. Dementsprechend ist auch die Sprache: Sie ist deutlich und prägnant, emotional und leidenschaftlich, stellenweise scharf und ironisch, sie ist ungestüm und drängt nach vorne. Chrysostomus spricht in diesem Zusammenhang von einer »geistlichen Posaune«<sup>526</sup>, und Hieronymus glaubte, »nicht Worte, sondern Blitze und Donnerschläge zu vernehmen«<sup>527</sup>.

Gerade dieser kräftige und prägnante Sprachstil ist immer wieder aufgefallen und wurde bisweilen mit dem sogenannten ›Asianismus‹ in Verbindung gebracht<sup>528</sup>. Grundsätzlich lassen sich bei dem sogenannten ›asianischen‹ Stil zwei geradezu gegensätzliche Richtungen ausmachen, auf deren Unterschiede bereits Cicero hingewiesen hat<sup>529</sup>. Die eine asianische Stilart zeichnet sich – wie Eduard Norden es formuliert – durch »zierliche Sätze und schlaffe Rhythmen« aus,

522 LOHSE, E., *Paulus*, 2003, 116.

523 BECKER, J., *Paulus*, 1989, 6.

524 VIELHAUER, P., *Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, 1978, 112 f.

525 Vgl. zu dieser Begrifflichkeit BORNKAMM, G., *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs*, 1965.

526 Zitiert nach BISEL, E., *Paulus*, 1992, 277.

527 Zitiert nach SCHADE, L., *Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe*, 1937, 169.

528 Vgl. bes. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa, Bd. 2*,<sup>7</sup>1974, 507 sowie BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 1910, 20; SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus*, 1985, 159; JEGHER-UCHER, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik*, 1991, 83–85. Jegher-Bucher, die zwar von asianischen Stilelementen bei Paulus ausgeht, muss zugleich einräumen, dass die Antithesen, für die Paulus eine gewisse Vorliebe hat, »nicht so pointiert wie bei Asianern« (85) sind. Vgl. hierzu auch KENNEDY, G. A., *The Art of Persuasion in Greek*,<sup>4</sup>1969, 301–303.

529 Vgl. Cic. ad Brut. 51,325.

während für die andere eine pointierte und prägnante Sprache charakteristisch ist<sup>530</sup>. Mit dieser zweiten Art ist die Sprache des Paulus nun verglichen worden. Doch wenn man bedenkt, dass die Antithesen des Galaterbriefs, trotz einer gewissen Vorliebe für dieses Stilmittel, »nicht so pointiert wie bei Asianern«<sup>531</sup> sind und auch sonst die Übereinstimmungen nicht gerade augenfällig wirken, scheint sich der prägnante und kräftige Stil des Paulus weitaus besser aus der jeweiligen Schreibsituation und aus seinem Temperament heraus erklären zu lassen.

Die Briefe des Paulus sind darüber hinaus, wie Marius Reiser hervorhebt, von seiner gesprochenen Sprache geprägt<sup>532</sup>. Man darf zwar deshalb nicht vorschnell davon ausgehen, »dass die Briefe [...] ein zuverlässiges Bild seiner mündlichen Rede vermitteln«<sup>533</sup>, ob jedoch der Vorwurf aus 2Kor 10,10, dass die Worte des Paulus im Vergleich zu den Briefen geradezu kläglich seien (ἐξουθενέω), sich für die Beantwortung dieser Frage eignet, bleibt aufgrund des polemischen Grundtons dieser Stelle fraglich. Vor allem eine Anwendung auf den Sprachgebrauch im engeren Sinne, also auf Wortwahl, auf sprachliche Prägungen und Ähnliches, ist sicher ausgesprochen problematisch. Gerade wenn man bedenkt, dass die uns bekannten Briefe nur einen Bruchteil der paulinischen Missionstätigkeit darstellen und wenn man zudem die Funktion der paulinischen Korrespondenz im Blick hat, wird man gewiss davon ausgehen müssen, dass so mancher Gedanke, so manche Formulierung und Redewendung bereits aus der mündlichen Predigt und dem persönlichen Kontakt bekannt gewesen ist. Genau dies unterscheidet uns aber von den Adressaten der Briefe, und wenn wir uns zum besseren Verständnis, etwa bei gedrängter Redeweise oder unklaren Ausdrücken, nicht selten einen weiteren erläuternden Gedanken wünschen, muss dies bei den Briefempfängern nicht – oder zumindest nicht in gleichem Maße – der Fall gewesen sein.

Ob sich diese sprachliche Kürze jedoch als Stilmittel verstehen lässt, ist nur schwer zu entscheiden. Zwar scheint Breviloquenz im Attizismus durchaus ein

530 Vgl. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Bd. 1, <sup>7</sup>1974, 126–155.

531 JEGHER-BUCHER, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik*, 1991, 85.

532 Vgl. REISER, M., *Paulus als Stilist*, 2001, 151–165 geht davon aus, dass sich eine ganze Reihe sprachlicher Besonderheiten in den Paulusbriefen, vor allem syntaktischer Art, von der gesprochenen Sprache her erklären lassen: »Die ›ungefeilte Sprache‹ des Paulus hat nämlich etwas auf Papier gebracht, was vor ihm niemand je zu Papier bringen wollte: gesprochene Sprache; nicht unbeholfenes Schreiben in ungefügten Sätzen, wie es zahllose Papyri bieten, sondern *gesprochene Sprache* eines kompetenten Sprechers mit den typischen Erscheinungen der spontanen Rede« (157). Hier sind bestimmt noch weitere Untersuchungen hilfreich. Ob man aber mit Reiser davon ausgehen sollte, »daß Paulus den Brief im Ganzen oder in größeren Abschnitten einem Schreiber vortrug und dieser das Gehörte anschließend aus dem Gedächtnis niederschrieb« (164), scheint doch eher fraglich.

533 LIETZMANN, H., *Paulus*, 1964, 390; vgl. auch BISER, E., *Paulus*, 1992, 280.

gängiges Stilmittel zu sein<sup>534</sup> und bei Paulus lassen sich auch, wie noch zu sehen sein wird, attizistische Tendenzen erkennen, dennoch lässt sich diese sprachliche Knappheit auch aus der konkreten Schreibsituation heraus erklären.

Abschließend ist aber noch auf einen weiteren, zentralen Aspekt hinzuweisen, den es bei der Erforschung der paulinischen Sprache im Blick zu behalten gilt: auf die wechselseitige Beziehung zwischen der sprachlichen Gestalt und ihrem Inhalt. Die Briefe des Paulus gehören zu den ältesten Texten des frühen Christentums. Sie gewähren also nicht nur einen Einblick in die Situation der frühen Kirche und die theologischen Fragestellungen jener Zeit, sie sind auch historische Zeugnisse dafür, wie das Neue des christlichen Glaubens zur Sprache gebracht wird. Und in dieser frühen Phase kann man, wie bereits die grundsätzlichen Überlegungen zum sprachlichen Wandel gezeigt haben dürften, noch nicht von ausdifferenzierten theologischen Begrifflichkeiten und spezifischen christlichen Termini *technici* ausgehen. Denn »[d]ie große Bereicherung des griechischen Lexikons durch das Christentum«, so betont Adolf Deißmann, »vollzog sich erst später [...]«<sup>535</sup>. Die paulinischen Texte stehen also noch am Anfang dieses sprachlichen Prozesses, selbst wenn sich zum Teil auch schon die Entwicklung einzelner christlicher Spezialbegriffe abzuzeichnen beginnt. Mit einer neuen ›christlichen Sprache‹, wie sie etwa Schleiermacher angenommen hat, dürfte bei Paulus aber noch nicht zu rechnen sein, denn »[i]n der religiös schöpferischen Urzeit ist die *wortbildende* Kraft des Christentums bei weitem nicht so groß, als seine *begriffsumbildende* Wirkung«<sup>536</sup>. Es ist daher eher anzunehmen, dass spezifisch christliche Inhalte auch mit den zur Verfügung stehenden sprachlichen Möglichkeiten jener Zeit ausgedrückt wurden. Erst die Verwendung in solch neuen Kontexten schafft die Voraussetzungen für semantische Verschiebungen oder Begriffsumbildungen. Dies gilt für Themen des geistlichen Lebens und des religiösen Vollzuges ebenso wie für theologische Argumentationen und Reflexionen. Gerade die zahlreichen Versuche des Paulus, das Handeln Gottes in Christus im Lichte seines jüdischen Glaubens zu deuten, lassen auch eine enge Verbindung von griechischer Sprache, jüdischem Denken und christlichem Glauben erwarten.

Dies wird auch bei der Betrachtung der ›christlichen Sprache‹ und bei der Untersuchung des Begriffes *πίστις* mit berücksichtigt werden müssen. Denn wenn man bedenkt, dass die uns bekannten Briefe nur einen Aspekt der paulinischen Missionstätigkeit beleuchten und in den Rahmen eines Kommunikationsgeschehens gehören, wird man in diesem Zusammenhang eine gewisse

534 Vgl. SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 1, 1887, 68 f; vgl. auch XV.193; Bd. 3, 1893, 285; Bd. 4, 1896, 106.459.

535 DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 61.

536 DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 61.

Breviloquenz ebenso wenig ausschließen können wie die Tatsache, dass bestimmte Formulierungen und Argumentationen den Adressaten bereits bekannt waren. Und selbst das städtische Milieu könnte in diesem Bereich seine Spuren hinterlassen haben, wie auch lokale Einflüsse nicht auszuschließen sind. Letztere dürften jedoch, wie bereits angedeutet, nur äußerst schwer zu bestimmen sein. Aber vielleicht ist es ja auch denkbar, dass die Häufung der πίστις-Belege im Galaterbrief sich durch die Kenntnisse der örtlichen Situation erklären lässt, denn schließlich ist Galatien seit Augustus römische Provinz und auf die Bedeutung der *fides* in der römischen Welt wurde bereits hingewiesen<sup>537</sup>.

### 3.3. Einzelbeobachtungen zur paulinischen Sprache

Anknüpfend an diese biographischen Zugänge zur paulinischen Sprache sollen im Folgenden nun einige der bisherigen Überlegungen an konkreten Beispielen überprüft und präzisiert werden. Dabei soll einerseits die paulinische Sprache genauer untersucht werden, um ihr Verhältnis zum klassischen Griechisch und ihre Stellung innerhalb der Koine expliziter zu fassen, andererseits aber auch, um den Stellenwert der semitischen Einflüsse näher zu bestimmen. Des Weiteren soll aber auch durch die Untersuchung der zahlreichen Sprachspiele in den paulinischen Briefen der Blick dafür geschärft werden, wie Paulus mit seiner Sprache umzugehen vermag. Zugleich sollen diese Einzelbeobachtungen die Frage nach der Verwendung von christlichen Begriffen wie βαπτίζω, ἐκκλησία und χάρισμα sowie vor allem die Untersuchung des Begriffes πίστις vorbereiten.

#### 3.3.1. Koine, klassisches Griechisch oder Attizismus?

##### Das Griechisch des Paulus

Bereits im Rahmen der forschungsgeschichtlichen Bemerkungen zur Erforschung der neutestamentlichen Sprache wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei der Koine nicht um eine homogene Größe handelt. Teilweise sind die sprachlichen und stilistischen Unterschiede zwischen einzelnen Texten erheblich, selbst wenn diese unter der Rubrik ›Koine‹ zusammengeschlossen werden. Dies liegt nicht nur an der großen Zeitspanne, die damit in den Blick genommen wird<sup>538</sup>, sondern vor allem auch an der Frage, wie das Verhältnis der jeweiligen

537 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 238–240; vgl. in diesem Zusammenhang auch 113 und 274–299 der vorliegenden Arbeit.

538 Die Anfänge der Koine liegen im 4./5. Jahrhundert v. Chr., ihr Ende im 6./7. Jahrhundert n. Chr. Meist richtet sich der Blick jedoch auf die Spracheigentümlichkeiten, die sich in

Autoren zur klassischen Sprache zu bestimmen ist, aber auch zu Strömungen innerhalb der Koine, die sich wieder stärker an dieser orientieren. Mit anderen Worten: Auch wenn in den Paulusbriefen zahlreiche Elemente der Koine zu finden sind, so ist damit noch nichts über das Verhältnis der paulinischen Sprache zum klassischen Griechisch und ebenfalls noch nichts über eventuell bestehende attizistische Einflüsse ausgesagt.

Bei den Untersuchungen zu den sprachlichen Besonderheiten der Koine richtet man den Blick gewöhnlich auf sprachliche Phänomene, die vor allem durch ihre Unterschiede zum klassischen Sprachgebrauch auffallen. Aus solchen Differenzen, also beispielsweise aus Verschiebungen in der Wortsemantik oder aufgrund von Wandlungsprozessen auf der grammatischen Ebene, lassen sich dann Rückschlüsse auf die Entwicklung der griechischen Sprache ziehen. Den charakteristischen Merkmalen der Koine, die aus solchen Verschiedenheiten abgeleitet werden können, darf jedoch nicht die alleinige Aufmerksamkeit gelten, sondern man wird immer auch die fortbestehenden *Gemeinsamkeiten* von Koine und klassischer Sprache beachten müssen. Schließlich gibt es auch immer sprachliche Erscheinungen, die kaum von Veränderungen betroffen sind, also jene sprachlichen Phänomene oder jene Teile des Wortschatzes, »die zu jeder Zeit der griechischen Sprachentwicklung vorhanden waren«<sup>539</sup> und somit auch für die Frage nach den spezifischen Elementen der Koine keine Ergebnisse liefern.

Doch auch wenn sich auf Grundlage der erwähnten Differenzen die Herausbildung der Koine ablesen lässt, so bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass mit solchen Weiterentwicklungen in der griechischen Sprache zugleich die vollständige Ablösung des bisherigen Sprachgebrauchs einhergehen muss. So wird im Einzelfall immer auch zu klären sein, ob beispielsweise bei Fortschritten in der Semantik die ursprüngliche Bedeutung verloren ging oder ob diese auch weiter in Verwendung geblieben ist – also ob es sich eher um eine semantische Erweiterung als um eine echte Verschiebung handelt. In diesem Zusammenhang müssen aber auch individuelle Unterschiede berücksichtigt werden, denn obwohl sich ab dem 4. vorchristlichen Jahrhundert die Entstehung der Koine abzeichnet, bleibt bei manchen Autoren die klassische Sprache der vorhellenistischen Zeit mehr in Gebrauch als bei anderen. Dazu trägt sicher auch die Bekanntheit der klassischen Texte bei, die auch in hellenistischer Zeit noch als sprachliche und stilistische Vorbilder galten und die ihren festen Platz im Unterricht nie verloren hatten. Eine isolierte Betrachtung der Koine, etwa in Abgrenzung zum klassischen Griechisch, ist daher kaum möglich, und man wird

---

hellenistischer Zeit ausmachen lassen. Zur zeitlichen Einordnung vgl. BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162 f.; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 16 f.

539 NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 14.

daher im Einzelfall immer prüfen müssen, in welchem Maße sich der klassische Sprachgebrauch bei einem Autor – also in konkreten Fall des Paulus – nachweisen lässt.

Ganz ähnlich ist die Situation, wenn man nach dem Verhältnis von Koine und Attizismus fragt. Auch hier handelt es sich nicht um zwei völlig verschiedene Strömungen innerhalb der griechischen Sprache, die isoliert voneinander betrachtet werden müssen.

Der Attizismus zeichnet sich durch eine Rückbesinnung auf die Sprache der attischen Autoren des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts aus und deutet die Entwicklung der griechischen Sprache in hellenistischer Zeit als Verfall. »Die zunehmende Diskrepanz zwischen der gesprochenen Sprache und manchem Schrifttum der eigenen Zeit auf der einen Seite und der Sprache der literarischen Texte, auf denen Erziehung und Bildung beruhten, auf der anderen [...]«<sup>540</sup> wurde mehr und mehr als Problem empfunden und spielte bei der Entstehung des Attizismus eine wesentliche Rolle. Zwar galten die Autoren, an denen man sich nach attizistischer Auffassung orientieren sollte, immer schon als sprachliche Vorbilder und bereits in vorattizistischer Zeit wurden die Sprache und vor allem die Literatur an deren Stil gemessen. Jedoch galten sie im Attizismus nicht mehr nur als Vorbilder, »denen man mit mehr oder weniger Freiheiten nacheiferte«<sup>541</sup>, sondern nun sollte versucht werden, deren Sprache und Stil bis ins Detail nachzuahmen. Zugleich sollte der Sprachgebrauch der hellenistischen Zeit vermieden werden. »Dinge, für die bei den Klassikern kein Wort belegt war, durften nicht mit ihrem gängigen Koine-Wort bezeichnet werden, sondern mußten durch Umschreibungen ersetzt werden«<sup>542</sup>.

War der Attizismus im 1. Jahrhundert v. Chr. noch als Verstärkung einer klassizistischen Tendenz zu verstehen, steigerte er sich doch bald schon zu einem als »programmatisch« oder »normativ« zu bezeichnenden Attizismus, der im 2. Jahrhundert n. Chr. seinen Höhepunkt erreichte, sich mehr und mehr durchsetzte und schließlich »sowohl Bildung und Erziehung als auch den größten Teil der schöpferischen Literatur bis in die Spätantike«<sup>543</sup> hinein beherrschte. Dies führte zur Entstehung einer künstlichen Literatursprache, die sich immer weiter von der gesprochenen Sprache entfernte<sup>544</sup>. »Wahrscheinlich

540 BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162.

541 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 25.

542 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 25.

543 BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162.

544 Der Attizismus beschränkt sich nicht allein auf die Literatursprache, es ist jedoch schwer zu bestimmen, in welchem Maße er sich auch in der Umgangssprache niedergeschlagen hat. Hier wird man wohl mit lokalen und sozialen Unterschieden rechnen müssen. Gerade in einem städtischen Milieu und in bildungsnahen Kreisen wird man mit einem stärkeren Einfluss rechnen müssen.

erhielt und verbreitete sich der Attizismus auch deshalb, weil er für die städtischen Eliten zum Merkmal einer gemeinsamen Kultur wurde, die sie [...] auch von ihren weniger privilegierten Mitbürgern unterschied«<sup>545</sup>. Und wie bereits erwähnt, führte diese Entwicklung unter anderem zur Entstehung der ersten uns bekannten lexikalischen Werke, in denen die zu vermeidenden Koine-Wörter aufgezählt und die an deren Stelle zu bevorzugenden attizistischen Äquivalente genannt werden. So lassen etwa die Schriften des Phrynichus, Pollux oder Moiris den Eindruck entstehen, als handle es sich bei der Koine und dem Attizismus um zwei gänzlich verschiedene »Sprachen«<sup>546</sup>.

Doch trotz des großen Erfolges, der dieser »Lehre« beschieden war, orientierten sich nicht alle Autoren streng an den attizistischen Vorschriften, sondern es entstanden auch Mischformen, also Texte, in denen sich attizistische Tendenzen ebenso finden lassen wie typischer Koine-Sprachgebrauch. Einen solchen Mittelweg wählt beispielsweise Plutarch. Wie jedoch die Schriften Epiktets und Galens belegen, bleibt bei einigen Autoren auch eine rein literarische Koine in Verwendung<sup>547</sup>.

Auch innerhalb der neutestamentlichen Textüberlieferung finden sich solche Mischformen. Zwar steht außer Frage, dass das Griechisch des Neuen Testaments die Koine ist, dennoch lassen sich manche textkritischen Varianten am besten durch attizistische Einflüsse erklären<sup>548</sup>. Dies dürfte beispielsweise bei Mk 10,25 der Fall sein, wo die meisten Handschriften ῥαφίς anstelle von βελόνη lesen<sup>549</sup>. Es entspricht ganz der Empfehlung des attizistischen Grammatikers Phrynichus aus dem 2. Jahrhundert, anstatt βελόνη besser ῥαφίς zu verwenden. Ähnliches gilt für die Lesarten εἰδωλόθυτον anstelle von ἱερόθυτον in 1Kor 10,28 und νουμηνία statt νεομηνία in Kol 2,16, denn auch hier finden sich bei Phrynichus entsprechende Hinweise<sup>550</sup>. Gerade diese Mischformen machen deutlich, dass sich Koine und Attizismus kaum getrennt voneinander betrachten

545 BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162.

546 Reiser verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff »Diglossie«, das heißt, es scheint sich um zwei »scharf abgesetzte Varietäten derselben Sprache« zu handeln; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 26 Anm. 49.

547 Vgl. BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162.

548 Vgl. hierzu KILPATRICK, G. D., *Atticism and the Text of the Greek New Testament*, 1963, 125 – 137; ELLIOT, J. K., *Phrynichus' Influence on the Textual Tradition of the New Testament*, 1972, 133 – 138; TURNER, N., *The Literary Character of New Testament Greek*, 1974, 107 – 114.

549 Auch in Lk 18,25 finden sich ῥαφίς und βελόνη als mögliche Lesarten. Zwar haben die Herausgeber des Nestle-Aland-Textes (27. Aufl.) βελόνη den Vorzug gegeben, doch vielleicht müsste man auch hier die Variante ῥαφίς bevorzugen. Vgl. hierzu ELLIOT, J. K., *Phrynichus' Influence on the Textual Tradition of the New Testament*, 1972, 133.

550 Vgl. hierzu v. a. ELLIOT, J. K., *Phrynichus' Influence on the Textual Tradition of the New Testament*, 1972, 134.

lassen. Und dies nicht allein wegen der bereits erwähnten sprachlichen Erscheinungen, »die zu jeder Zeit [...] vorhanden waren«<sup>551</sup>.

Angesichts der Beobachtung, dass sich attizistische Einflüsse bei Autoren finden, die nicht streng den Vorschriften der attizistischen Grammatiker folgen, und ebenso in solchen Texten vorkommen, die ganz typische Merkmale der Koine aufweisen, wird man wohl stärker zwischen ›strengen Attizisten‹ und solchen Autoren unterscheiden müssen, bei denen sich nur eine ›attizistische Prägung‹ nachweisen lässt. Beim Attizismus handelt es sich schließlich nicht um eine sprachliche Erscheinung, die nur in gebildeten Kreisen, bei Schriftstellern und Rhetoren, anzutreffen ist, sondern es scheint sich um eine sprachliche Mode gehandelt zu haben, der man sich nur schwer entziehen konnte.

Dies zeigt sich beispielsweise bei der Verwendung des Optativs. Aus den literarischen Quellen der hellenistischen Zeit ist dieser Modus zwar nie ganz verschwunden, doch seine Verwendung geht in dieser Epoche deutlich zurück. »Die Entwicklung verläuft aber nicht geradlinig, sondern in einer Kurve, die bis in die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts hinein stark abfällt, dann aber zum Teil sehr stark wieder ansteigt«<sup>552</sup>. Für diese Zunahme darf man zweifellos den Attizismus verantwortlich machen. Doch zeigt sich der Anstieg bei der Verwendung des Optativs nicht allein in literarischen Quellen, sondern findet sich ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. auch verstärkt in nicht-literarischen Dokumenten, wie etwa in Privatbriefen. Gerade wenn man bedenkt, dass der Optativ aus der gesprochenen Sprache fast völlig verschwunden war und nur in einigen Redewendungen erhalten blieb, wird man seine erneute Verwendung auch in den Quellen, die der Umgangssprache am nächsten stehen, auf attizistische Einflüsse zurückführen müssen. Jedenfalls – so betont Gerhard Anlauf – wird die »Volkssprache unmöglich der Mutterboden für die Erneuerung des Optativgebrauchs gewesen sein [...]«<sup>553</sup>.

Ein ähnliches Phänomen zeigt sich auch beim Wortschatz, denn ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. tauchen vermehrt solche Wörter auf, die in hellenistischer Zeit bislang nur selten oder überhaupt nicht anzutreffen waren – und zwar nicht nur in den Schriften strenger Attizisten<sup>554</sup>. So gibt es zum Beispiel zahlreiche Begriffe der klassischen poetischen Sprache, »vielfach eingeführt durch

551 NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 14.

552 ANLAUF, G., *Standard Late Greek oder Attizismus?*, 1960, 122.

553 ANLAUF, G., *Standard Late Greek oder Attizismus?*, 1960, 122.

554 Hier kann – trotz der Verwendung des klassischen Wortschatzes – vereinzelt aber auch eine von den Klassikern abweichende Semantik zu finden sein. Beispielsweise ist in den neutestamentlichen Schriften und in der Septuaginta bei *πάροικος* eine Bedeutungsnuance im Blick, die von der Verwendung dieses Wortes in attischer Zeit abweicht. Vgl. SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 214.

Homer«<sup>555</sup>, die »bei den Atticisten besonders reichlich vertreten«<sup>556</sup> sind, die sich aber auch in der gehobenen Koine finden<sup>557</sup>. Angesichts dieser Beobachtungen wird man bei der Erforschung der Koine kaum die Frage nach Attizismen ausblenden dürfen.

Generell hängt die Verhältnisbestimmung von Koine und Attizismus aber auch damit zusammen, ob man die Koine als sprachgeschichtliche Epoche versteht oder ob damit ein sprachliches Niveau benannt wird. Zunächst wurde mit diesem Begriff ein minderwertiges Griechisch bezeichnet, also die Sprache der einfachen Leute. Doch mittlerweile hat man erkannt, »daß die Koine, was das literarische Niveau betrifft, eine große Variationsbreite aufweist. Sprachwissenschaftlich gesehen ist es darum notwendig, innerhalb der Koine *die gesprochene oder Umgangssprache* von der *Literatursprache* zu unterscheiden und nach Möglichkeit jeweils zu differenzieren zwischen einer *niederen* und einer *gehobenen Varietät* dieser Stilebenen«<sup>558</sup>. Dies führte unter anderem dazu, dass der Begriff inzwischen eher zur Bezeichnung einer Epoche in der Geschichte der griechischen Sprache verwendet wird, was sich auch in der Synonymität von »Koine« und »hellenistischem Griechisch«, die sich mittlerweile etabliert hat, widerspiegelt. Ein solches Verständnis der Koine umfasst also sämtliche Erscheinungen der griechischen Sprache vom späten 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. – unabhängig von deren sprachlichem Niveau<sup>559</sup>.

So lässt sich angesichts literarisch hochstehender Koinetexte der Attizismus kaum noch als Gegenbewegung zur Koine verstehen. Viel eher muss er als eine Strömung *innerhalb* der Koine betrachtet werden, als eine Strömung, die sich gegen solche Entwicklungen der griechischen Sprache richtet, die aus attizistischer Sicht als Verfallserscheinungen zu werten sind. Dies macht auch Horsley in seinem Artikel »*Koine*« or *Atticism* – a *Misleading Dichotomy*«<sup>560</sup> deutlich: »For Atticism is a linguistic reaction within the period of the *koine*, reflecting merely one part of the spectrum of Greek usage. To say that literary authors of this period are not writers of *koine* is to ignore the question of linguistic register in the language«<sup>561</sup>.

555 SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 672.

556 SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 673.

557 Vgl. SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 672–679.

558 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 24.

559 Zur Frage der zeitlichen Abgrenzung vgl. BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*, 1997, 162 f.; REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 16 f.

560 Vgl. HORSLEY, G. H. L., »*Koine*« or *Atticism* – a *Misleading Dichotomy*, 1989, 41–48.

561 HORSLEY, G. H. L., »*Koine*« or *Atticism* – a *Misleading Dichotomy*, 1989, 41.

Wenn nun aber weiterhin von ganz ›typischen Elementen der Koine‹ die Rede ist, sind damit sprachliche Phänomene und Entwicklungen gemeint, die in der Geschichte der griechischen Sprache, spätestens seit Alexander dem Großen, mehr und mehr um sich greifen und immer häufiger anzutreffen sind. Es sind diejenigen Merkmale, die diese sprachgeschichtliche Epoche prägen und die selbst in der attizistisch geprägten Literatur immer wieder nachzuweisen sind. Denn kaum einem Attizisten, so betont Wilhelm Schmid, gelingt eine »durchgängig tadellos reine«<sup>562</sup> Sprache nach attischem Vorbild. Zwar kommen manche Autoren diesem Ideal recht nahe, doch gibt es »nur wenig Texte, in denen sich nicht irgendwo die gesprochene Sprache des Verfassers verrät«<sup>563</sup>. Eine differenzierte Betrachtung zum Verhältnis des Attizismus, der vielleicht treffender als ›attizistische Strömung‹ oder ›attizistische Koine‹ zu bezeichnen wäre, zur literarischen, aber nicht attizistischen Koine liegt bislang noch nicht vor. Das mit einer solchen Unterscheidung verbundene Problem bringt jedoch bereits Wilhelm Schmid in seiner grundlegenden Studie zum Attizismus zur Sprache: »Wollte man nun den Fortschritt des Atticismus über diese Litteratur-Koiné hinaus klar machen, so müssten alle diejenigen Atticismen verzeichnet werden, welche diese letztere noch nicht kennt und welche erst von den Atticisten wieder eingeführt worden sind, und ebenso alle diejenigen in der Litteratur-Koiné noch geläufigen Vulgarismen, welche der Atticismus völlig ausgemerzt hat«<sup>564</sup>.

Angesichts dieser Überlegungen wird man das Verhältnis von Koine und Attizismus kaum als Alternativen denken dürfen. Gerade die Mischformen, die eben auch in nichtliterarischen Texten anzutreffen sind, lassen vermuten, dass der klassische Sprachgebrauch des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts in der Zeit, in der der Attizismus mehr und mehr um sich greift, als bekannt vorausgesetzt werden kann. Und so darf man wohl auch bei Paulus davon ausgehen, dass ihm dieser Sprachgebrauch geläufig war.

Zwar ist Paulus nicht mit den strengen Attizisten vergleichbar, das steht außer Frage, doch ein entsprechender ›attizistischer Niederschlag‹ ist bei ihm keinesfalls unwahrscheinlich. Vor allem wenn man sich sein Bildungsniveau vor Augen hält und zudem bedenkt, dass er sich vorwiegend in einem städtischen Milieu aufhält, wird man kaum ausschließen dürfen, dass er von dieser Modeerscheinung unberührt geblieben ist. Wenn man also versuchen will, den paulinischen Sprachgebrauch näher zu bestimmen, sind einseitige Zuweisungen kaum möglich. Und dementsprechend wird man neben den spezifischen Kennzeichen der Koine auch den klassischen Sprachgebrauch im Blick behalten

562 SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 578.

563 DIHLE, A., Art. *Attizismus* (Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1), 1992, 1173.

564 SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 4, 1896, 578.

müssen – und zwar bis hin zu den Autoren der attischen Zeit, trotz deren zeitlichem Abstand zu Paulus.

Zunächst einmal lässt sich festhalten, dass bei Paulus zahlreiche Elemente zu finden sind, die als sehr typisch für das Koine-Griechisch gelten. Dies steht außer Frage und muss an dieser Stelle auch nicht weiter vertieft werden, dennoch sollen hier einige wenige Beispiele genannt werden. Dazu gehören unter anderem Komposita mit zwei oder gar drei Präpositionen<sup>565</sup>, die häufige Verwendung der aus dem ionischen abstammenden Endung -μα<sup>566</sup>, wie sie etwa auch bei χάρισμα belegt ist, und das Vordringen von εἰς, wie zum Beispiel bei εἰς τέλος (1 Thess 2,16).

Aber auch auf der Ebene des Wortschatzes finden sich ganz typische Koine-Begriffe. So verwendet Paulus beispielsweise das Verb λαλεῖν mit der Bedeutung ›reden, sprechen‹ anstelle von λέγειν, das man nach klassischem Sprachempfinden eher erwarten würde. Die Voraussetzung für diesen Sprachgebrauch ist eine entsprechende semantische Verschiebung von λαλεῖν, die aber erst in nachklassischer Zeit greifbar ist<sup>567</sup>. Gerade auch die Verwendung von Wörtern, die nach attizistischer Lehrmeinung besser zu vermeiden wären, belegt ganz offensichtlich, dass bei Paulus der typische Sprachgebrauch seiner Zeit greifbar ist. Neben den beiden bereits erwähnten Begriffen ἱερόθυτον und νεομηνία trifft dies – wie ebenfalls bei Phrynichus nachzulesen ist – beispielsweise auch für οἰκοδομή, εὐχαριστέω und φάγομαι zu<sup>568</sup>.

Damit ist zwar erwiesen, dass sich Paulus nicht an der strengen attizistischen Lehrmeinung orientiert, über sein sprachliches Niveau ist damit aber noch nichts ausgesagt. Er gehört zwar »nicht zu den Homer zitierenden Gebildeten der Oberschicht. Aber er verfügt über einen großen Wortschatz und beherrscht souverän die gehobene Umgangssprache der Koine mit all ihren Feinheiten«<sup>569</sup>. Gerade die Sprache verrät immer wieder seine Bildung, deren sprachlichen Niederschlag – wie bereits erwähnt – man auch an der Verwendung rhetorischer Termini technici sehen kann<sup>570</sup>. Und selbst wenn Paulus in Phil 3,8 ein Wort wie σκύβαλον verwendet, so ist dies, wie Marius Reiser bemerkt, »zwar ein drastisches Wort, aber kein ›Wort der Gasse‹ oder der ›Vulgärsprache‹«<sup>571</sup>. Diese Frage

565 Vgl. NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 27.

566 Vgl. SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. 1, <sup>5</sup>1977, 128.

567 Vgl. REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 19.

568 Anstelle von εὐχαριστέω sei besser χάριν εἰδέναι zu gebrauchen (2,1.1.10.1); anstatt φάγομαι solle man eher ἔδομαι (Phryn. 2,1,1,300,1; 3,1,1,300,1) und für οἰκοδομή eher οἰκοδομημα verwenden (Phryn. 2,1,1,395,1).

569 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 70.

570 Vgl. hierzu CLASSEN, C. J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*, 1994, 335 sowie 94 der vorliegenden Arbeit.

571 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 70.

hängt aber auch davon ab, ob man σκόβαλον in Phil 3,8 im Sinne von ›Kot‹ oder von ›Spreu‹ versteht<sup>572</sup>.

Dass Paulus von einem wirklich vulgären Griechisch, wie man es in manchen Papyri findet, weit entfernt ist, zeigt sich gerade auch an seiner sprachlichen Nähe zum klassischen Griechisch, was die folgenden Beobachtungen verdeutlichen. So kann man beispielsweise in der Koine einen merklichen Rückgang bei der Verwendung des absoluten Dativs verzeichnen, da dieser mehr und mehr vom Dativ mit Präposition verdrängt wird. Wie die grundlegende Untersuchung zum Dativ im paulinischen Sprachgebrauch von Norbert Baumert jedoch deutlich aufzeigt, verwendet Paulus auffallend häufig noch den reinen Dativ, auch wenn sich bereits das Vordringen des Dativs mit Präposition abzeichnet<sup>573</sup>. Aber auch beim Gebrauch von εἰς und ἐν lässt sich Ähnliches beobachten. Zwar geht in der Koine eine klare Differenzierung zwischen beiden Präpositionen immer mehr verloren, Paulus jedoch verwendet sie noch auffallend präzise. Diese Nähe zum klassischen Sprachgebrauch fällt nicht nur beim Dativgebrauch und bei den Präpositionen εἰς und ἐν – und vielleicht überhaupt bei der exakten Verwendung von Präpositionen – auf, sondern findet sich auch im Bereich der Wortsemantik.

Dies zeigt sich beispielsweise bei dem Verb θέλω / ἐθέλω. Wie die Untersuchung von Richard Rödiger, dem auch der entsprechende Artikel von Schrenk im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament folgt<sup>574</sup>, deutlich gemacht hat, bringt (ἐ)θέλω in klassischer Sprache kein »aktives Wollen« oder »Wünschen« und auch keinen »Entschluss« zum Ausdruck, dafür hätte man βούλομαι verwendet, sondern »ein bereit sein«<sup>575</sup>, ein »geneigt sein zu einem Tun«<sup>576</sup>. Θέλω ist ein »Wollen aus Neigung, aus Nachgiebigkeit gegen eine Lockung, aufgrund eines Wohlgefallens«<sup>577</sup> und bringt eine entgegenkommende Haltung<sup>578</sup>, ein Einverständnis zum Ausdruck. In der Koine verdrängt jedoch θέλω immer mehr das Verb βούλομαι und nimmt dessen Semantik in sich auf. Zwar bleibt die ursprüngliche Bedeutung von θέλω – bis hinein ins Neugriechische – erhalten, jedoch tritt das von βούλομαι übernommene »wollen, wünschen« stark in den Vordergrund. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn Marius Reiser in einer kurzen Zusammenstellung auffälliger Neuerungen in der Koine vermerkt, dass ›wünschen‹ nicht mehr mit βούλομαι, sondern mit θέλω ausgedrückt wird. Bei Paulus jedoch steht die ursprüngliche Bedeutung von θέλω, das »bereit sein, geneigt

572 Vgl. hierzu 449 der vorliegenden Arbeit.

573 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 493.

574 Vgl. SCHRENK, G., Art. *θέλω κτλ.* (ThWNT 3), 1938, 43 – 63.

575 RÖDIGER, R., *βούλομαι und ἐθέλω, eine semasiologische Untersuchung*, 1917, 23.

576 RÖDIGER, R., *βούλομαι und ἐθέλω, eine semasiologische Untersuchung*, 1917, 23.

577 RÖDIGER, R., *βούλομαι und ἐθέλω, eine semasiologische Untersuchung*, 1917, 23.

578 Vgl. SCHRENK, G., Art. *βούλομαι κτλ.* (ThWNT 1), 1933, 633.

sein«<sup>579</sup>, also die »Kategorie der entgegenkommenden Haltung«<sup>580</sup>, noch ganz deutlich im Vordergrund. Zwar verwendet er θέλω auch mit der Bedeutung ›wollen‹, doch die »Zahl von eindeutigen Belegen«<sup>581</sup> dafür ist auffallend gering.

Und auch bei καιρός, das sich in der Koine immer stärker zu einem Zeitbegriff entwickelt, wird von Paulus noch weitgehend die ursprüngliche Bedeutung beibehalten: »die (günstige) Gelegenheit, die rechte Situation«, während »die Sprache der klassischen Zeit von dem bloßen Zeitbegriff noch weit entfernt ist«<sup>582</sup>. Dieser tritt im Griechisch des 1. Jahrhunderts mehr und mehr in den Vordergrund, jedoch ohne seine ursprüngliche Bedeutung ganz einzubüßen, wie etwa auch τιμή εὐκαιρίας zur Bezeichnung eines Sonderangebotes (eigentlich wörtlich: ›Gelegenheitspreises‹) im Neugriechischen zeigt. In der paulinischen Sprache ist bei καιρός jedenfalls noch ganz deutlich die klassische Bedeutung greifbar, selbst wenn an einzelnen Stellen ein zeitliches Moment mitklingen mag<sup>583</sup>.

Ganz ähnlich – um ein letztes Beispiel zu nennen – ist die Situation bei βλέπω, das in der Koine »weitgehend das klassische ὁράω«<sup>584</sup> verdrängt hat, welches dann schließlich »im Neugriechischen ganz verschwunden ist«<sup>585</sup>. Zwar verwendet Paulus bereits das Verb βλέπω in diesem Sinn, doch auch ὁράω findet sich noch mehrfach bei ihm.

Diese Nähe der paulinischen Sprache zum klassischen Griechisch belegt auch die Untersuchung zu dem von Paulus verwendeten Wortschatz von Theodor Nägeli<sup>586</sup>. Wie die Besprechung dieser Arbeit durch Adolf Deißmann zeigt<sup>587</sup>, ist sie unter jene Studien einzureihen, die durch den Vergleich mit den damals neu entdeckten Inschriften und Papyri zeigen konnten, dass die neutestamentlichen Texte als Dokumente der hellenistischen Volkssprache zu verstehen sind<sup>588</sup>.

579 SCHRENK, G., Art. θέλω κτλ. (ThWNT 3), 1938, 44.

580 SCHRENK, G., Art. θέλω κτλ. (ThWNT 3), 1938, 44.

581 BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*, <sup>2</sup>1986, 394.

582 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Exkurse zu Euripides Medea*, 1880, 508.

583 Zur Semantik von καιρός vgl. die Untersuchung von BAUMERT, N., *Καιρός – ein Zeitbegriff?*, 1992, 357–446.

584 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 19.

585 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 19.

586 Vgl. NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905. Nägeli hatte eine kürzere Fassung dieser Studie zusammen mit dem ersten Teil eines Pauluslexikons, das die Buchstaben α bis ε umfasst, 1902 in Basel als Dissertation eingereicht. Diesem ersten Teil des Pauluslexikons entsprechend liegen der publizierten Fassung nur die genannten fünf Buchstaben zugrunde. Die tatsächliche Zahl der Belege dürfte also deutlich höher sein als die bei Nägeli angegebene.

587 Vgl. DEIßMANN, A., Rezension: Nägeli, Th., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1906, 228–231.

588 Vgl. hierzu die Arbeiten von DEIßMANN, A., *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923; THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901; MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 1–2*, 1906–1929.

Wenn daher Nägeli auch an vielen Stellen in den Paulusbriefen den typischen Sprachgebrauch der Koine nachweist, so zeigt seine Untersuchung zugleich, dass ein beträchtlicher Teil des paulinischen Wortschatzes der klassischen Literatursprache nahesteht<sup>589</sup>, ja sogar, dass es einzelne Begriffe und Formulierungen gibt, die nur in der attischen Literatur bei Platon und Isokrates belegt sind<sup>590</sup>, sowie einige »[a]lte und in der Kaiserzeit wieder auftretende Wörter, die zwischen 300 und Chr. Geb. in der Prosa nicht zu belegen sind [...]«<sup>591</sup> und auch solche, die ausdrücklich von den attizistischen Grammatikern als positive Beispiele angeführt werden<sup>592</sup>. Diese Teile des Wortschatzes dürfte Paulus »schwerlich anders als durch eigene Lektüre oder im Umgang mit Gebildeten und Belesenen«<sup>593</sup> kennengelernt haben.

Dies macht aus ihm, wie Nägeli zu Recht betont, zwar noch keinen Attizisten. Denn wie bereits zu sehen war, spricht dagegen allein schon die Verwendung von Wörtern, die nach attizistischer Lehrmeinung besser zu vermeiden gewesen wären. Dennoch verdeutlicht der paulinische Wortschatz, dass der Attizismus als sprachliche Strömung, als Mode-Erscheinung dieser Zeit, auch bei Paulus seine Spuren hinterlassen hat<sup>594</sup>. Dagegen wird man auch kaum die Beobachtung anführen können, dass die von Paulus verwendeten Ausdrücke nicht nur bei strengen Attizisten, sondern »auch in der besseren Κοινή, bei Polybios, Diodor oder auf gut abgefassten Inschriften zu finden«<sup>595</sup> sind. Denn gerade wenn man

589 Inwieweit man jedoch auf eine wirklich literarische Bildung des Paulus schließen kann, ist auf der Grundlage des Wortschatzes schwer zu entscheiden. Nägeli weist darauf hin, dass diejenigen Ausdrücke, die eine Nähe zur Literatursprache aufweisen, zugleich in den Papyri fehlen, doch seine Deutung dieser Beobachtung will nicht recht überzeugen. Er geht nämlich davon aus, dass es sich bei den Papyri um eine Textgruppe handelt, die uns nur *den* Ausschnitt der Umgangssprache präsentiert, in der sich eine gehobene Sprache nicht niedergeschlagen hat. Doch die literarische Bandbreite der Papyri scheint zu groß zu sein, um diese Schlussfolgerung zuzulassen. Dies muss zwar nicht heißen, dass eine entsprechende Sprachkenntnis des Paulus sich nur aus der Lektüre der entsprechenden Texte herleiten ließe, jedoch weisen solche Begriffe auf eine Prägung und ein soziales Umfeld hin, in dem ein solcher Wortschatz in Verwendung ist.

590 Vgl. NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 14.

591 NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 16 f.

592 Vgl. NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 14–27. Vgl. in diesem Zusammenhang auch SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, Bd. 1, 1887, 103.133.

593 NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 17.

594 Daraus kann man aber nicht schlussfolgern, dass Paulus sich an der attizistischen Theorie orientiert. Auch Nägeli sieht diese Nähe der paulinischen Sprache zum Attizismus, doch er versteht ihn als Gegenbewegung zur Koine und formuliert dementsprechend seine Einschätzung der Sprache des Paulus: »Es ist nicht zu leugnen, dass der paulinische Wortschatz eine Reihe von Ausdrücken enthält, die den Apostel an die oberste Grenze dessen zu führen scheinen, was wir einem ausserhalb der klassizistischen Schule stehenden Hellenisten zutrauen dürfen« (17).

595 NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905, 15.

Koine und Attizismus *nicht* als Alternativen denkt, verdeutlichen diese Texte nur ein weiteres Mal die Breitenwirkung der attizistischen Bewegung.

Man kann also festhalten, dass die paulinische Sprache die spezifischen Kennzeichen des hellenistischen Griechisch aufweist. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine einfache oder gar vulgäre Sprache, sondern bereits der Wortschatz weist sie als gehobene Koine aus. Zugleich lässt sich bei Paulus noch eine große Nähe zum klassischen Sprachgebrauch feststellen und manche sprachlichen Entwicklungen und semantischen Verschiebungen innerhalb der Koine scheinen in der Sprache des Paulus noch keinen Niederschlag gefunden zu haben. Und unter Umständen spielt dabei auch die Rückbesinnung auf die Sprache der vorhellenistischen Zeit, die keinesfalls nur auf elitäre Kreise zu beschränken ist, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Angesichts dieser Beobachtungen wird man natürlich auch bei der Untersuchung der christlichen Sprache den klassischen Sprachgebrauch – bis hinein in vorhellenistische Zeit – im Blick behalten müssen. Dies gilt sicherlich besonders für solche Begriffe wie πίστις und ἐκκλησία, da diese in der klassischen Literatur sehr häufig anzutreffen sind.

### 3.3.2. Semitismus oder Gräzismus?

#### Eine problematische Alternative

Das äußerst schwer zu bestimmende Verhältnis zwischen Semitismus und Gräzismus, auf das bereits im Rahmen dieser Arbeit hingewiesen wurde<sup>596</sup>, gilt es im Folgenden noch genauer zu bestimmen. In diesem Zusammenhang sei hier nochmals an den methodischen Ansatz erinnert, nach dem eine sprachliche Erscheinung erst dann auf Fremdeinflüsse zurückgeführt werden soll, wenn sie vom Griechischen her nicht erklärbar ist<sup>597</sup>. Dementsprechend wird auch die Frage, ob es sich bei einem Wort oder einem Syntagma um einen Semitismus handelt, nur von dieser Grundregel her zu beantworten sein. Auf das Problem, dass viel zu häufig von einem ›Semitismus‹ gesprochen wird und dass selbst sprachliche Erscheinungen damit bezeichnet werden, »die auch im klassischen Griechisch ganz geläufig sind«<sup>598</sup>, wurde bereits verwiesen.

Aber selbst in den Fällen, in denen ein griechisches Wort durch semitische Einflüsse eine Erweiterung seiner Semantik erfahren hat, wenn also zweifelsfrei ein Semitismus vorliegt, muss immer noch der jeweilige Kontext, in dem der fragliche Begriff verwendet wird, entscheiden, ob diese Bedeutungsnuance an

596 Vgl. 105 f der vorliegenden Arbeit.

597 Vgl. REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984, 13.

598 REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1984, 34.

der konkreten Textstelle überhaupt im Blick ist. Denn in der Regel werden die ursprünglichen Bedeutungen eines griechischen Wortes von semitischen Bedeutungselementen nicht vollständig abgelöst, sondern bleiben auch weiterhin in Verwendung. Man hat es also meist mit einer *Erweiterung* der Semantik und nicht mit einer wirklichen semantischen *Verschiebung* zu tun. Die Tatsache allein, dass ein griechisches Wort – etwa durch die Übersetzung des hebräischen Bibeltextes ins Griechische – eine entsprechende Bedeutungserweiterung erfahren hat, sagt nichts darüber aus, welche Bedeutung tatsächlich in einem Text Verwendung findet.

Diese Problematik ist vor allem darauf zurückzuführen, dass man gewohnt ist, die neutestamentlichen Texte im Lichte der alttestamentlich-jüdischen Tradition lesen. Dies ist sicher ein ganz entscheidender Zugang zu diesen Texten, doch er darf nicht der einzige bleiben, da sonst andere Möglichkeiten, die die griechische Sprache ebenfalls zur Verfügung stellt, zu wenig berücksichtigt werden<sup>599</sup>.

Als Beispiel kann hier der bereits erwähnte Vorschlag von Stefan Schreiber angeführt werden, ἱλαστήριον in Röm 3,25 nicht als Übersetzung des hebräischen כַּפָּרֵת zu verstehen. Viel eher ist, wie Schreiber überzeugend ausführt, in diesem Zusammenhang die profangriechische Bedeutung von ἱλαστήριον zu bevorzugen<sup>600</sup>. Wenn an dieser Stelle auch nicht auf die Argumentation im Einzelnen eingegangen werden soll<sup>601</sup>, so veranschaulicht dieser Vorschlag doch sehr eindrücklich, dass zum Verständnis dieser Textstelle *sämtliche* Möglichkeiten der griechischen Sprache zu berücksichtigen sind – unabhängig davon, ob es sich um Semitismen oder Gräzismen handelt. Dieses Beispiel macht aber auch deutlich, dass die Semantik eines Wortes sich nicht dadurch bestimmen lässt, ob sich in seiner unmittelbaren Umgebung Semitismen finden lassen oder nicht. Denn wenn im Umfeld von ἱλαστήριον auch Wörter mit eindeutig semitischer Prägung verwendet werden, es finden sich beispielsweise αἷμα, δικαιοσύνη (θεοῦ) und νόμος, so bedeutet das nicht zwangsläufig, dass auch ἱλαστήριον mit einer semitischen Akzentsetzung gebraucht wird.

Grundsätzlich wird man festhalten können, dass sich semitische und profangriechische Bedeutungsaspekte eines Wortes nicht gegenseitig ausschließen. Hier sind einseitige Zuweisungen ebenso zu vermeiden wie bei der Frage, wel-

599 Vgl. hierzu auch die Überlegungen zu ἐὰν μή, 375–377 der vorliegenden Arbeit.

600 Vgl. SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 88–110; vgl. in diesem Zusammenhang auch LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 1996, s.v. Ob daraus aber zu folgern ist, dass in Röm 3,25, wie Schreiber vorschlägt, ἱλαστήριον im Sinne von ›Weihegeschenk‹ zu verstehen ist, wird im Zusammenhang von Röm 3,21–26 noch zu diskutieren sein.

601 Vgl. hierzu 334–342 der vorliegenden Arbeit.

ches das »entscheidende Bildungsmilieu«<sup>602</sup> für Paulus gewesen ist oder wie das Verhältnis der kulturellen Kontexte, in denen er sich bewegt, zu bestimmen ist. Auch wenn in neutestamentlichen Texten manche Wörter häufig mit einer aus dem Semitischen herrührenden Bedeutung verwendet werden, so lässt sich profangriechischer Gebrauch ebenfalls nachweisen. Ob ein Autor ein bestimmtes Wort allein mit der aus dem Semitischen abzuleitenden Bedeutung verwendet, muss jeweils im Einzelfall geklärt werden.

Auch bei Paulus, der Griechisch nicht nur als Muttersprache spricht, sondern zudem, wie besonders der Blick auf die paulinischen Sprachspiele deutlich zeigen wird, ein Gespür für die Feinheiten dieser Sprache besitzt, wird man damit rechnen müssen, dass er die Möglichkeiten der griechischen Sprache auszunutzen vermag. Man wird zumindest nicht davon ausgehen können, dass er die profangriechische Bedeutung eines Wortes nie gebraucht, nur weil er es vielleicht mehrfach in semitisch-biblischem Sinn verwendet. Ja, es wäre sogar auffällig, wenn er gängige griechische Wörter<sup>603</sup>, die eine semantische Erweiterung durch semitische Einflüsse erfahren haben, nur noch in diesem Sinne verwenden würde.

Diese Überlegungen gilt es nun an einigen konkreten Textbeispielen zu überprüfen. In einem ersten Schritt soll dabei der Begriff νόμος – also eines der zentralen neutestamentlichen Wörter, das durch seine Verwendung in jüdischen Kontexten eine deutliche semantische Erweiterung erfahren hat – näher betrachtet werden.

Das Bedeutungsspektrum von νόμος geht etymologisch auf das Verb νέμω ›austeilen, zuteilen‹ zurück. Dementsprechend bezeichnet das Nomen etwas Zugeteiltes, etwas Verordnetes oder auch Festgesetztes, »jegliche Art von bestehender oder geltender Norm, Ordnung, Sitte, Brauch, Herkommen«<sup>604</sup>. Νόμος kann aber auch ›Meinung‹ bedeuten, also letztlich das, was man selbst einer Sache zuteilt. Es handelt sich um ein Grundwort der griechischen Sprache, und es weist daher ein entsprechend breites Bedeutungsspektrum auf. Der Begriff hat durch semitische Einflüsse noch eine zusätzliche Erweiterung erfahren, denn indem die Septuaginta תורה in den meisten Fällen mit νόμος übersetzt, ist ein großer Teil der Semantik des hebräischen Wortes auf das griechische übergegangen<sup>605</sup>. Diese semantische Erweiterung ermöglicht es, dass mit νόμος

602 HAACKER, K., *Paulus*, 50.

603 Wörter, die nur einmal oder nur sehr selten im Corpus Paulinum verwendet werden, sind dafür ebenso wenig repräsentativ wie typisch jüdische Termini technici.

604 KLEINKNECHT, H. – GUTBROD, K., Art. νόμος κτλ. (ThWNT 4), 1942, 1016 f; vgl. auch HÜBNER, H., Art. νόμος (EWNT 2), 1992, 1161.

605 Die beiden Begriffe sind jedoch nicht völlig deckungsgleich, so dass der Bereich außerhalb der gemeinsamen semantischen ›Schnittmenge‹ durch andere Wörter übersetzt wurde; diese Bedeutungen sind natürlich nicht auf νόμος übergegangen.

unterschiedliche Aspekte des jüdischen Gesetzes zur Sprache gebracht werden können.

Und genau in diesem Sinne findet sich νόμος sehr häufig in den Paulusbriefen. Grundsätzlich wird man bei der Bewertung der semitischen Bedeutungselemente von νόμος aber auch beachten müssen, dass das hebräische Wort תורה ebenfalls eine großes semantisches Spektrum aufweist, dass also ganz unterschiedliche Nuancen von תורה mit νόμος ausgedrückt werden können<sup>606</sup>. So ist in Röm 2,12b; 3,19; 7,7.22; Gal 3,17 f; 1Kor 14,21.34; 1Kor 15,56 – um nur einige Beispiele zu nennen – ganz allgemein vom jüdischen Gesetz die Rede. Daneben verwendet Paulus νόμος aber auch spezifisch im Sinne des mosaischen Gesetzes, des Pentateuchs. Dies ist sicher in Röm 3,21 der Fall, wenn Paulus ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, also ›das Gesetz und die Propheten‹, als Schriftzeugen anführt. Zugleich kann Paulus aber auch die ganze Schrift, ohne diese Differenzierung, als νόμος bezeichnen. Dies ist etwa in 1Kor 15,21 der Fall, wo Paulus ein Jesaja-Zitat mit der Wendung ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται einführt. Dadurch wird deutlich, dass selbst innerhalb der semitisch beeinflussten Semantik keine einheitliche Bedeutung vorliegt. In diesem Zusammenhang könnte man auch die Frage stellen, ob νόμος immer ein *geschriebenes* Gesetz bezeichnen muss oder ob es nicht auch, ähnlich wie תורה, ganz allgemein im Sinne einer ›Weisung‹ oder ›Belehrung‹ verstanden werden kann<sup>607</sup>.

Angesichts dieser unterschiedlichen Verwendungsweisen von νόμος im paulinischen Sprachgebrauch stellt sich nun die Frage, ob Paulus diesen Begriff allein in semitischem Sinn verwendet oder ob sich auch die profangriechische Bedeutung in seinen Schriften nachweisen lässt.

Mit besonderen Problemen ist die Frage nach dem Verständnis von νόμος in Röm 7 verbunden, das in diesem Kapitel allein 23 Mal begegnet. Denn hier häufen sich, wie Bläser betont, »die verschiedenartigsten Bedeutungen von Nomos auf engstem Raum«<sup>608</sup>. Zwar begegnet νόμος in Röm 7 mehrfach im Sinne des jüdischen Gesetzes<sup>609</sup>, dennoch ist dies keineswegs bei allen Belegen der Fall. Denn wenn Paulus in Röm 7,21 davon spricht, dass es im Menschen einen νόμος gibt, der einen – selbst wenn man das Gute zu tun liebt<sup>610</sup> – das Schlechte

606 Vgl. LIECKE, G. – PETERSEN, C., Art. תורה (THAT 2), <sup>6</sup>2004, 1032–1043; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, bes. 24.

607 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von νόμος in 1Kor 14,34; vgl. hierzu Baumert, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 264.421; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, 147.

608 BLÄSER, P., *Das Gesetz bei Paulus*, 1941, 25.

609 Dies gilt zumindest für Röm 7,7–9.12.14.22.23c.

610 Zu θέλω vgl. SCHRENK, G., Art. θέλω κτλ. (ThWNT 3), 1938, 43–63; BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*, <sup>2</sup>1986, 483.

vollbringen lässt, hat Paulus wohl kaum das mosaische Gesetz im Blick<sup>611</sup>. Er scheint an dieser Stelle eher auf eine Gesetzmäßigkeit, eine naturgemäße Ordnung, eine Regel anzuspielen. Doch dies ist eine Bedeutungsnuance, die der profangriechischen Semantik von νόμος entstammt. Eine ganz ähnliche Verwendung findet sich auch in Röm 7,23, wenn Paulus von einem ›anderen νόμος in meinen Gliedern‹ spricht. Hier ist νόμος wohl am treffendsten mit ›Tendenz‹ oder ›Wesensart‹ wiederzugeben, also ebenfalls in typisch griechischem Sinne.

Gerade wenn man sieht, dass Paulus in Röm 7 νόμος nicht nur im Sinne des jüdischen Gesetzes gebraucht, sondern die Möglichkeiten der griechischen Sprache – auch auf engstem Raum – ausnutzt, kann man die Frage stellen, ob dies in Röm 7,1 ebenso der Fall ist. Wenn Paulus in einer Art *captatio benevolentiae* betont, dass seine Adressaten ›Gesetz kennen‹, so muss damit nicht unbedingt das jüdische Gesetz gemeint sein, es könnte sich ebenso um eine Anspielung auf das römische Recht<sup>612</sup> bzw. auf ›Recht‹ überhaupt handeln<sup>613</sup>. Beachtet man nämlich, dass dieser Vers das nachfolgende Beispiel einleitet, das gerade keine spezifisch jüdischen Rechtskenntnisse voraussetzt, sondern einen in der Antike allgemein bekannten Grundsatz aus dem Eherecht thematisiert, dürfte dies sogar wahrscheinlicher sein<sup>614</sup>. Außerdem wäre es sehr auffällig, wenn Paulus die Tora-Kenntnisse der römischen Gemeinde hervorheben würde, obwohl er diese nicht persönlich kennt.

Aber auch in dem Abschnitt Röm 3,21 – 31, in dem νόμος ebenfalls mehrfach verwendet wird, scheint Paulus sich ein weiteres Mal einer profangriechischen Bedeutungsnuance von νόμος zu bedienen. Er entwickelt hier, ausgehend von νόμος als mosaischem Gesetz, einen Gedanken, der zu einer anderen Bedeutung von νόμος hinführen soll. Allein schon die in Röm 3,27 formulierte Frage – ›durch was für ein Gesetz?‹ – macht deutlich, dass die Argumentation auf einen vom mosaischen Gesetz zu unterscheidenden νόμος abzielt: nämlich auf den νόμος πίστεως. Dass an dieser Stelle eine andere Bedeutungsmöglichkeit im Blick sein muss, zeigt sich bereits daran, dass νόμος und πίστις nicht, wie sonst so oft bei Paulus, als Gegensätze verwendet werden. Deshalb wird νόμος an dieser

611 Vgl. WINGER, M., *By What Law?*, 1992, 184 – 189; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 460; HAACKER, K., *Paulus*, 1997, 147; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, 208 – 211.

612 Vgl. KÄSEMANN, E., *An die Römer*,<sup>3</sup> 1974, 179; SANDAY, W. – HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1980, 170 f.; LYALL, F., *Legal Metaphors in the Epistles*, 1981, 86; BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 170 Anm. 414; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, 195 f. Auch LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 206 verweist auf diese Möglichkeit.

613 Vgl. bes. TAUBES, J., *Die Politische Theologie des Paulus*,<sup>3</sup> 1993, 36 – 43.

614 Vgl. in diesem Zusammenhang bes. SANDAY, W. – HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1980, 170 f, die νόμος in Röm 7,1 mit »Law of Marriage« (170) übersetzen.

Stelle zu Recht immer wieder im Sinne von ›Ordnung‹, ›Norm‹ oder ›Art und Weise‹ verstanden. Paulus gebraucht νόμος hier also ein weiteres Mal auf engem Raum sowohl mit semitischer als auch mit profangriechischer Bedeutung. Wie nun dieser νόμος πίστεως, diese ›Ordnung der πίστις‹ genau zu verstehen ist, hängt unmittelbar mit der Frage zusammen, wie πίστις zu deuten ist, und soll deshalb erst im Rahmen der Überlegungen zur Bedeutung von πίστις diskutiert werden<sup>615</sup>. Jedenfalls – dies hat dieser Blick auf νόμος verdeutlicht – verwendet Paulus in seinen Texten profangriechische und semitische Bedeutungselemente ein und desselben Wortes – und dies sogar häufig nebeneinander.

Diese Beobachtung bestätigt sich ebenso bei δόξα. Im profangriechischen Sprachgebrauch wird δόξα einerseits im Sinne von ›Ansicht‹, von ›Meinung‹ und ›Vorstellung‹ verwendet, zur genaueren Bezeichnung einer Meinung über sich selbst oder über eine andere Person; andererseits hat es auch die Bedeutung ›Ansehen‹, ›Ruhm‹, ›Ehre‹ und kann in diesem Zusammenhang auch ›Einbildung‹ bedeuten. Durch die Übersetzung des hebräischen כבוד mit δόξα gehen die Bedeutungen des hebräischen Wortes auf das griechische über, und so umfasst δόξα auch die Bedeutungen ›Glanz‹, ›Ausstrahlung‹, ›Herrlichkeit‹ und ›Majestät‹. Diese aus dem Semitischen herzuleitenden Bedeutungen finden sich bei Paulus ausgesprochen häufig<sup>616</sup>, und er lässt den »Septuaginta-Hintergrund zudem in Zitaten hervortreten«<sup>617</sup>. Dennoch gebraucht er δόξα auch in profangriechischem Sinne. So wird es in 2Kor 8,19 mit der profanen Bedeutung ›Meinung‹, ›Plan‹, ›Ansehen‹ verwendet<sup>618</sup> und in 1Kor 11,15 sowie 2Kor 6,8 mit der ebenfalls profanen Bedeutung ›Ehre‹, ›Ruhm‹. Weiterhin schwingt in 1Kor 11,15 auch die Bedeutungsnuance ›Schmuck‹, ›Zierde‹ mit<sup>619</sup>. Ob der semitische Einfluss dafür verantwortlich zu machen ist, dass die Bedeutung »Meinung«, »Ansicht« im Neuen Testament und auch bei den Apostolischen Vätern nicht zu finden ist, oder ob sie – relativ unabhängig davon – durch Wörter wie γνώμη oder πρόθεσις verdrängt wurde, lässt sich nur schwer entscheiden. Jedenfalls zeigt sich, dass der Teil des profangriechischen Sprachgebrauchs, der ›überlebt‹ hat, auch von Paulus verwendet wird.

Und auch bei πρόσωπον lässt sich ein ähnlicher Befund ermitteln. Auf der einen Seite findet man bei Paulus den Sprachgebrauch der Septuaginta, die mit πρόσωπον das hebräische פנים wiedergibt<sup>620</sup>. Dies zeigt sich besonders deutlich bei der Wendung πρόσωπον πρὸς πρόσωπον in 1Kor 13,12, die als Wiedergabe

615 Vgl. hierzu 349–351 und 360–363 der vorliegenden Arbeit.

616 Vgl. etwa Röm 1,23; 3,23; 5,2; Phil 3,21.

617 HEGERMANN, H., Art. δόξα (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 838; vgl. Röm 1,23; 1Kor 11,7.

618 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Mit dem Rücken zur Wand*, 2008, 156–158.336.

619 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 76 f.

620 Vgl. LOHSE, E., Art. πρόσωπον κτλ. (ThWNT 6), 1959, 769–781.

von פנים אל פנים in der Septuaginta belegt ist<sup>621</sup>. – In der profanen griechischen Literatur jedenfalls ist diese Formulierung nicht nachweisbar. Auf der anderen Seite gebraucht Paulus beispielsweise in 2Kor 3,7; 3,13 und 11,20 dann aber ganz selbstverständlich die griechische Bedeutung von πρόσωπον: ›Gesicht‹, ›Antlitz‹<sup>622</sup>. Πρόσωπον, so bestätigt auch M. Margaretha Gruber in einem philologischen Exkurs – weist »im paulinischen Sprachgebrauch [...] eine große semantische Breite [auf], von der LXX abhängiger Sprachgebrauch und ›einfaches‹ Griechisch stehen nebeneinander«<sup>623</sup>.

Beachtenswert ist auch die Tatsache, dass Paulus nicht nur semitische und profangriechische Bedeutungselemente eines Wortes verwendet, sondern dass er auch ein und denselben Gedanken bzw. Sachverhalt mit semitischen und griechischen Begrifflichkeiten auszudrücken vermag, wie ein letztes Beispiel veranschaulichen soll. Im alttestamentlich-jüdischen Denken ist das Herz der Ort des Verstandes und des Denkens, und genau in diesem Sinne verwendet es Paulus, wenn er in Röm 1,21 von ἀσύνετος καρδιά, einem ›uneinsichtigen Herzen‹, spricht und dabei ganz offensichtlich den ›Verstand‹ im Blick hat. Im griechischen Denken hingegen ist das Herz vor allem der Ort »der starken Gefühle und der heftigen Emotionen wie Zorn, Angst, Wagemut oder Liebe«<sup>624</sup>. In Röm 1,21 hätte man nach griechischem Sprachgefühl statt καρδιά also eher den Begriff νοῦς erwarten dürfen. Doch auch diesen Sprachgebrauch kennt und verwendet Paulus. So findet sich in Röm 1,28, also nur wenige Verse weiter, die Wendung ἀδόκιμος νοῦς, die fast synonym zu ἀσύνετος καρδιά aus Röm 1,21 verwendet wird<sup>625</sup>. Dies verdeutlicht noch einmal die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus griechische und semitische Elemente der Sprache verwendet, ohne diese als Gegensätze zu empfinden. Er selbst wird im Einzelnen vielleicht »den Unterschied gar nicht bemerkt haben und wäre wohl überrascht gewesen, wenn man ihn darauf aufmerksam gemacht hätte«<sup>626</sup>.

Anhand dieser Beobachtungen zum Verhältnis von Semitismus und Gräzismus in der paulinischen Sprache dürfte deutlich geworden sein, dass trotz der

621 Vgl. Ri 6,22 und Gen 32,31.

622 Zwar kann auch das hebräische פנים ›Gesicht‹, ›Antlitz‹ bedeuten, von einem Semitismus sollte aber trotzdem nicht gesprochen werden. Denn es handelt sich hier genau um den Fall, dass die Semantik des griechischen Wortes und des hebräischen Äquivalentes sich treffen. Ein Grieche dieser Zeit jedenfalls würde πρόσωπον mit der Bedeutung ›Gesicht‹ keinesfalls als ungriechisch empfinden.

623 GRUBER, M. M., *Herrlichkeit in Schwachheit*, 1998, 301.

624 REISER, M., *Paulus als Stilist*, 2001, 155.

625 In Phil 4,7 ist die alttestamentlich-jüdische Auffassung von καρδιά eng mit νόημα verbunden. Es ist nicht davon auszugehen, dass καρδιά entsprechend dem griechischen Denken hier heftige Leidenschaften zur Sprache bringt, denn sonst wäre kaum das Verb φρουρέω passend, sondern man würde ῥύομαι ἀπό oder etwas Ähnliches erwarten. Somit stehen also καρδιά und νοῦς, das heißt semitische und griechische Bedeutung, synonym.

626 REISER, M., *Paulus als Stilist*, 2001, 155 f.

semitischen Einflüsse, die sich bei einzelnen Begriffen feststellen lassen, die Bedeutungsmöglichkeiten der griechischen Sprache weiterhin in Verwendung geblieben sind. Und selbst dann, wenn in der paulinischen Literatur ein Wort nur mit seiner semitischen Bedeutung belegt ist, wird man deshalb noch nicht schlussfolgern dürfen, dass Paulus die profangriechische Bedeutung nicht gekannt hat, denn schließlich lebt er ja in einem Umfeld, in dem diese in Verwendung ist. Im Bereich der Wortsemantik wird man jedenfalls kaum die griechischen und die semitischen Bedeutungsbereiche als sich einander ausschließende Alternativen betrachten dürfen, sondern wird *sämtliche* Möglichkeiten, die die griechische Sprache in dieser Zeit zur Verfügung stellt, im Blick behalten müssen. Nur vom jeweiligen Kontext her kann die Frage entschieden werden, ob ein Wort, das durch semitische Einflüsse eine Erweiterung seiner Semantik erfahren hat, auch in einem solchen Sinne verwendet wird. Und selbst dann, wenn das fragliche Wort in einem stark alttestamentlich-jüdisch geprägten Kontext verwendet wird, kann – wie etwa bei ἰλαστήριον zu sehen war – dennoch die griechische Wortbedeutung im Blick sein. Dass in diesem Zusammenhang grundsätzlich zwischen allgemein alttestamentlich-jüdischen Einflüssen und Semitismen im eigentlichen Sinne zu unterscheiden ist, wurde bereits erwähnt. Dass Paulus mit den semitischen und profangriechischen Bedeutungsnuancen eines Wortes – selbst auf engstem Raum – umzugehen vermag, ist besonders bei νόμος deutlich geworden.

Zugleich wird man diese grundsätzlichen Beobachtungen zum Verhältnis von Semitismus und Gräzismus in der paulinischen Sprache auch zur Bewertung des spezifisch christlichen Sprachgebrauchs heranziehen können. Denn die Verwendung von gängigen griechischen Wörtern in neuen christlichen Kontexten mag gewiss zur Entstehung eines spezifisch christlichen Sprachgebrauchs führen. Doch selbst wenn auf diese Weise Wörter wie ἐκκλησία oder βάπτισμα eine semantische Erweiterung und Spezifizierung erfahren, führt dies nicht zwangsläufig zur Ablösung, sondern zur Erweiterung des bisherigen Sprachgebrauchs. So wird man auch in christlichen Kontexten sämtliche Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes mit im Blick behalten müssen – unabhängig von der Frage, wie schnell sich eine solche christliche ›Spezialsprache‹ entwickelt hat<sup>627</sup>.

Was die Frage nach dem Verhältnis von Latinismus und Gräzismus betrifft, so wird man Ähnliches erwarten können wie im Falle der semitischen Einflüsse. Denn wie die semitischen Bedeutungselemente die griechische Wortbedeutung zunächst häufig nur erweitern und nicht ablösen, werden wohl auch lateinische

627 Vgl. hierzu 150 – 185 der vorliegenden Arbeit.

Bedeutungselemente zu einer Erweiterung der griechischen Wortsemantik beigetragen haben<sup>628</sup>.

Angesichts dieser Beobachtungen muss man auch bei der Untersuchung des christlichen Sprachgebrauchs fragen, ob und in welchem Maße sich Semitismen oder sonstige Fremdeinflüsse nachweisen lassen, die nicht vom Griechischen her erklärbar sind. Gerade bei der Frage nach semitischen Einflüssen ist aber auch zu klären, ob es sich um Einflüsse im Bereich der Sprache handelt (Semitismen im eigentlichen Sinne) oder ob es sich um Prägungen im Bereich der »Denk- und Anschauungsweisen«<sup>629</sup> handelt. Einseitige Zuweisungen sind zu vermeiden, denn profangriechische Bedeutung und semitische Wortprägung schließen sich ebenso wenig aus wie lateinische Einflüsse und spezifisch christlicher Sprachgebrauch. Das letzte Kriterium – so hat das Nebeneinander von griechischen und semitischen Elementen deutlich gemacht – kann immer nur der jeweilige Kontext sein.

### 3.3.3. Wörter und ihre Bedeutungen.

#### Das paulinische ›Spiel‹ mit der Sprache

Wie die vorangehenden Überlegungen deutlich gemacht haben, versteht es Paulus, mit den semantischen Möglichkeiten seiner Sprache umzugehen. Dies wurde besonders an dem selbstverständlichen Nebeneinander von semitischen und griechischen Bedeutungselementen deutlich. Vermutlich wäre es sogar fast ungewöhnlich, wenn ein Grundwort der griechischen Sprache wie *νόμος* nur noch in einem ganz spezifischen Wortsinn Verwendung gefunden hätte. Und so scheint es, dass Paulus die verschiedenen Möglichkeiten, die die griechische Sprache zur Verfügung stellt, ganz selbstverständlich nebeneinander verwendet. Und selbst bei dem semitisch geprägten Teil der Semantik lässt sich kein einheitlicher Sprachgebrauch feststellen. Gerade die Art und Weise, wie Paulus mit dem Wort *νόμος* in Röm 3 und Röm 7 umgeht, verdeutlicht, wie er ein und dasselbe Wort auf engstem Raum in unterschiedlichem Sinne gebrauchen kann. Eine solche mehrfache Verwendung eines Wortes mit unterschiedlichen Bedeutungsnuancen findet sich bei ihm ausgesprochen häufig, es scheint sich geradezu um eine für ihn typische Umgangsweise mit Sprache zu handeln, ja, man kann sagen, dass Paulus mit Sprache ›spielt‹<sup>630</sup>.

628 Durch die relativ große Zahl an Semitismen ist eine semantische Erweiterung durch die Verwendung von semitischen Bedeutungselementen gut nachzuweisen. Bei lateinischen Einflüssen lässt sich dies schon aufgrund der geringen Zahl deutlich schwerer bestimmen.

629 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 121; vgl. hierzu auch 232 – 274 (bes. 263 – 274) der vorliegenden Arbeit.

630 Auch innerhalb der Linguistik spricht man von einem ›Wortspiel‹, wenn sich die Semantik

Dieses ›Spiel‹ mit den verschiedenen semantischen Möglichkeiten eines Wortes ist ein bekanntes Stilmittel, das in der antiken Rhetorik als ›*traductio*‹ oder auch ἀντανάκλασις bezeichnet wird<sup>631</sup>. Innerhalb der exegetischen Forschung richtete sich in den letzten Jahren zwar das Augenmerk verstärkt auf die antike Rhetorik, die *traductio* im Besonderen blieb jedoch weitgehend unbeachtet. Sie wird beispielsweise in der neutestamentlichen Grammatik von Blass – Debrunner – Rehkopf erwähnt und bezeichnet dort die Wiederholung eines Wortes oder Begriffes, »ohne ihm [dabei] verschiedene Bedeutungen zu geben«<sup>632</sup>.

Diese Verwendung des Begriffes *traductio* greift jedoch zu kurz, wie die Handbücher zur antiken Rhetorik von Lausberg und Martin nahelegen<sup>633</sup>. Zwar verstehen diese unter einer *traductio* ebenfalls die Wiederholung eines Wortes, sie betonen jedoch, dass dabei verschiedene Bedeutungen Verwendung finden. Wenn also ein und dasselbe Wort zweimal nacheinander gebraucht wird, dann ist bei der zweiten Verwendung eine andere semantische Nuance im Blick als bei der ersten. Das heißt, im Vergleich zu der ersten Nennung des Wortes führt die zweite hinüber – eben eine ›*traductio*‹ – zu einer davon abweichenden Bedeutungsnuance. In diesem Sinne wird daher auch in der vorliegenden Arbeit nur dann von einer *traductio* gesprochen, wenn bei der Mehrfachnennung eines Wortes auch wirklich unterschiedliche Bedeutungen zum Zuge kommen. Außerdem sollte man den Begriff auch dann vermeiden, wenn es sich um ein Wortspiel mit zwei homophonen, homographen oder homonymen Wörtern handelt. Denn trotz morphologischer Ähnlichkeit oder Identität handelt es sich dann um verschiedene Wörter und nicht um zwei Bedeutungen ein und desselben Wortes. Aber genau in dem Spiel mit den semantischen Möglichkeiten eines Wortes liegt die Besonderheit einer *traductio*.

Wenn also Paulus, wie beispielsweise in Röm 7, unterschiedliche Bedeutungsnuancen von νόμος in unmittelbarer Nähe verwendet, hat man es mit diesem Stilmittel zu tun. Eine *traductio* läge aber nicht vor, wenn er – was durchaus denkbar wäre – mit den Wörtern νόμος (›Gesetz‹) und νομός (›Weide‹, ›Weideplatz‹, ›Gebiet‹) spielen würde. Ein solches Sprachspiel würde auf der

---

eines Wortes trotz »morphologischer Äquivalenz« verändert. Vgl. PLETT, H. F., *Textwissenschaft und Textanalyse*, <sup>2</sup>1979, 210.

631 Vgl. LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, <sup>2</sup>1973, § 658 f sowie Quint. inst. 9,3,68. Eine *traductio* findet sich jedoch nicht nur im Bereich der Wortbedeutung, sondern kann sich auch auf die syntaktische Funktion des Kasus beziehen; vgl. hierzu BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 166.329 f.426–430.478. Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung wird man sich jedoch auf die ›semantische *traductio*‹ beschränken können.

632 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 488.1.d.

633 Vgl. LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. 1, <sup>2</sup>1973, § 658 f; vgl. auch § 660–662 (*distinctio*) und § 663 f (*reflexio*); MARTIN, J., *Antike Rhetorik*, 1974, 304–307.

Homophonie von νόμος und νομός basieren und im Unterschied zur *traductio* läge gerade kein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten ein und desselben Wortes vor.

In den Handbüchern zur antiken Rhetorik finden sich darüber hinaus noch zwei Sonderformen der *traductio*: die *distinctio* und die *reflexio*<sup>634</sup>. Bei der *distinctio* oder, nach griechischer Terminologie, διαφορά handelt es sich um eine *traductio*, bei der ein Wort bei seiner Wiederholung in positivem oder negativem Sinne gesteigert wird<sup>635</sup>. Bei der *reflexio* oder ἀνάκλασις handelt es sich um eine *traductio* oder *distinctio* in Dialogform: das von einem ersten Sprecher eingeführte Wort wird von einem zweiten, unter Umständen auch fiktiven, Gesprächspartner in verändertem Sinne aufgenommen<sup>636</sup>. Diese Differenzierung zwischen einer *traductio* in einem ganz allgemeinen Sinne und den beiden genannten Sonderformen lässt sich hier jedoch vernachlässigen<sup>637</sup>. Denn auch unabhängig von der Frage, ob eine spezielle Art der *traductio* vorliegt, lässt sich grundsätzlich festhalten, dass Paulus diese Art des Spiels mit unterschiedlichen Bedeutungen eines Wortes beherrscht und, wie die nachfolgenden Beispiele belegen, ausgesprochen gerne verwendet.

In Röm 14,13 begegnet κρίνω zweimal, jedoch in jeweils unterschiedlichem Sinne<sup>638</sup>. Paulus spielt an dieser Stelle mit den Bedeutungsmöglichkeiten ›beurteilen‹, ›richten‹, ›aussondern‹ auf der einen Seite und ›wählen‹, ›auswählen‹, ›den Vorzug geben‹ auf der anderen Seite: »Wir wollen uns also nicht länger gegenseitig richten (κρίνωμεν); vielmehr, was das betrifft, bevorzugt eher (κρίνατε) das ›Keinen-Anstoß-Geben‹ dem Bruder und ›Kein-Ärgernis-(Geben)‹«<sup>639</sup>. Die Lutherübersetzung versucht, dieses Wortspiel im Deutschen mit ›richten‹ und ›den Sinn richten auf‹ nachzuahmen.

Auch in 1Kor 15,27 f bedient sich Paulus dieses Stilmittels, indem er das Verb ὑποτάσσω, das sich in diesen zwei Versen sechs Mal findet, mit teilweise verschiedenen Nuancen verwendet. Auf der einen Seite bezieht sich das Verb bei der Formulierung ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ in Vers 27a auf Gott als handelndes Subjekt und ist dementsprechend an dieser Stelle im Sinne eines aktiven ›Un-

634 Vgl. LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. 1, <sup>2</sup>1973, § 660–664.

635 Eine positive *distinctio* findet sich in 1Kor 12,4, eine negative in 2Kor 3,10. Zu 1Kor 12,4 vgl. auch BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 158 f.

636 Dieses Stilmittel dürfte bei Paulus gerade in solchen Passagen zu erwarten sein, wo er den Diatribenstil gebraucht.

637 Es lässt sich ohnehin nicht immer klar entscheiden, ob eine *traductio* als *distinctio* zu begreifen ist.

638 Vgl. etwa HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 276 f, der dieses Verb mit ›verurteilen‹ und ›richten auf‹ wiedergibt.

639 BAUMERT, N., *Das paulinische Wortspiel mit κρίνω*, 2002, 56; vgl. auch BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 374–380. Zu τοῦτο vgl. BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*, <sup>2</sup>1986, 528 f.

terwerfens« zu verstehen<sup>640</sup>. Auf der anderen Seite wird in Vers 28 Christus als Subjekt von ὑποταγήσεται genannt. Hier bringt ὑποτάσσω jedoch keine aktive oder gar gewaltsame Unterwerfung zum Ausdruck, sondern es geht an dieser Stelle eher um die ›Unterordnung‹ des Sohnes – und »[d]iese Unterordnung ist«, wie Wolfgang Schrage zu Recht hervorhebt, »eine freiwillige und entbehrt aller entwürdigenden, aber auch patriarchalisch-hierarchischen Töne«<sup>641</sup>. Aus diesem Grund wird man an dieser Stelle, wie Sebastian Schneider vorschlägt, auch die offenere Übersetzung von ὑποτάσσω mit ›unterordnen‹ bevorzugen dürfen, um diese *traductio* zum Ausdruck zu bringen<sup>642</sup>.

Vor allem aber auch im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Verhältnis von Semitismus und Gräzismus ist aufgefallen, dass Paulus sich beim Umgang mit νόμος gerne dieses rhetorischen Stilmittels bedient.

Dies zeigt sich beispielsweise bei dem zweimaligen Gebrauch von νόμος in Röm 3,27. Bei der ersten Verwendung formuliert Paulus im Stil der Diatribe die Frage: ›Durch was für einen νόμος? Er gebraucht das Wort also in einem sehr allgemeinen und undeterminierten Sinn: eben ›ein Gesetz‹. Bei der zweiten Anwendung, die sich bei dem Syntagma νόμος πίστεως findet, wird νόμος, wie bereits erwähnt, mit der profangriechischen Bedeutung ›Ordnung‹ oder ›Art und Weise‹ verwendet<sup>643</sup>. Mit der Formulierung διὰ νόμου πίστεως, also ›durch ein Gesetz, eine Ordnung der πίστις‹<sup>644</sup>, beantwortet Paulus die aufgeworfene Frage. Bei diesem Wortspiel mit zwei verschiedenen Bedeutungsnuancen von νόμος handelt es sich an dieser Stelle ganz offensichtlich um eine *traductio*.

Doch bereits in Röm 3,21 sind zwei verschiedene Bedeutungsnuancen von νόμος zur Verwendung gekommen. Wie bereits zu sehen war, dient νόμος innerhalb der Formulierung ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται zur Bezeichnung des Pentateuchs. Doch bei der ersten Nennung in Vers 21 war νόμος noch nicht in diesem spezifischen Sinne eingeführt worden, sondern Paulus formuliert den Gedanken, dass die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes χωρὶς νόμου, also

640 Diese Position findet sich zum Beispiel bei HEINRICI, G., *Kritisch Exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, <sup>2</sup>1888, 471; MEYER, H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, <sup>7</sup>1888, 438; LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968, 430 (mit Anm. 86); WEIß, J., *Der erste Korintherbrief*, 1977, 360; LINDEMANN, A., *Parusie Christi und Herrschaft Gottes*, 1987, 100; GIELEN, M., *Universale Totenaufweckung und universales Heil?*, 2003, 98 (mit Anm. 47).

641 SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 4, 2001, 184.

642 Vgl. SCHNEIDER, S., *Auferstehen*, 191–194.

643 Zu dieser semantischen Möglichkeit vgl. MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v. sowie HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 93. Vgl. hierzu auch 349–351 und 360–363 der vorliegenden Arbeit.

644 Πίστις bleibt hier zunächst noch unübersetzt; zur Semantik an dieser Textstelle vgl. 348–364 der vorliegenden Arbeit.

›ohne‹ oder ›abseits von Gesetz‹ geschieht. Doch dabei dürfte er mit νόμος sicher nicht allein nur die Texte des Pentateuchs im Blick haben.

Eine mehrfache und sehr komplexe *traductio* von νόμος findet sich in Röm 7, und auch hier wird man an die Beobachtungen zum Gebrauch von νόμος im vorherigen Abschnitt anknüpfen können. In den Versen 12, 14 und 16 wird νόμος ganz ohne Zweifel im Sinne des mosaischen Gesetzes verstanden. Doch in Vers 16 kommt eine neue Bedeutungsnuance ins Spiel, denn nun wird νόμος im Sinne von ›Gesetzmäßigkeit‹, von ›naturgemäßer Ordnung‹ oder ›Regel‹ verwendet. Wie jedoch die Formulierung νόμος τοῦ θεοῦ belegt, wird diese Bedeutungsnuance in Vers 22 schon wieder verlassen und es ist wieder das ›Gesetz Gottes‹ im Blick. Aber bereits bei der nächsten Verwendung in Vers 23 kommt wieder eine andere Wortbedeutung ins Spiel, denn nun wird νόμος mit der Bedeutung ›Tendenz‹ oder ›Wesensart‹ gebraucht. Dieser häufige Wechsel zwischen den verschiedenen semantischen Möglichkeiten zeigt nicht nur die hohe sprachliche Kompetenz des Paulus, sondern verdeutlicht auch seine Vorliebe für das ›Spiel mit der Sprache‹.

Diese Neigung bestätigt aber nicht nur die Wortfigur der *traductio*, sondern es lassen sich auch noch weitere Stilmittel nennen, die in diesem Zusammenhang ebenfalls von Interesse sind. So lassen sich Wortspiele auch durch die Verwendung von Präfixen oder Präpositionen, aber auch durch unterschiedliche Wortarten desselben Stammes oder ähnlich klingende Wörter erzeugen, wie die folgenden Beispiele belegen.

Durch die zweimalige Verwendung des Verbs φρονεῖν und der beiden Präfixbildungen ὑπερφρονεῖν und σωφρονεῖν entsteht in Röm 12,3 ein komplexes Wortspiel: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Eine sehr treffende Nachahmung dieses Verses mit den deutschen Wörtern ›sinnen‹ bzw. ›denken‹ schlägt Norbert Baumert vor: »von sich selbst nicht mehr sinnen als zu sinnen recht ist, sondern gesonnen sein in Richtung auf das Besonnensein« bzw. »nicht hinausdenken über das nötige Von-sich-Denken, sondern bedacht sein auf das Gesund-von-sich-Denken«<sup>645</sup>. Ähnliche, wenn auch deutlich einfachere Wortspiele, entstehen in Röm 13,1–5 durch die Verwendung des Verbs τάσσω und der Präfixbildungen ἀντιτάσσω und ὑποτάσσω; in 1Kor 7,31 durch χράομαι und καταχράομαι<sup>646</sup> und in 1Kor 7,21 f durch zweimalige Nennung von ἐλεύθερος und ἀπελεύθερος<sup>647</sup>.

Ein Wortspiel, das durch die Verwendung einer Präposition entsteht, liegt in 1Kor 15,54 f bei dem Nomen τὸ νῖκος und der Wendung εἰς νῖκος vor, wie

645 BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*, 1989, 186. Ein ganz ähnliches Wortspiel mit φρονεῖν findet sich auch in Phil 4,10; vgl. hierzu BAUMERT, N., *Studien zu den Paulusbriefen*, 2001, 109–116; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 335–337.457.

646 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*,<sup>2</sup>1986, 227 f.

647 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*,<sup>2</sup>1986, 146.

Sebastian Schneider überzeugend darlegt. Denn die für den präpositionalen Ausdruck εἰς νίκος gut bezeugte Bedeutung ›ganz‹, ›völlig‹, ›für immer‹ ist nicht nur sprachlich möglich, sondern auch von inhaltlicher Seite her sehr passend<sup>648</sup>. Schließlich wurde der Gedanke, dass Gott den Tod besiegt hat, bereits durch das Verb καταπίνω ausgedrückt: »Es wäre deshalb seltsam, wenn Paulus diesen [...] Gesichtspunkt durch das εἰς νίκος noch einmal eigens aussprechen wollte«<sup>649</sup>. Folglich kann die präpositionale Wendung εἰς νίκος in 1Kor 15,54 als Wortspiel mit τὸ νίκος im folgenden Vers verstanden werden, und dementsprechend ist κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος zu übersetzen mit: »der Tod wurde verschlungen (=vernichtet) völlig«<sup>650</sup>.

Paulus bildet aber auch Sprachspiele durch die Verwendung unterschiedlicher Wortarten desselben Stammes in unmittelbarer Nähe, wie beispielsweise die Formulierung ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν aus 2Kor 9,8 belegt<sup>651</sup>. Dieselbe Form findet sich aber auch bei der Verwendung des Adjektivs εὐσχημῶν zusammen mit dem Verb ἀσχημονέω in 1Kor 7,35 f<sup>652</sup> bzw. in Verbindung mit dem Adjektiv ἀσχήμων und dem Nomen εὐσχημοσύνη in 1Kor 12,23 f. Und in 1Kor 7,36 f spielt Paulus mit den Bedeutungen des Verbs θέλω und des Nomens θέλημα<sup>653</sup>. In diesem Zusammenhang ließen sich auch noch zahlreiche Wortspiele mit dem Stamm κριν- anführen, auf die Norbert Baumert hingewiesen hat<sup>654</sup>.

Daneben finden sich bei Paulus aber auch Wortspiele, die durch die Verwendung ähnlich klingender Wörter entstehen, wie zum Beispiel φθόνου und φόβου in Röm 1,29, ἀσυνέτους und ἄσυνθέτους in Röm 1,31, κτηνῶν und πτηνῶν in 1Kor 15,39 und auch die Verwendung von κλάδος und κλάω in Röm 11,17–19<sup>655</sup>.

Alle bislang angeführten Arten von Sprachspielen entstehen durch verschiedene Formen der Wiederholung. Dabei wird auf ein Wort, das im näheren Umfeld bereits genannt worden ist, Bezug genommen – etwa dadurch, dass man es in einem anderen Sinn wiederholt oder dass man eine andere Wortart desselben Stammes, ein Kompositum oder ein ähnlich klingendes Wort verwendet<sup>656</sup>. Von diesen Varianten sind weitere Arten des Wortspiels zu unterscheiden,

648 Vgl. SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens*, 2000, 64–66.

649 SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens*, 2000, 65.

650 SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens*, 2000, 66.

651 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 488.1.a mit Anm. 2.

652 Vgl. BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*, 21986, 289.

653 Vgl. BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn*, 21986, 408.

654 Vgl. BAUMERT, N., *Das paulinische Wortspiel mit κριν-*, 2002, 19–64.

655 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 488 Anm. 7.

656 Zu diesen Formen des Sprachspiels gehört auch das Zeugma, selbst wenn bei diesem

nämlich all jene Fälle, bei denen ein Wort nur *einmal* genannt wird, es sich aber dennoch um ein Wortspiel handelt. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn bei einmaliger Verwendung eines Wortes zwei – oder gar mehr – verschiedene Bedeutungsnuancen herauszuhören sind. Ein solcher Fall dürfte in Phlm 9 vorliegen, wo Paulus, wie bereits erwähnt, mit seinem Namen und dessen lateinischer Bedeutung spielt<sup>657</sup>. Folglich ist bei der Nennung des Namens ›Paulus‹ sowohl die Person selbst wie auch die Bedeutung des Namens, also ›klein‹, im Blick. Bei dieser Form des Sprachspiels wird also *bewusst* mit verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes gearbeitet. Die Nuancen, die dabei im Blick sind, können – und müssen – vom Kontext her erschlossen werden.

Man sollte deshalb in diesem speziellen Fall besser von einer ›Multivalenz‹ oder einem ›schillernden Wortgebrauch‹ sprechen und den in diesem Zusammenhang häufig verwendeten Begriff der ›Ambiguitas‹ vermeiden, denn dabei handelt es sich eigentlich um einen ›sprachlichen Fehler‹ und nicht um ein Stilmittel<sup>658</sup>. Dieser ›Fehler‹ besteht darin, dass sich die konkrete Bedeutung eines Wortes vom Kontext her nicht eindeutig bestimmen lässt, sondern dass zwei oder mehr Bedeutungsmöglichkeiten in Frage kommen. Eine Ambiguität liegt folglich nur dann vor, wenn vom Kontext her nicht entschieden werden *kann*, welche Bedeutung im Blick ist – aus welchen Gründen auch immer<sup>659</sup>.

Die vorangegangenen Beobachtungen haben deutlich gemacht, dass Paulus dazu neigt, mit Wörtern und Wortbedeutungen zu spielen. Diese Vorliebe gilt es auch bei der Untersuchung des Begriffes πίστις mit im Blick zu behalten, denn bereits die Tatsache, dass es sich bei πίστις – ähnlich wie bei νόμος – um ein griechisches Grundwort mit einem sehr breiten Bedeutungsspektrum handelt, legt den Verdacht nahe, dass Paulus diesen Begriff möglicherweise in ganz unterschiedlichem Sinn gebraucht. Ja, selbst dann, wenn πίστις an manchen Stellen zwei- oder mehrmals anzutreffen ist, darf man nicht vorschnell davon ausgehen, dass es auch in demselben Sinn verwendet wird. Dies gilt natürlich auch dann, wenn πίστις zusammen mit anderen Wortarten desselben Stammes – etwa πιστεύω oder πιστός – vorkommt. Dabei wird man unter anderem auch auf die

---

Stilmittel das fragliche Wort nur *einmal* genannt wird. Es handelt sich dabei eigentlich um eine Form der *tractio*, bei der die zweite Nennung des Wortes durch elliptische Verkürzung ausgefallen ist. Das heißt: die zweite Verwendung des betreffenden Wortes in einem anderen Sinn ist vom Kontext her zu ergänzen. Ein solcher Fall scheint beispielsweise in Gal 5,14 und in Phil 1,27 vorzuliegen. Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 392 f.456 f.

657 Vgl. hierzu 113–115 der vorliegenden Arbeit.

658 Vgl. LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, <sup>2</sup>1973, § 222 f.

659 Dies ist beispielsweise bei Fragmenten der Fall, bei denen ein entsprechender Kontext nicht erhalten ist, so dass eine eindeutige Bestimmung der konkreten Wortbedeutung nicht vorgenommen werden kann.

Verwendung von Präpositionen achten müssen. Und selbst die Möglichkeit einer bewussten Multivalenz ist grundsätzlich nicht auszuschließen.

### 3.4. ›Taufe‹, ›Charisma‹ und ›Kirche‹.

#### Die ›christliche‹ Sprache des Paulus

Anknüpfend an die bisherigen Überlegungen und Beobachtungen zur paulinischen Sprache soll nun in einem nächsten Schritt der Blick auf solche Begriffe gerichtet werden, die in der Regel als spezifisch ›christlich‹ gelten. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Frage, ob bei solchen Begriffen wie βάπτισμα bzw. βαπτίζω sowie bei ἐκκλησία und χάρισμα die profangriechische Bedeutung auch weiterhin in Verwendung ist oder ob sie zumindest noch im Hintergrund steht. Nur auf diese Weise lässt sich letztlich auch die Frage beantworten, wie stark sich bei Paulus bereits ein ›spezifisch christlicher‹ Sprachgebrauch herausgebildet hat. Gerade angesichts der Überlegungen zum historischen Bedeutungswandel wird man jedenfalls kaum davon ausgehen können, dass sich eine ›christliche Sondersprache‹ mit ihren ganz spezifischen Begriffen und Termini technici – wie eben ›Taufe‹, ›Kirche‹ und ›Charisma‹, die in unserem heutigen Sprachgebrauch ganz selbstverständlich verwendet werden – über Nacht gebildet hat, sondern es ist viel eher anzunehmen, dass sich solche Begriffe und Bedeutungsverschiebungen in einem längeren und kleinschrittigen Prozess herausgebildet und vollzogen haben. Wenn also die paulinischen Texte in die früheste Phase dieser Entwicklung gehören, wäre es sehr ungewöhnlich, wenn Paulus all jene Bedeutungselemente bereits im Blick hätte, die heute mit den entsprechenden christlichen Begriffen verknüpft sind – also wenn er beispielsweise mit dem Verb βαπτίζω oder dem Nomen βάπτισμα dieselben Konnotationen verbinden würde wie wir heute mit dem deutschen Wort ›Taufe‹. Wenn man also die Verwendung von solchen Begriffen im Sprachgebrauch des Paulus klären möchte, wird man nicht vorschnell unseren heutigen Gebrauch dieser – inzwischen spezifisch christlichen – Begriffe auf die paulinischen Texte übertragen dürfen. Zunächst muss deren zeitgenössische Verwendung genauer untersucht werden. Nur auf diese Weise lassen sich semantische Verschiebungen und Erweiterungen erfassen und näher bestimmen, und nur so lässt sich die Genese solcher Begriffe nachzeichnen. Selbst wenn sich im paulinischen Sprachgebrauch bei manchen Begriffen schon eine spezifisch christliche Semantik nachweisen lässt, so muss man immer auch die Möglichkeit einräumen, dass die profangriechischen Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes auch weiterhin Verwendung finden. Gerade wenn man bedenkt, wie Paulus mit seiner Sprache umzugehen versteht und ganz selbstverständlich die verschiedenen

Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes auszuschöpfen vermag, wird man auch bei Begriffen, die in religiösen Kontexten verwendet werden, keineswegs mit einem einheitlichen und bereits feststehenden christlichen Sprachgebrauch rechnen dürfen. Ja, nicht einmal der religiöse Gebrauch eines Begriffes, wie schon der Blick auf die verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten von νόμος verdeutlicht hat, muss einheitlich sein.

### 3.4.1. Βαπτίζω.

›Taufen‹ oder ›tauchen‹?

Im Folgenden soll zunächst ein Blick auf das Verb βαπτίζω und vor allem auf die Konstruktion βαπτίζειν εἰς gerichtet werden. Will man die Bedeutung und Verwendung von βαπτίζω im Sprachgebrauch des Paulus näher bestimmen, so müssen zunächst die Bedeutungsmöglichkeiten dieses Wortes in der griechischen Sprache jener Zeit geklärt werden, um im Lichte dieser sprachlichen Möglichkeiten die entsprechenden paulinischen Texte zu lesen.

Dabei wird man in einem ersten Schritt das Verhältnis von βαπτίζω zu dem älteren Grundwort βάπτω näher betrachten müssen. Denn bei der Frage nach der Semantik von βαπτίζω im paulinischen wie im gesamten neutestamentlichen Sprachgebrauch scheint unklar zu sein, wie das Verhältnis zu βάπτω zu bestimmen ist. Zwar handelt es sich bei βαπτίζω um das Intensivum von βάπτω, doch ist es fraglich, inwieweit sich diese etymologische Abhängigkeit auch in der Semantik niedergeschlagen hat. Zwar hat Albrecht Oepke in seinem Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament βάπτω und βαπτίζω zusammen behandelt und auf Ähnlichkeiten in der Semantik hingewiesen<sup>660</sup>. Auf der anderen Seite wird jedoch immer wieder betont, dass βαπτίζω sich in den neutestamentlichen Texten bereits zu einem Terminus technicus für die Taufspendung entwickelt habe, so dass βαπτίζω in einem ähnlichen Verhältnis zu βάπτω stehe, »wie unser ›taufen‹ zu seinem Wurzelwort ›tauchen‹«<sup>661</sup>. Dann aber würde die etymologische Abhängigkeit von βάπτω zur Klärung der Semantik von βαπτίζω nur wenig beitragen.

Im profangriechischen Sprachgebrauch bezeichnet βάπτω den Vorgang des Eintauchens. Dementsprechend hat das Verb die Bedeutungen ›tauchen‹, ›eintauchen‹ und ›untertauchen‹ – aber auch andere Bedeutungen von βάπτω leiten sich von diesem Vorgang her ab. So erklärt sich etwa die Bedeutung ›färben‹ durch das Eintauchen in Farbe, wenn es sich dabei um irdene Gefäße handelt, kann βάπτω auch ›glasieren‹ heißen. Durch das Eintauchen glühenden Eisens in

660 Vgl. OEPKE, A., Art. βάπτω κτλ. (ThWNT 1), 1933, 527–544.

661 STOMMEL, E., »Das Abbild seines Todes« (Röm. 6,5) und der Taufritus, 1955, 4.

Wasser leitet sich die Nuance ›stählen‹, »härten« ab, und wenn vom Eintauchen eines Schwertes in einen Leib die Rede ist, so meint βάπτω ›stoßen‹ oder ›stechen‹. Vom Vorgang des Eintauchens sind auch die Bedeutungen ›schöpfen‹, also: füllen durch Untertauchen, ›baden‹, ›waschen‹, das heißt: reinigen durch Tauchen in Wasser, ›vergiften‹: tauchen in Gift, und ›versinken‹, etwa eines Schiffes, zu verstehen<sup>662</sup>.

Doch auch das Intensivum βαπτίζω findet sich in der profangriechischen Literatur und ist bereits in klassischer Zeit belegt<sup>663</sup>. Wie das ältere Grundwort βάπτω wird auch das Intensivum βαπτίζω mit der Bedeutung ›eintauchen‹, ›untertauchen‹ verwendet. Und entsprechend ähneln sich die Anwendungsmöglichkeiten der beiden Wörter. So kann βαπτίζω ebenfalls das Untergehen oder Hineintauchen in Wasser zur Sprache bringen, und ähnlich wie bei βάπτω ist die Semantik nicht auf dieses Medium festgelegt<sup>664</sup>. So verwendet beispielsweise Aquila in seiner Übersetzung des Alten Testaments βαπτίζω für das hebräische טבַּל in Ijob 9,31 und für טבע in Ps 69,3 und in Jer 38,22 – also an solchen Stellen, wo vom ›Versinken‹ oder ›Untergehen‹ im Schlamm, im Sumpf oder in Jauche bzw. in einer Jauchegrube die Rede ist<sup>665</sup>. Doch auch wenn vom Untergehen eines Schiffes gesprochen wird oder wenn eine Klinge oder ein chirurgisches Werkzeug in einen Leib ›getaucht‹ wird, kann βαπτίζω ganz im Sinne von βάπτω verwendet werden<sup>666</sup>. Und es kann sogar an die Stelle des Grundwortes treten, weil βάπτω – wie beispielsweise auch in Apk 19,13 – immer häufiger mit der Bedeutung ›färben‹ verwendet worden ist.

Doch im Gegensatz zu βάπτω, das »immer bei der lokalen Bedeutung stehen [bleibt]«<sup>667</sup>, kann βαπτίζω auch in übertragenem Sinne gebraucht werden, selbst wenn es sich dabei um etwas Ungegenständliches und Nichtmaterielles handelt. So kann es beispielsweise verwendet werden, um ein ›Hineintauchen‹ in Ohnmacht, in Schlaf, in Rausch oder Trunkenheit zur Sprache zu bringen. Und aus der Vorstellung des Untertauchens und den Bedeutungen ›versinken‹, ›ertrin-

662 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

663 Das Intensivum βαπτίζω ist bereits bei Platon und Hippokrates belegt; vgl. OEPKE, A., Art. βάπτω κτλ. (ThWNT 1), 1933, 527.

664 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

665 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 45. Die Septuaginta gibt טבַּל in Ijob 9,31 mit βάπτω wieder; טבע übersetzt sie in Ps 69(68<sup>LXX</sup>),3 mit ἐμπύγνυμι und in Jer 38(45<sup>LXX</sup>),22 mit ὀλίσημα.

666 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

667 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 45.

ken‹ entwickeln sich die Bedeutungen ›zugrundegehen‹, ›umkommen‹ und ›sterben‹<sup>668</sup>.

Bei all diesen Anwendungsmöglichkeiten – unabhängig davon, ob sie nun konkret oder in übertragenem Sinne zu verstehen sind – geht es um eine Bewegung in etwas hinein. Die Nähe dieser Anwendungsmöglichkeiten zum Grundwort βάπτω ist also offensichtlich.

Doch im Unterschied zu βάπτω, bei dem sich sämtliche Bedeutungen vom Vorgang des Eintauchens oder Untertauchens ableiten lassen, kann bei βαπτίζω dieser Aspekt auch in den Hintergrund treten. Auf diese Weise haben sich einzelne semantische Nuancen mehr und mehr verselbständigt und sich von dieser Grundbedeutung abgelöst. Denn während sich bei βάπτω die Bedeutungen ›waschen‹ und ›baden‹ von der Vorstellung des Eintauchens in Wasser herleiten, ist βαπτίζω – wenn es in diesem Sinne verwendet wird – nicht mehr nur auf diesen Vorgang festgelegt, sondern das Waschen oder Baden kann auch auf andere Weise geschehen – beispielsweise durch übergießen<sup>669</sup>. So lassen sich die Bedeutungen ›gießen‹, ›begießen‹, ›übergießen‹, aber auch ›benetzen‹ und ›anfeuchten‹ erklären. Grundsätzlich kann durch βαπτίζω der Vorgang des Eintauchens beschrieben werden, zugleich kann damit aber auch – im Unterschied zu βάπτω – ein Übergossen werden, Umschlossen werden und Überschüttet werden zum Ausdruck kommen, gewissermaßen als das Resultat des Eintauchtseins oder -werdens. Auf diese Weise sind die Bedeutungen ›überfluten‹, ›überschütten‹ sowie ›überhäufen‹, ›zudecken‹ und ›begraben‹ zu erklären. Und auch diese Bedeutungsmöglichkeiten werden nicht nur in lokalem, sondern auch in übertragenem Sinne gebraucht, etwa wenn man mit Fragen überschüttet, mit Schulden überladen oder von Leidenschaften, Gefühlen und Krankheit überwältigt wird<sup>670</sup>.

Doch welche dieser semantischen Möglichkeiten und vor allem: welche Vorstellung steht bei der Entstehung des christlichen Begriffs ›Taufe‹ nun im Hintergrund? Knüpft dieser Begriff, wie die etymologische Abhängigkeit von βάπτω nahezu legen scheint, am Vorgang des Eingetauchtwerdens an oder ist die Taufe in erster Linie als eine Waschung zu verstehen, als ein Bad, bei dem der Mensch von seinen Sünden gereinigt wird – ganz unabhängig von der Frage, auf welche Weise dies geschieht, sei es nun durch Untertauchen oder übergießen?

668 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

669 Der Vorgang des Übergießens ist ganz typisch für das antike Bad; vgl. hierzu STOMMEL, E., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, 1959, 5–14.

670 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

Ohne diese Frage hier grundsätzlich entscheiden zu wollen, wird man bei der Konstruktion βαπτίζεῖν εἰς, die im Folgenden näher betrachtet werden soll, sicher vom Vorgang des Hineintauchens ausgehen dürfen<sup>671</sup>. Daher soll der Blick nun darauf gerichtet werden, ob sich bei der Wendung βαπτίζεῖν εἰς die semantischen Möglichkeiten, die die griechische Sprache zur Verfügung stellt, noch greifen lassen oder ob sich bereits ein spezifisch christlicher Sprachgebrauch herausgebildet und etabliert hat.

### 3.4.1.1. Mk 1,9

In Mk 1,9 dürfte ein solcher, spezifisch christlicher Sprachgebrauch jedenfalls noch nicht vorliegen, sondern an dieser Stelle scheint βαπτίζω noch ganz in lokalem Sinn, also ganz ähnlich wie βάπτω, verwendet worden zu sein. Dies ist sicher kein ungewöhnlicher Gebrauch, denn schließlich wird das Grundwort, wie bereits erwähnt, mehr und mehr von βαπτίζω verdrängt. Zahlreiche Übersetzungen betonen zwar ausdrücklich, dass Jesus von Johannes ›im Jordan getauft‹ wird – im Markusevangelium findet sich jedoch nicht die Formulierung βαπτίζεῖν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, die eine solche Übersetzung rechtfertigen würde, sondern es steht dort: βαπτίζεῖν εἰς τὸν Ἰορδάνην. Jedoch kann »man nicht ›in den Jordan hineintaufen‹, sondern nur hineintauchen. Wenn hier gewöhnlich ›im Jordan taufen‹ übersetzt wird, dann ist eine solche Verschiebung von εἰς zu ἐν nicht gerechtfertigt«<sup>672</sup>. In der Koine geht eine exakte Differenzierung zwischen εἰς zu ἐν zwar mehr und mehr verloren, doch will dieses Argument an dieser Stelle nicht recht überzeugen, denn in Mk 1,5 – also nur wenige Verse zuvor – findet sich die Formulierung βαπτίζεῖν ἐν<sup>673</sup>. Es wäre jedoch sehr ungewöhnlich, wenn die Konstruktionen βαπτίζεῖν ἐν und βαπτίζεῖν εἰς unmittelbar nacheinander im selben Sinne verwendet worden wären. Diese Unstimmigkeiten lassen sich am einfachsten vermeiden, wenn man für βαπτίζω nicht die

671 Dies muss zwangsläufig nicht bei allen Belegen der Fall sein, wo βαπτίζω verwendet wird, denn evtl. sind beim absolut gebrauchten βαπτίζω, bei βαπτίζεῖν ἐν oder bei βαπτίζω mit Dativ andere semantische Möglichkeiten im Blick, also beispielsweise die Vorstellung einer Waschung oder die des Überflutetwerdens. Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 43–96.

672 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 50.

673 Auch in Mk 1,5 muss nicht zwangsläufig ein spezifisch christlicher Sprachgebrauch angenommen werden, der eine Übersetzung mit ›taufen im Jordan‹ rechtfertigen würde. Vielleicht sollte man an dieser Stelle für βαπτίζω eher die Bedeutung ›waschen‹, ›baden‹, ›reinigen‹ in den Blick nehmen; dann wäre davon die Rede, dass die zu Johannes kommenden Menschen von ihm ›im Jordan gewaschen, gereinigt‹ wurden. Grundsätzlich fällt jedenfalls auf, dass das Markusevangelium auf unterschiedliche Weise von dem spricht, was Johannes an den umkehrwilligen Menschen und was er an Jesus vollzieht – vielleicht um zu verdeutlichen, dass Jesus im Unterschied zu diesen keine Waschung zur Sündenvergebung empfängt. Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 59–62.

spezifisch christliche Semantik ›taufen‹ voraussetzt, sondern die profangriechische Bedeutung ›tauchen‹ in Erwägung zieht: dann aber ist in Mk 1,9 davon die Rede, dass Jesus von Johannes in den Jordan *getaucht* wird. – Von einer ›Taufe‹ wird jedoch nicht gesprochen<sup>674</sup>.

Im Unterschied zum späteren Taufritus, der im Falle einer Ganzkörpertaufe immer aus Eintauchen *und* Auftauchen besteht, kommt bei βαπτίζειν εἰς in Mk 1,9 nur der Vorgang des Eintauchens zur Sprache. Es ist somit also nicht verwunderlich, wenn in Mk 1,10 der Vorgang des Auftauchens eigens erwähnt wird. Denn wenn man bedenkt, dass ἀναβαίνω ganz grundsätzlich zur Bezeichnung einer »nach oben gerichtete[n] Bewegung«<sup>675</sup> dient und ἐκ keine räumliche Trennung wie etwa ἀπό voraussetzt, »sondern auch zu[r] Bezeichnung des Austretens aus einer Verbindung«<sup>676</sup> verwendet werden kann, wird man in der Formulierung ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος die gegenläufige Bewegung zu βαπτίζειν εἰς entdecken können: das ›Hochkommen‹, das Auftauchen *nach* dem Eintauchvorgang<sup>677</sup>. Dies entspricht durchaus dem griechischen Sprachgebrauch, denn gewöhnlich wird das Eintauchen mit βαπτίζω bezeichnet, während der Vorgang des ›Heraustauchens‹ – wenn er ausgedrückt werden soll – auch eigens genannt wird, beispielsweise durch ἀναβαίνω oder ἀνέρχομαι<sup>678</sup>. Somit differenziert das Markusevangelium terminologisch noch zwischen ›eintauchen‹ und ›aus-‹ bzw. ›auftauchen‹, wobei βαπτίζειν εἰς – wie im profangriechischen Sprachgebrauch üblich – nur das Eintauchen in etwas hinein bezeichnet.

674 Der Begriff ›Taufe‹ ist in diesem Zusammenhang ohnehin nicht unproblematisch. Bedenkt man nämlich, dass damit in der Regel der Initiationsritus in den christlichen Glauben bezeichnet wird, so steht dieser Wortgebrauch in deutlicher Diskrepanz zu einer ›Taufe Jesu‹. Offensichtlich wird das Grundwort βαπτίζω zunächst in einem unspezifischen Sinne gebraucht, der noch ganz der allgemein-griechischen Wortverwendung entspricht. Sonst jedenfalls wären solche Näherbestimmungen wie βάπτισμα μετανοίας (Mk 1,4) und ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (Mk 1,5) kaum erforderlich gewesen, da diese in späterer Zeit zum Taufbegriff selbst gehören.

675 BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, <sup>6</sup>1988, s.v. 1.a.β; vgl. auch SCHNEIDER, J., Art. βαίνω κτλ., 1953, 516: »Die Grundbedeutung ist die lokale: aus der Tiefe in die Höhe emporsteigen«.

676 PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.

677 Dass in der matthäischen Parallele ἐκ durch ἀπό ersetzt wird (vgl. Mt 3,16), deutet darauf hin, dass sich zur Zeit des Matthäus für βαπτίζω bereits ein technischer Sprachgebrauch im Sinne von ›taufen‹ oder ein ›Tauchbad nehmen‹ abzuzeichnen beginnt. So hat Matthäus ἀναβαίνω wohl auf das ›Heraussteigen‹ aus dem Jordan bezogen und nicht auf das Emporkommen aus dem Wasser nach dem besagten Eintauchvorgang. In diese Richtung weist auch die Beobachtung, dass sich im Matthäusevangelium der Himmel erst nach dem vollendeten ›Tauf-‹Vorgang öffnet, also nachdem Jesus bereits wieder an Land ist.

678 Vgl. PLond 121, 441 (ἀναβαίνω); PGM 4,44 (ἀνέρχομαι).

## 3.4.1.2. Röm 6,3 f

Doch inwiefern sind diese Beobachtungen für die Formulierung βαπτίζεῖν εἰς in den paulinischen Texten<sup>679</sup> relevant? Zunächst ist deutlich geworden, dass man bei der Übersetzung dieser Wendung nicht vorschnell von der christlich geprägten Bedeutung ›taufen‹ ausgehen darf, sondern dass immer auch die semantischen Möglichkeiten von βαπτίζω berücksichtigt werden müssen. Dazu gehört auch, dass bei βαπτίζεῖν εἰς zunächst eine Bewegung in eine Sache hinein im Blick ist. Darüber hinaus ist bei dieser Formulierung die Semantik von βαπτίζω keineswegs auf ein Hineintauchen in Wasser festgelegt, denn grundsätzlich kann auch in jedes andere Medium getaucht werden – und außerdem wird βαπτίζω, so dürfte deutlich geworden sein, sogar in übertragenem Sinn verwendet.

An den Stellen in den Paulusbriefen, an denen sich βαπτίζεῖν εἰς unmittelbar auf Christus bezieht, wird diese Wendung in den meisten deutschsprachigen Übersetzungen mit ›taufen auf Christus (Jesus)‹ wiedergegeben. Diese, unserem liturgischen Sprachgebrauch entsprechende Formulierung, wird meist mit dem Verweis auf die Wendung βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα begründet. In diesem Zusammenhang wird »die Formel εἰς τὸ ὄνομα, die in der hellenistischen Rechts- und Geschäftssprache nachgewiesen ist, etwa zusammen mit διαγράφειν (aufs Konto überschreiben)«, als »Ausdruck rechtlicher Übereignung an die betreffende Person«<sup>680</sup> verstanden. Da aber an den fraglichen Stellen – in Röm 6,3 und Gal 3,27 – die Wendung εἰς τὸ ὄνομα nicht genannt wird, ist eine solche Übersetzung kaum überzeugend<sup>681</sup>. Die Voraussetzung einer solchen Deutung ist die Vermutung, dass die Wendung βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα sich zu βαπτίζεῖν εἰς abgeschliffen habe. Doch diese Annahme ist sehr problematisch, nicht zuletzt deshalb, weil auch in 1Kor 12,13 bei der Wendung βαπτίζεῖν εἰς ἐν σῶμα kaum eine Übersetzung mit ›taufen auf‹ in Frage kommen dürfte<sup>682</sup>. Und überhaupt fällt auf, dass in der Kommentarliteratur, selbst wenn die entsprechenden Stellen mit ›taufen auf‹ übersetzt werden, bei der Auslegung doch immer wieder auf die lokale Bedeutung von εἰς hingewiesen wird<sup>683</sup>. Zudem kennt Paulus die Wendung

679 Die Formulierung βαπτίζεῖν εἰς findet sich bei Paulus in Röm 6,3; 1Kor 10,2; 12,13; Gal 3,27. Davon zu unterscheiden ist der Gebrauch von βαπτίζεῖν εἰς innerhalb der Wendung βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα (vgl. 1Kor 1,13.15).

680 SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 192.

681 So auch VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*, 1991, 521 f.

682 So etwa WENDLAND, H., *Die Briefe an die Korinther*,<sup>15</sup> 1965, 95 f; CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*,<sup>1</sup> 1981, 256–258; VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*, 1991, 523 f; SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 3, 1999, 205.216 f; SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2006, 722.728–730.

683 Vgl. etwa SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 3, 1999, 205.216 f; SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2006, 722.728–730.

βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα, wie deren zweimalige Verwendung in Kor 1,13 und 1,15 verdeutlicht, und so wird man zunächst auch zwischen βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα und βαπτίζειν εἰς differenzieren müssen<sup>684</sup>. Zwar bezieht sich βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα an beiden Stellen nicht auf Christus, sondern auf Paulus selbst (βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Παύλου bzw. ἐμόν), dennoch wird hier – gerade im Vergleich zu βαπτίζειν εἰς – sehr deutlich, dass bei dieser Formulierung eine lokale Bedeutung weit weniger im Blick ist.

Diese hingegen zeigt sich nun aber besonders deutlich in Röm 6,3 f, vor allem bei der Formulierung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ in Vers 3b, die im Folgenden näher betrachtet werden soll. Zwar wird diese Wendung häufig mit ›taufen auf seinen Tod‹ wiedergegeben, doch wie bereits erwähnt, wird man eine solche Übersetzung für βαπτίζειν εἰς ausschließen können, denn ein entsprechendes εἰς τὸ ὄνομα, das eine solche Übersetzung rechtfertigen würde, wird hier schließlich nicht genannt. Aber auch dann, wenn man βαπτίζειν εἰς als Kurzform für βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα verstehen will<sup>685</sup>, würde die entsprechende Langform – also: ›taufen auf den Namen seines Todes‹ – keinen rechten Sinn ergeben. Aufgrund dieser Problematik wird bei der Auslegung dieses Verses immer wieder auf die lokale Bedeutung von βαπτίζειν εἰς hingewiesen. So betont Ulrich Wilckens beispielsweise, dass βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ in Vers 3b »nur verstanden werden [kann], wenn in ἐβαπτίσθημεν die konkrete Bedeutung ›eintauchen‹ mitgehört wird«<sup>686</sup>. Dann kommt in dieser Formulierung der Gedanke des ›Getauchtwerdens in den Tod Christi hinein‹ zur Sprache – also letztlich: das Mitsterben mit Christus<sup>687</sup>. Somit wird Vers 3b erst durch den profangriechischen Sprachgebrauch und nicht schon durch den christlich geprägten Begriff ›taufen‹ voll verständlich.

Und durch ein solches Verständnis von βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ fügt sich die Wendung auch erst schlüssig in den Gedankengang dieser Verse ein. Da nämlich die Verse 3b–4 ganz offensichtlich das Sterben mit Christus, das mit ihm Begrabenwerden und mit ihm Auferwecktwerden thematisieren, wird wohl in der zuerst genannten Formulierung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ auch der erste Schritt in dieser Reihung – nämlich das mit Christus Sterben – zur Sprache kommen. Folglich schließt sich nun in Vers 4a als zweiter und folgerichtiger

684 Dies betonen v. a. DUNN, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, 1970, 103–151; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 49–62.

685 Vgl. WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, 1978, 11.

686 WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, 1978, 11.

687 Selbst Heinrich Schlier, der sich in seinem Kommentar gegen die Übersetzung ›tauchen in seinen Tod‹ ausspricht, denkt in diesem Zusammenhang an eine »Aufnahme in den Tod« Christi; vgl. SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 192. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch die Verwendung von βαπτίζω in 1Kor 15,29; vgl. hierzu BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 289–291; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 102; SCHNEIDER, S., *Auferstehen*, 2005, 205–212.

Schritt der Gedanke an, dass die Gläubigen durch ein entsprechendes βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον, eine ›Tauchung in den Tod‹<sup>688</sup>, mit Christus begraben worden sind (συνετάφημεν). Das Nomen βάπτισμα greift hier also βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ auf und bleibt semantisch ganz auf dessen Linie. Das Begrabenwerden mit Christus ist somit als Folge des ›mit ihm Sterbens‹ zu verstehen, es ist das Resultat dieser ›Tauchung in den Tod‹ Christi. Somit beziehen sich βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον und συνετάφημεν auf denselben Vorgang – auch wenn hier zwei unterschiedliche Phasen, nämlich Sterben und Begrabenwerden, im Blick sind<sup>689</sup>. Und so schließt sich nun als dritter und letzter Schritt in Vers 4b der Gedanke des mit Christus Auferstehens an: Wie Christus auferweckt wurde, so werden auch die Gläubigen in einer ›Neuheit von Leben‹ wandeln<sup>690</sup>. Diese Abfolge von Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen bildet die gedankliche Linie dieser Verse. Diesen ›Dreischritt‹ hat Paulus bereits in 1Kor 15,3 f verwendet, doch bezieht er ihn dort auf Christus selbst und nicht wie in Röm 6,3 f auf den Mit- oder Nachvollzug – man könnte fast sagen die Mimesis – des Sterbens, Begrabenwerdens und Auferstehens Christi.

Dann aber dürfte bei βαπτίζω in Vers 3b wohl kaum die spätere Bedeutung ›taufen‹ vorliegen. In der Regel wird zwar das Sterben mit Christus in Beziehung zur christlichen Taufe gesehen, doch letztlich wirkt hier ›taufen‹ als zusätzliche Nuance neben der Bedeutung ›tauchen‹ fast störend. Denn wenn die Wendung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ das Hineintauchen in den Tod Christi, das Sterben mit ihm, zur Sprache bringt, so würde durch die Bedeutung ›taufen‹ ein weiteres semantisches Element hinzutreten, bei dem bereits der ganze Ritus des Christwerdens angesprochen wäre – im Bild gesprochen: Sterben *und* Auferstehen. Doch der Aspekt des Auferstehens wird erst in Vers 4b thematisiert. Zwar ist es, wie im Zusammenhang mit den Überlegungen zu den paulinischen Sprachspielen ausgeführt wurde, durchaus möglich, dass bei der Verwendung eines Wort mehrere semantische Möglichkeiten anvisiert sein können, doch bei βαπτίζω in Vers 3b trifft dies höchstens für die Bedeutungen ›untergehen‹,

688 An dieser Stelle ist βάπτισμα auf εἰς τὸν θάνατον zu beziehen, wie mehrheitlich angenommen wird.

689 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 53.

690 Der Begriff ist an dieser Stelle präsentisch zu verstehen; vgl. hierzu SELLIN, G., »Die Auferstehung ist schon geschehen«, 1983, 220–237; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 52–54. Vgl. hierzu auch ECKSTEIN, H.-J., *Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11*, 1997, 8–23; FRANKEMÖLLE, H., *Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit?*, 1998, 54–67; HAACKER, K., *Rezeptionsgeschichte und Literarkritik*, 2009, 225. Gerade auch das Verb περιπαθεῖν scheint eine präsentische Deutung naheulegen. Zur Vorstellung einer präsentischen Auferstehung in der paulinischen Literatur vgl. bes. BAUMERT, N., *Täglich sterben und auferstehen*, 1973; SCHNEIDER, S., *Auferstehung – Grundvollzug des Glaubens*, 2002, 4–12; SCHNEIDER, S., *Auferstehen*, 2005.

›zugrundegehen‹ oder ›sterben‹ zu<sup>691</sup> – nicht jedoch für ›taufen‹. Die Gedankenlinie von Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen wäre durch die Bedeutung ›taufen‹ empfindlich gestört. Dieses Problem bleibt auch bei dem Lösungsvorschlag von Gerhard Delling bestehen, der die Schwierigkeiten von Vers 3b zu lösen versucht, indem er εἰς in begründendem Sinne begreift, so dass der Tod Christi als *Voraussetzung* für die Taufe gelesen wird<sup>692</sup>.

Somit entspricht die Verwendung von βαπτίζω in Röm 6,3b noch ganz der profangriechischen Semantik, so dass hier kein voll ausgebildeter, spezifisch christlicher Sprachgebrauch angenommen werden muss. Entsprechendes gilt auch für das Nomen βάπτισμα, durch das in Vers 4a nicht die christliche Taufe, sondern nur ein Aspekt, nämlich der Vorgang des Hineingetauchtwerdens, ausgedrückt wird. Wie bei βαπτίζω würde auch beim Nomen das Bedeutungselement ›Taufe‹ als voller Initiationsbegriff die Logik des Gedankengangs stören.

Obwohl nicht die spezifisch christliche, sondern die profangriechische Semantik von βαπτίζω den Gedankengang dieser Verse bestimmt, stellt sich dennoch die Frage, ob hier nicht der Taufritus zumindest im Hintergrund steht. Denn selbst wenn die Bedeutung ›taufen‹ bei βαπτίζω nicht direkt im Blick ist, kommt hier doch ein Vorgang des Eintauchens zur Sprache, der – wie in Mk 1,9 – als ein Hineintauchen in Wasser gedeutet werden kann. Der Taufritus stünde dann im Hintergrund dieser Verse, auch wenn bei βαπτίζω bzw. bei βάπτισμα nur der Eintauchvorgang zur Sprache käme. In diesem Sinn versteht Ulrich Wilckens die Formulierung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ in Röm 6,3b, und er betont, dass der Täufling »im Akt des Untertauchens hineingegeben wird in das Geschehen des Todes Christi«<sup>693</sup>. In diesem Fall würde eine Multivalenz vorliegen: sowohl das existenzielle Eintauchen in den Tod Christi, als auch der liturgische Akt der Wassertauchung würden anklingen. Diese Deutung ist jedoch nur dann schlüssig, wenn man βαπτίζω ausschließlich mit einer Tauchung in Wasser in Zusammenhang bringt. Bedenkt man jedoch, dass an dieser Stelle die profangriechische Semantik Verwendung findet und diese keinesfalls auf das ›Tauchen in Wasser‹ festgelegt ist, sondern auch einen übertragenen Gebrauch von βαπτίζω kennt, muss an dieser Stelle nicht zwangsläufig die Tauchung in Wasser mitklingen, es kann hier ebenso ein übertragener Sprachgebrauch vorliegen<sup>694</sup>.

691 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 52–54.

692 Vgl. DELING, G., *Die Bezugnahme von neutestamentlichem εἰς auf Vorgegebenes*, 1970, 220; ähnlich auch HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 127 f.

693 WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, 1978, 12.

694 Gegen ein liturgisches Verständnis spricht unter anderem die Adam-Christus-Parallele aus Röm 5, die hier als Hintergrund zu berücksichtigen ist. Denn wie als Folge der Übertretung Adams der Tod über alle Menschen herrschte, kommt in Folge der gerechten Tat Jesu nun das Leben. Und wie die einzelne Sünde – man könnte fast sagen: ›in Adam‹ (vgl. ἐν τῷ Ἀδάμ in 1Kor 15,22) – vollzogen wird, so gilt dies nun auch für das ›Lebendigwerden‹ in Christus. Aufgrund dieses Bezuges, der unter anderem auch durch das Stichwort ὁμοίωμα in Röm

In diese Richtung scheint jedenfalls Röm 6,3a zu weisen. Dieser Vers, der nun mit in die Überlegungen einbezogen werden soll, eröffnet den Gedankengang dieser Verse und führt das Stichwort βαπτίζω ein. Angesichts der Parallelität von βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν in Vers 3a zu der Formulierung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ in Vers 3b, aber auch aufgrund der bereits angeführten Überlegungen zu der Wendung βαπτίζειν εἰς, wird man auch hier zunächst von der Bedeutung ›tauchen in‹ ausgehen dürfen. Doch wie ist ein solches ›Tauchen in Christus Jesus‹ zu verstehen? Hier ist sicherlich nicht allein der liturgische Akt der Taufe im Blick, sondern es handelt sich um eine Aussage über den »existenziellen Vorgang der Einfügung in Christus«<sup>695</sup>. Dann aber dürfte bei der Wendung βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν eine übertragene Verwendung von βαπτίζω vorliegen, bei der das ›Eintauchen in Christus‹ als das Hineintauchen in einen ›Heilsraum‹ gedacht wird. Gerade Formulierungen wie εἶναι ἐν κυρίῳ<sup>696</sup>, εἶναι ἐν Χριστῷ<sup>697</sup> und ζῆν ἐν Χριστῷ<sup>698</sup> verdeutlichen, dass sich für Paulus christliches Leben in diesem ›Bereich‹ vollzieht. Und durch βαπτίζειν εἰς wird nun das Hineintauchen in diesen ›Heilsraum‹ ausgedrückt. Doch dann stellt sich natürlich die Frage, ob βαπτίζω in Vers 3a in einem multivalenten Sinn gebraucht wird, also ob trotz dieses übertragenen Sprachgebrauchs bei βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν zusätzlich die Wassertaufe anklingt. Gerade wenn man bedenkt, dass das ›Hineinkommen‹ in diesen Heilsraum – also der Vorgang des βαπτίζειν εἰς Χριστόν – für Paulus keinesfalls nur in der Taufe geschieht, wird man wohl ausschließen können, dass βαπτίζω hier in liturgischem Sinn verwendet wird<sup>699</sup>. Schließlich liegt der Akzent des Gedankens darauf, dass man in diesem Heilsraum verbleibt, und nicht, wie im Falle der Taufe, das Wasser verlässt.

Somit steht das ›Hineintauchen in Christus‹ als existenzielles Geschehen und nicht der Taufritus im Zentrum dieser Verse. Dass sie zugleich einen Anknüpfungspunkt für eine entsprechende Ausdeutung des Untertauchens und Auftauchens bei der Ganzkörpertaufe bieten, liegt auf der Hand. Dies dürfte spä-

5,14 und 6,5 deutlich wird, dürfte sich ein liturgischer Hintergrund geradezu ausschließen. Da jedoch die Sünde Adams vom einzelnen Sünder nachvollzogen wird, und Ähnliches auch für die Imitatio des Sterbens und Auferstehens Jesu gilt, handelt es sich keinesfalls um einen Automatismus, sondern der individuelle Nachvollzug ist geradezu Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Korporativpersönlichkeit. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen zu 1Kor 12,13, 167 f der vorliegenden Arbeit.

695 BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 249.

696 Vgl. Röm 16,11; 1Kor 9,1; 1Kor 9,2.

697 Vgl. Röm 12,5; 1Kor 1,30; Gal 3,28.

698 Vgl. 2Tim 3,12.

699 In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Paulus nie mit seiner eigenen Taufe argumentiert, sondern für ihn stellt das Damaskuserlebnis die entscheidende Zäsur dar. Wenn jedoch die Taufe mit dem ›in Christus Sein‹ gleichzusetzen wäre, dann hätte man im Galaterbrief vermutlich mit einem entsprechenden Hinweis rechnen dürfen. Vgl. hierzu auch die Überlegungen zu der Formulierung βαπτίζειν εἰς in Gal 3,27, 163 – 165 und 431 f der vorliegenden Arbeit.

testens dann der Fall sein, wenn in christlichen Kontexten bei der Verwendung von βαπτίζω mehr und mehr der Ritus in den Blick kommt.

Jedenfalls scheinen zahlreiche Belege, bei denen die einzelnen Taufhandlungen als liturgischer Nachvollzug des Sterbens und Auferstehens Christi verstanden werden, dafür zu sprechen, dass das frühchristliche Verständnis der Taufe deutlich von Röm 6 beeinflusst und geprägt worden ist. Die Deutung, dass das Hineinsteigen des Täuflings in das Taufwasser als mystisches Sterben mit Christus und das Auftauchen als Mitvollzug seiner Auferstehung zu verstehen sei, findet sich in der Apostolischen Konstitution, bei Cyrill von Jerusalem, bei Johannes Chrysostomus, Basilius, Theodor von Mopsvestia, Gregor von Nyssa und Ambrosius von Mailand<sup>700</sup>. Dabei kann das Wasser als σύμβολον τοῦ θανάτου<sup>701</sup> und die Untertauchung als Grablegung gedeutet werden. In Mailand – so die Rekonstruktion der Taufliturgie des Ambrosius<sup>702</sup> – scheint sogar das »Untertauchen durch Hineinlegen in Wasser« als eine »symbolische Grablegung«<sup>703</sup> vollzogen worden zu sein<sup>704</sup>. Dies erklärt die Deutungen des Taufbeckens<sup>705</sup> – ja selbst des Wassers<sup>706</sup> – als Grab, und Ambrosius verweist sogar auf die äußere Ähnlichkeit von Taufbecken und Grab<sup>707</sup>.

Eine solche formale Verwandtschaft lässt sich bereits bei dem Taufbecken in Dura-Europos in Syrien feststellen. Es handelt sich dabei um den ältesten uns bekannten Taufraum, den die christliche Gemeinde von Dura in einem Wohnhaus eingerichtet hatte und der sich in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datieren lässt – als ›terminus ante quem‹ lässt sich die Zerstörung von Dura durch die Sassaniden im Jahr 256 n. Chr. ansetzen. In Zusammenhang mit Röm 6 ist vor allem auffällig, dass dieses erste Taufbecken in Form eines Arkosolgrabes gestaltet »und mit einem an die Wand angelehnten Ziborium versehen«<sup>708</sup>

700 Vgl. hierzu EMMINGHAUS, J. H., *Baptisterien in Syrien und Palästina*, 1954.

701 Vgl. bes. Const. apost. 22,2. In der altkirchlichen Literatur wird die Taufe häufig mit dem Begräbnis Christi in Verbindung gebracht, wobei das Wasser die Grablegung bezeichnen kann und das dreimalige Untertauchen als Abbild des dreitägigen Begrabenseins Christi gedeutet wird. Damit wird die Taufe als Nachahmung des Begräbnisses Christi gedeutet und vollzogen. Vgl. hierzu bes. EMMINGHAUS, J. H., *Baptisterien in Syrien und Palästina*, 1954.

702 Vgl. SCHMITZ, J., *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, 1975, bes. 77 – 103.126 – 160.

703 SCHMITZ, J., *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, 1975, 147.

704 Dies würde unter anderem die geringe Wasserhöhe bei den Baptisterien der frühchristlichen Zeit erklären, die »sich gewöhnlich im Bereich um 1 m [bewegt]«. Vgl. RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 50.

705 Cyrill bringt das Taufbecken und das Grab Christi in eine unmittelbare Verbindung; vgl. Cyrill. Cat. Myst. 2,2 – 4.

706 Vgl. Const. apost. 3,17,2: τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς (wie ein Grab nimmt das Wasser den Körper auf).

707 Vgl. Ambr. sacr. 3,1,1: *Hesterno de fonte disputavimus, cuius species veluti quaedam sepulchri forma est.*

708 RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 236.

worden ist. Aufgrund dieser Gestaltung wurde bereits vermutet, dass es sich in Dura tatsächlich um ein Grab oder einen Reliquienbehälter handeln könnte. Dagegen spricht jedoch die Lage des christlichen Hauses innerhalb einer Stadt, das Fehlen von Reliquien und vor allem auch ein Wasser abweisender Verputz, der auf der Innenseite des Beckens aufgetragen wurde<sup>709</sup>. Doch auch die Male-  
reien, die auf der Wand zu sehen sind, die nördlich an dieses Taufbecken an-  
grenzt, »[lassen] sich unschwer mit der Taufe in Verbindung bringen«<sup>710</sup>, so dass  
dieses mittlerweile als Piscinium verstanden wird<sup>711</sup>.

Über die Gestaltung frühchristlicher Baptisterien vor dieser Zeit lassen sich keine Aussagen treffen, wohl auch deshalb, weil »[d]ie Anfänge der Taufe [...] in fließendem Wasser und damit auch außerhalb eines architektonisch fassbaren Raumes zu suchen«<sup>712</sup> sind. Zwar berichten schriftliche Quellen ebenfalls von einem Baptisterium für das 3. Jahrhundert in Arles, das bereits mit dem von Dura-Europos in Zusammenhang gebracht worden ist, doch über dessen Gestaltung lässt sich nichts Näheres aussagen<sup>713</sup>. Sobald sich jedoch frühchristliche Baptisterien archäologisch fassen lassen, liegt immer wieder eine bauliche Verwandtschaft zur Funeral-Architektur vor, so dass das Baptisterium von Dura-Europos nicht als Sonderfall anzusehen ist, sondern vermutlich den Anfang einer Entwicklung darstellt<sup>714</sup>. Dann aber wird sich wohl kaum mehr die These von Eduard Stommel vertreten lassen, dass der Gedanke des ›Sterbens mit Christus‹ erst im 4. Jahrhundert in den Taufritus hineingedeutet und dieser entsprechend umgestaltet wurde<sup>715</sup>. Vielmehr dürfte der liturgische Nachvollzug des Sterbens mit Christus schon bald seinen Anknüpfungspunkt in der Wendung βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ in Röm 6,3 gefunden haben – selbst wenn dort kein unmittelbarer Bezug zur Taufe wahrscheinlich ist. Durch die Bevor-

709 Vgl. PILLINGER, R., *Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe*, 1994, 298. Der fehlende Abfluss spricht indes nicht gegen ein Baptisterium, wie im Hinblick auf andere Taufanlagen deutlich wird.

710 PILLINGER, R., *Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe*, 1994, 300. Was den südlich angrenzenden Raum betrifft, der einen Durchgang zu dem Baptisterium besitzt, so lässt sich dieser als Katechumenaion deuten.

711 Vgl. den Forschungsüberblick bei PILLINGER, R., *Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe*, 1994, 292–306; vgl. hierzu auch RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 4–10.

712 RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 20.

713 Vgl. RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 20. Eine entsprechende Zuweisung von M. Buhler dürfte wohl kaum zutreffend sein; vgl. BUHLER, M., *Les baptisères en France*, 1975, 20. »Möglicherweise hat [er] ein in der Atriumsmauer eingebrachtes Arkosolgrab wegen seiner Ähnlichkeit mit der Pisc von Dura-Europos als Taufbecken angesehen« (RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien*, 1998, 134).

714 In diese Entwicklungslinie dürften dann wohl auch die kreuzförmigen Baptisterien gehören.

715 Vgl. STOMMEL, E., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, 1959, 14.

zungung der profangriechischen Semantik von βαπτίζω lassen sich somit nicht nur die entsprechenden Verse des Römerbriefs, sondern auch die daran anknüpfenden Deutungen schlüssig erklären.

### 3.4.1.3. Gal 3,27

Neben dieser Passage im Römerbrief bezieht Paulus βαπτίζειν εἰς im Galaterbrief noch ein weiteres Mal auf Christus. Zwar geben die deutschsprachigen Übersetzungen auch diese Stelle mit ›taufen auf‹ wieder, doch angesichts der bereits erwähnten Probleme, mit denen eine solche Übersetzung behaftet ist, wird man die profangriechische Semantik von βαπτίζω auch bei der Formulierung ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε in Gal 3,27 mit berücksichtigen müssen. Die Wendung Χριστὸν ἐνεδύσασθε, die sich als Begründung unmittelbar an εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε anschließt, scheint jedenfalls die profangriechische Bedeutung ›tauchen‹, ›eintauchen‹ für βαπτίζω nahezu legen. Denn wenn durch βαπτίζειν εἰς Χριστὸν der Vorgang des ›Hineintauchens in Christus‹ ausgedrückt wird, fügt sich auch der Gedanke, dass Christus wie ein Gewand oder Kleidungsstück angelegt wird, schlüssig an diese Formulierung an<sup>716</sup>. Geht man hingegen von der Bedeutung ›taufen‹ aus, bleibt letztlich unklar, wie sich βαπτίζειν εἰς Χριστὸν und Χριστὸν ἐνδύομαι zueinander verhalten<sup>717</sup>. Erst die profangriechische Semantik erschließt das Bild des ›Christus Anziehens‹: dies geschieht, indem man in ihn ›hineintaucht‹. Damit führt die übertragene Redeweise Χριστὸν ἐνδύομαι den in βαπτίζειν εἰς Χριστὸν ausgedrückten Gedanken weiter<sup>718</sup>. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass mit βαπτίζειν εἰς Χριστὸν, ähnlich wie in Röm 6,3, der »Weg zum ἐν Χριστῷ«<sup>719</sup> beschrieben wird. Und damit steht auch im Galaterbrief bei der Formulierung βαπτίζειν εἰς Χριστὸν nicht der liturgische Ritus der Taufe, sondern viel stärker der existenzielle Vorgang des ›Eingefügtwerdens in Christus‹ im Mittelpunkt.

Diese Deutung bestätigt sich auch durch einen Blick auf die benachbarten Verse. Hier fällt zunächst auf, dass gerade dann, wenn βαπτίζειν εἰς Χριστὸν als Hinweis auf die Wassertaufe verstanden wird, unklar bleibt, welche Bedeutung einer solch ausdrücklichen Erwähnung in diesem Zusammenhang beizumessen ist. Dies zeigt sich beispielsweise auch daran, dass Hans Dieter Betz diesem Vers

716 Vgl. in diesem Zusammenhang auch BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 330, der Christus als ›Gewand‹ bezeichnet und damit diese Textstelle nicht vom Bekleidetwerden mit einem Taufgewand her deutet. Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 78.84 f.

717 Vgl. BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 328–330.

718 Von einer Tautologie sollte daher auch nicht ausgegangen werden. Vgl. auch BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 54.

719 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 54.

eine Sonderstellung »[i]nnerhalb des formalen Aufbaus von 3,26–28«<sup>720</sup> zuweist und ihn deshalb als »erklärenden Einschub«<sup>721</sup> deutet. Wenn man jedoch nicht nur für ἐνδύω, sondern auch für βαπτίζω einen übertragenen Sprachgebrauch annimmt, so dass durch die Wendung βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν das existenzielle ›Eingefügtwerden in Christus‹ zur Sprache käme, wirkt diese Formulierung nicht wie ein Einschub, sondern fügt sich schlüssig in den Gedankengang dieser Verse ein. In diese Richtung weist auch die gesamte Argumentationslinie von Gal 3,6–4,7, die letztlich darauf abzielt, das Motiv der ›Erbenschaft‹ (κληρονομία), das in Vers 18 einführt wird, zu entfalten. Und dementsprechend verfolgt Paulus in Kapitel 3 eine gedankliche Linie, die versucht, die Abrahamsverheißung auf alle Gläubigen zu beziehen, die infolge ihrer Zugehörigkeit zu Christus Erben dieser Verheißung sind<sup>722</sup>. Innerhalb dieser Argumentationslinie wird in Gal 3,27 durch βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν der Vorgang des Hineingetauchtwerdens in Christus ausgedrückt, und auf diese Weise der Vorgang beschrieben, aufgrund dessen man zu Christus gehört.

Doch wenn in Gal 3,27 durch die Wendung βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν ein existenzieller Vorgang formuliert wird, so stellt sich, ähnlich wie in Röm 6,3, auch hier die Frage, ob das Verb dann nicht in einem multivalenten Sinne gebraucht wird, also dass der Ritus der Wassertaufe zumindest im Hintergrund steht und deshalb auch mitzuhören ist. Dann würde mit βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν der Gedanke ausgedrückt werden, dass der existenzielle Eintauchvorgang in Christus sich im Akt der Taufe – oder besser: der Wassertauchung – ereignet. Diese Tauchung in Wasser wäre folglich mit der Tauchung in Christus gleichzusetzen. Da sich bei Paulus der Zugang zu dem εἶναι ἐν Χριστῷ nicht ausschließlich am Taufritus, sondern viel eher an der Bekehrung bzw. der Beziehung zu Christus festmachen lässt, dürfte bei der Wendung βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν in Gal 3,27, ähnlich wie in Röm 6, nicht der liturgische Akt, sondern das existenzielle Geschehen den Ausgangspunkt des paulinischen Gedankens darstellen<sup>723</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass Paulus in Gal 3,26, also im unmittelbar vorangehenden Vers, πίστις als Grundlage der Gottessohnschaft anführt<sup>724</sup>. Zugleich knüpft das Vers 27 einleitende ὅσοι direkt an πάντες in Vers

720 BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 328.

721 BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 328.

722 Zum Gedankengang und zur Argumentationsführung von Gal 3,6–4,7 vgl. 395–446 der vorliegenden Arbeit.

723 Dass die entsprechenden liturgischen Vollzüge, wie beispielsweise das Anlegen des ›Westerhemdes‹ (*alba vestis*) nach dem Wasserritus, im Hintergrund dieser Formulierung stehen, dürfte somit auszuschließen sein. Ähnlich wie im Zusammenhang von Röm 6,3 knüpfen auch hier die entsprechenden Riten erst in einem zweiten Schritt an diese Verse an. So könnte womöglich die Bezeichnung der Frischgetauften als ›Söhne Gottes‹ von Gal 3,27 her inspiriert sein.

724 Diese Beobachtung gilt ganz unabhängig davon, wie man πίστις an dieser Stelle versteht.

26 an, so dass βαπτίζειν εἰς Χριστόν vom Begriff πίστις her zu deuten ist. Da jedoch bei πίστις in besonderer Weise der Aspekt der Beziehung zur Sprache kommt, wird auch die Formulierung βαπτίζειν εἰς Χριστόν eher in einem existenziellen als in einem liturgischen Sinn zu verstehen sein<sup>725</sup>. Zwar lässt sich die Taufe als Folge der πίστις und als Ausdruck einer entsprechenden Beziehung verstehen, dennoch sind liturgischer Vollzug und existenzielles Geschehen zu unterscheiden<sup>726</sup>. Und bei der Formulierung βαπτίζειν εἰς Χριστόν im Galaterbrief scheint doch eher Letzteres im Zentrum der Argumentation zu stehen.

Somit wird an beiden Stellen, an denen Paulus βαπτίζειν εἰς auf Christus bezieht, βαπτίζω nicht in dem spezifisch christlichen Sinne von ›taufen‹ verwendet, sondern hier kommt ganz offensichtlich die profangriechische Semantik zur Anwendung. Das Verb wird beide Male in einem lokalen und zugleich übertragenen Sinne gebraucht – so wie es auch im profanen Sprachgebrauch Verwendung gefunden hat. Eine Entwicklung von βαπτίζω hin zu einem Terminus technicus für den christlichen Taufritus lässt sich an diesen zwei Stellen nicht unmittelbar ablesen und ist höchstens andeutungsweise enthalten.

#### 3.4.1.4. 1Kor 10,2

Ausgehend von diesen Überlegungen und dem Sprachgebrauch in Röm 6,3 und Gal 3,27 erschließt sich nun auch die Formulierung πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο in 1Kor 10,2. Die Deutung dieser Wendung ist mit einigen Schwierigkeiten behaftet, vor allem, wenn man davon ausgeht, dass Paulus an dieser Stelle den Weg der Wüstengeneration und den Zug durch das Schilfmeer als analoges Geschehen zur christlichen Taufe deutet. Zwar scheint beim Durchzug über das Stichwort θάλασσα – also über das Element Wasser – eine gewisse Verbindung gegeben zu sein, doch im Gegensatz zur Taufe kommen die Israeliten gerade nicht mit Wasser in Berührung, sondern ziehen trockenen Fußes durch das Meer. Und auch der Hinweis auf die ›Wolke‹ will nicht so recht passen, denn das Volk zieht dieser hinterher (Ex 13,21 f) oder befindet sich unter ihr (Ex 14,24; Ps 105,39) und wird gerade nicht – wie man bei einer Analogie zur Taufe am ehesten hätte erwarten dürfen – von ihr umgeben. Hinzu kommt, dass, ähnlich wie bei Röm 6,3 und Gal 3,27, die Deutung im Sinne von ›taufen auf‹ an dem fehlenden εἰς τὸ ὄνομα scheitert. So wird man hier ebenfalls, wie bei den beiden bereits diskutierten Stellen, den profangriechischen Sprachgebrauch in Erwägung ziehen müssen, und auch hier bietet es sich an, βαπτίζειν εἰς in räumlichem, übertragenem Sinn zu verstehen. Ähnlich wie Paulus in Röm 6,3

725 Auch lässt sich πίστις nicht unmittelbar an die Taufe koppeln bzw. an den Ritus rückbinden.

726 Vgl. hierzu 431 f der vorliegenden Arbeit.

und Gal 3,27 vom ›Hineintauchen in Christus‹ spricht<sup>727</sup>, betont er in 1Kor 10,2 – wohl in Anlehnung an diese Formulierungen<sup>728</sup> –, dass die Israeliten sich auf ihrer Wüstenwanderung in Mose hineingetaucht, das heißt: sich auf ihn und seine Gottesbeziehung verlassen haben<sup>729</sup>. Ähnlich wie die Wendung βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν ist auch bei βαπτίζεῖν εἰς τὸν Μωϋσῆν der existenzielle Vorgang im Blick; und ähnlich wie man sich bei der Rettung in Christus auf diesen verlässt, so haben sich auch die Israeliten auf Mose verlassen.

In diese Richtung weist jedenfalls auch die von  $\mathfrak{P}^{46}$  überlieferte Imperfektform ἐβαπτίζοντο; diese Variante passt nicht nur sehr gut zu den zwei weiteren Imperfektformen ἔφαγον und ἔπινον, sondern verdeutlicht zugleich, dass ἐβαπτίζοντο kaum als punktuell, einmaliges Geschehen verstanden werden kann. Geht man nun von der Bedeutung ›taufen‹ aus, lässt sich diese Lesart kaum sinnvoll erklären. Zieht man hingegen auch die Bedeutung ›tauchen, eintauchen‹ in Betracht, so kann bei ἐβαπτίζοντο durchaus ein duratives Geschehen im Blick sein. Denn wenn sich die Israeliten auf ihrem Weg durch die Wüste immer wieder ›in Mose hineingetaucht‹ haben – also: sich immer wieder auf ihn verlassen haben, ist die Imperfektform durchaus passend: »Jeder ihrer Schritte war also ein Sich-Hineinfügen-in-Mose, sich auf ihn Einlassen und an seiner Gottesbeziehung<sup>730</sup> festmachen. Dieser personale Vollzug ist hier mit ›sich-Hineintauchen‹ gemeint‹<sup>731</sup>. Dies erklärt nun auch die Entstehung der unterschiedlichen Lesarten an dieser Stelle, denn »[s]obald man hier an ›Taufedachte, konnte es nur ein einmaliger Akt sein und brauchte deshalb eine Aoristform – und schließlich dann ein Passiv im Aorist‹<sup>732</sup>. Damit aber überliefert

727 WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, 1978, 6 übersetzt Röm 6,3 »auf Christus getauft«, »in seinen Tod hinein getauft«; vgl. auch WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection*, 1987, 60 sowie VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*, 1991, 522 Anm. 23.

728 SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 1999, 390 betont in diesem Zusammenhang: »Diese Formel ist fraglos in Analogie zu εἰς Χριστόν βαπτίζεσθαι gebildet worden und dementsprechend nirgendwo in jüdischen Texten nachweisbar [...]«.

729 Ähnlich wie Christus kommt Mose hier eine heilsmittlerische Funktion zu, und genau darin dürfte Paulus die Analogie von Jesus und Mose sehen. Vgl. SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 1995, 391; vgl. hierzu auch JESKE, R. L., *The Rock was Christ*, 1980, 247, der – ähnlich wie in Röm 6,3 und Gal 3,27 – auch hier »a corporate dimension« sieht. Somit wird man 1Kor 10,2 kaum als Beleg gegen die hier vorgeschlagene Deutung von βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν anführen können, womit in der Diskussion jedoch immer wieder argumentiert wird. Vgl. hierzu auch VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort*, 1991, 521 Anm. 27.

730 Auf die Funktion des Mose als Heilsmittler wurde durch Schrage in diesem Zusammenhang bereits hingewiesen; vgl. SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 1995, 391.

731 BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 140.

732 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 57; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 55–57, wo noch weitere Argumente für diese textkritische Entscheidung genannt werden. Zur grundsätzlichen Einschätzung des Textwertes von  $\mathfrak{P}^{46}$  vgl. auch KIM, Y. K., *Paleographical Dating of  $\mathfrak{P}^{46}$  to the Later First Century*, 1988, 248–257; COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New*

die Lesart von  $\text{ᾠ}$ <sup>46</sup> nicht nur den ursprünglichen Text, sondern verdeutlicht ferner, dass bei der Wendung βαπτίζειν εἰς τὸν Μωϋσῆν – ähnlich wie bei βαπτίζειν εἰς Χριστόν – nicht direkt von der christlichen Wassertaufe die Rede sein dürfte. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass diese assoziativ mitschwingt, das Bild jedoch dürfte wohl kaum auf sie zurückgehen.

#### 3.4.1.5. 1Kor 12,13

Auch in 1Kor 12,13 ist der profane Sprachgebrauch noch deutlich zu greifen, denn bei der Formulierung εἰς ἔν σῶμα ἐβαπτίσθημεν geht es ganz offensichtlich um eine Bewegung in etwas hinein, nämlich in den ›einen Leib‹ der christlichen Gemeinde. Somit ist βαπτίζειν εἰς auch hier in einem lokalen, wenn auch übertragenen Sinn zu verstehen<sup>733</sup>, und bringt das Eingefügtwerden in die christliche Gemeinde zur Sprache. Damit liegt βαπτίζω also ganz auf einer Linie mit ἔθετο in Vers 18 und συνεκέρασεν in Vers 24. Nun stellt sich aber gerade in 1Kor 12,13 die Frage, ob βαπτίζειν εἰς nicht in einem multivalenten Sinn zu verstehen, also ob bei βαπτίζω – neben dem Vorgang des Hineingetauchtwerdens in den Leib der Gemeinde – nicht auch die Vorstellung einer Tauchung in Wasser beim Taufakt mitklingt. Da Paulus βαπτίζειν εἰς ἔν σῶμα als Folge des Geistempfangs versteht, hängt die Beantwortung dieser Frage davon ab, wie sich das Wirken des Geistes zur Taufe verhält. Ist also beispielsweise die ›Tränkung mit dem Geist‹, von der in Vers 13 die Rede ist, an die Taufe geknüpft oder kann dies bereits schon bei der Bekehrung der Fall sein? Gerade wenn man bedenkt, dass Paulus an dieser Stelle die Einheit der korinthischen Gemeinde und die Gleichrangigkeit ihrer Glieder hervorheben möchte<sup>734</sup>, hängt die Frage, ob bei βαπτίζειν εἰς die christliche Wassertaufe mitzuhören ist, auch daran, ob der Vorgang der Eingliederung in die christliche Gemeinde allein durch den Ritus der Taufe geschieht oder ob auch ungetaufte Christen bereits zu diesem Leib zählen können? In diesem Zusammenhang wird man vielleicht auch bedenken müssen, dass Paulus seine Christusbeziehung nie mit der eigenen Taufe in Verbindung bringt, sondern in solchen Fällen eher auf das Damaskuserlebnis rekurriert. Aber wie immer man diese Frage entscheidet – es bleibt festzuhalten, dass die Semantik von βαπτίζω in 1Kor 12,13 noch ganz dem profanen Sprachgebrauch entspricht, auch dann, wenn es an dieser Stelle in einem multivalenten Sinn gebraucht würde.

Somit zeigt sich, dass Paulus bei der Konstruktion βαπτίζειν εἰς, die sich in Röm 6,3; Gal 3,27; 1Kor 10,2 und 1Kor 12,13 findet, βαπτίζω noch ganz in profangriechischem Sinn verwendet hat. Und obwohl das Verb in christlichen

*Testament Greek Manuscripts*, 2001, 203–208; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

733 Vgl. HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 128 Anm. 16.

734 Vgl. STOLLE, V., *Luther und Paulus*, 2002, 725.

Kontexten gebraucht wird, zeichnet sich – zumindest an diesen Stellen – eine spezifisch christliche Semantik von βαπτίζω noch nicht ab. Dies mag zwar nicht für alle neutestamentlichen Belege von βαπτίζω und βάπτισμα gelten, denn an anderen Stellen lassen sich durchaus erste Entwicklungsschritte hin zu einem technischen Spracherkennen feststellen. Grundsätzlich jedoch, so dürfte das Beispiel βαπτίζειν εἰς gezeigt haben, wird man bei der Lektüre und Übersetzung immer auch den profanen Sprachgebrauch mit berücksichtigen müssen.

### 3.4.2. Ἐκκλησία.

›Kirche‹ oder ›Versammlung‹?

Dies gilt nun in ähnlicher Weise auch für das Nomen ἐκκλησία, denn diese Selbstbezeichnung der ersten christlichen Gemeinden scheint ebenfalls auf den profangriechischen Sprachgebrauch zurückzuführen zu sein, wie die nachfolgenden Beobachtungen verdeutlichen sollen. In der neutestamentlichen Forschung hat sich über lange Zeit die Ansicht etabliert, dass die Wahl von ἐκκλησία als Selbstbezeichnung für die christliche Kirche eine bewusste Anknüpfung an den Sprachgebrauch der Septuaginta gewesen sei. Indem das alttestamentliche לְקָה, das als zentraler Begriff – ja beinahe schon als Terminus technicus – für die ›Versammlung des Gottesvolkes‹ angesehen wurde, in der Septuaginta mit ἐκκλησία übersetzt wurde, sei dieses griechische Wort mit der Semantik von לְקָה aufgeladen worden. Die Selbstzeichnung als ἐκκλησία sei deshalb als bewusster Rückgriff auf den Sprachgebrauch der Septuaginta zu sehen, da in dieser Begriffswahl »der Anspruch der Kirche, in heilsgeschichtlicher Kontinuität mit dem alten Bundesvolk zu stehen und das wahre Israel zu repräsentieren«<sup>735</sup>, deutlich werde.

Eine solche direkte Anknüpfung anzunehmen ist aber nicht ganz unproblematisch, denn schließlich übersetzt die Septuaginta לְקָה nicht allein mit ἐκκλησία, sondern auch mit συναγωγή. Und diese unterschiedlichen Übersetzungen lassen sich nicht allein auf verschiedene Nuancen des Begriffs לְקָה zurückführen, denn auffälligerweise ist die Wiedergabe innerhalb der einzelnen alttestamentlichen Bücher keineswegs ganz einheitlich<sup>736</sup>. Man wird daher auch nicht

735 SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 180.

736 Es lässt sich zwar teilweise eine gewisse Einheitlichkeit ausmachen, so dass SCHRAGE, W., Art. συναγωγή κτλ. (ThWNT 7), 1964, 802–806 und FRANKEMÖLLE, H., Art. συναγωγή (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 703 f von übersetzerischen Vorlieben ausgehen. Doch zumindest in den Büchern Dtn, Ps, Spr und Ez wird לְקָה sowohl mit ἐκκλησία als auch mit συναγωγή wiedergegeben, weshalb Schrage anmerkt, dass »diese Erklärung jedoch nicht ausreicht« (803); vgl. in diesem Zusammenhang bes. Ps 40(39<sup>LXX</sup>), 10 f, wo »unmittelbar nebeneinander לְקָה

die Vorliebe des jeweiligen Übersetzers dafür verantwortlich machen können, ob קהל nun mit ἐκκλησία oder mit συναγωγή wiedergegeben wird. So bleibt also die Frage unbeantwortet, warum die frühchristliche Kirche den Begriff ἐκκλησία und nicht das Wort συναγωγή gewählt hatte, zumal die Septuginta עדה, den »andere[n] Hauptbegriff für die Volksmenge im Alten Testament«<sup>737</sup>, durchweg mit συναγωγή übersetzt<sup>738</sup>. Hinzu kommt ferner die Schwierigkeit, dass die Formulierung יהוה קהל in der Septuaginta mit ἐκκλησία κυρίου bzw. mit συναγωγή κυρίου wiedergegeben wird. Im Neuen Testament hingegen ist vor allem von der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die Rede und nicht – wie eine Orientierung am Sprachgebrauch der Septuaginta hätte erwarten lassen – von der ἐκκλησία (τοῦ) κυρίου. Erschwerend kommt hinzu, dass im Alten Testament kein einheitlicher Sprachgebrauch von קהל vorliegt. Zwar begegnet das Wort in Konstruktionen wie קהל יהוה oder קהל ישראל, und selbst das absolut gebrauchte קהל kann, je nach Kontext, in einem entsprechenden theologischen Sinn verstanden werden. Zugleich wird mit קהל aber, wie beispielsweise in Ps 26,5, auch die ›Versammlung der Frevler‹ (קהל מרעים) bezeichnet<sup>739</sup>. Das Wort, so betont James Barr, kann ebenso »theologisch leer oder neutral«<sup>740</sup> verwendet werden, aber selbst dann, wenn sich קהל im konkreten Sprachgebrauch auf Israel bezieht, sollte man die Semantik des Wortes nicht theologisch überfrachten. Aufgrund dieser Überlegungen und Beobachtungen hat sich mittlerweile gezeigt, dass eine Anknüpfung der frühchristlichen Gemeinde an den Sprachgebrauch der Septuaginta eher unwahrscheinlich ist.

Aber auch der Versuch, die Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ von dem Terminus קהל herzuleiten<sup>741</sup>, ist nicht ganz unproblematisch. Es wurde vermutet, dass

---

קהל einmal durch ἐκκλησία μεγάλη u[nd] einmal durch συναγωγή πολλή übersetzt wird« (803).

737 BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 132.

738 Zu עדה vgl. bes. SCHMIDT, K. L., Art. *καλέω κτλ.* (ThWNT 3), 1938, 505.532 f Anm. 90; COENEN, L., Art. *Kirche* (TBLNT 2), <sup>4</sup>1977, 785–787; BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 112 f. Wie Coenen deutlich herausstellt, ist bei קהל in erster Linie der »Aufruf zu einer Versammlung« und der »Akt des Sich-Versammelns« (785) im Blick, während עדה als »Korporationsbegriff« Verwendung findet und daher auch die »Volksgemeinschaft« bezeichnen kann (786).

739 Entsprechendes gilt auch für den Sprachgebrauch in Qumran; vgl. hierzu 1QM 1,10; 11,16; 14,5; 15,10; 18,1; 1QH 2,12; 4QM<sup>a</sup>3. Aber auch bei עדה kennt das Alte Testament keine einheitliche und ausschließlich religiöse Wortverwendung, denn auch damit kann, ähnlich wie mit קהל, die ›böse Versammlung‹ (עדה הרעה) bezeichnet werden (vgl. Num 14,27.35) – ganz Ähnliches gilt auch für Qumran (vgl. 1QM 15,9; 1QH 2,22; 6,5; 7,34; 1QS 5,1) – und selbst bei Tieren kann dieser Begriff verwendet werden (vgl. Ps 22,17; 68,31). Vgl. hierzu LEVY, J. – MILGROM, J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J., Art. *עדה* (ThWAT 5), 1986, 1079–1093; MÜLLER, H.-P., Art. *קהל* (THAT 2), <sup>6</sup>2004, 609–620.

740 BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 128.

741 Vgl. ROLOFF, J., Art. *ἐκκλησία* (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 1000 f.

diese Formulierung, die in den Schriften von Qumran belegt ist<sup>742</sup>, von der christlichen Gemeinde aufgegriffen worden sei, weil sie darin das eigene Selbstverständnis – und besonders die eigene Eschatologie – angemessen widergespiegelt sah. So wie die Gemeinde von Qumran sich als endzeitliches Gottesvolk verstand, sah sich auch die christliche Gemeinde »als das von Gott erwählte Aufgebot, das von ihm dazu bestimmt war, Mitte und Kristallisationspunkt des nun von ihm zu berufenden endzeitlichen Israels zu werden«<sup>743</sup>. Somit sei das Selbstverständnis der Qumrangemeinde, das in der Formulierung אֱלֹהֵי קָהָל ihren Ausdruck gefunden habe, zum Anknüpfungspunkt für die christliche Gemeinde geworden – und genau dies verdeutliche nun auch die Selbstbezeichnung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Bei dem Genitiv τοῦ θεοῦ handele es sich in diesem Fall nicht um einen Zusatz zur näheren Bestimmung von ἐκκλησία, sondern er müsse als »integraler Bestandteil einer geschlossenen terminologischen Formulierung«<sup>744</sup> verstanden werden. Der Begriff ἐκκλησία ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ sei deshalb als Kurzform zu verstehen und ein entsprechender Genitiv immer mitzuhören<sup>745</sup>. Doch dieser Vorschlag zur Erklärung der Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass die Wendung אֱלֹהֵי קָהָל nur ein einziges Mal in den Schriften von Qumran vorkommt, außerdem findet sich dieser Beleg auch noch »unbetont in einer längeren Reihe anderer Bezeichnungen (›Gemeinde Gottes‹ אֱלֹהֵי קָהָל, ›Lager Gottes‹, ›Stämme Gottes‹, ›Abteilung Gottes‹, ›Heerscharen Gottes‹)<sup>746</sup>. Zudem ist die Formulierung אֱלֹהֵי קָהָל in den Qumrantexten weitaus geläufiger<sup>747</sup>, so dass der Einfluss von Qumran eher zu der Formulierung συναγωγή τοῦ θεοῦ hätte führen müssen, zumal die Septuaginta קָהָל an keiner Stelle mit ἐκκλησία, sondern durchgängig mit συναγωγή übersetzt.

Hinzu kommt nun noch ein weiteres Problem, mit dem nicht nur dieser, sondern all jene Lösungsvorschläge zu kämpfen haben, die davon ausgehen, dass der Begriff ἐκκλησία deshalb als Selbstbezeichnung gewählt wurde, weil in diesem Wort der Anspruch der frühen Kirche zum Ausdruck kommt, »wahres Volk Gottes« und »wahres Israel« zu sein. Damit wird ἐκκλησία als heilsgeschichtlicher Kontinuitätsbegriff verstanden, den die frühe Kirche deshalb bewusst gewählt habe, weil er das eigene Selbstverständnis angemessen widerspiegelte. Doch dann lässt sich kaum zufriedenstellend begründen, wie die zahlreichen Pluralbildungen von ἐκκλησία – unter anderem auch die Formu-

742 Vgl. 1QM 4,10.

743 ROLOFF, J., Art. ἐκκλησία (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 1001.

744 ROLOFF, J., Art. ἐκκλησία (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 1000.

745 Vgl. ROLOFF, J., Art. ἐκκλησία (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 1001 f.

746 SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 194.

747 Dem einen Beleg für אֱלֹהֵי קָהָל stehen ca. 100 Belege für אֱלֹהֵי קָהָל gegenüber.

lierung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ<sup>748</sup> – zu erklären sind. Der Gedanke, dass Gott an unterschiedlichen Orten mehrere Völker sammelt, dürfte dabei kaum ernsthaft in Erwägung zu ziehen sein. Und auch die Formulierung τῇ κατ' οἶκον ἐκκλησίᾳ ist nicht minder problematisch, denn die Annahme, dass Gottes endzeitliche Sammlung seines Volkes in Häusern stattfindet, kann kaum überzeugen.

Doch wenn die Wahl des Begriffes ἐκκλησία zur Bezeichnung der christlichen Gemeinde nicht als bewusster Rückgriff auf den Sprachgebrauch der Septuaginta zu verstehen ist und auch nicht von dem Bewusstsein geleitet zu sein scheint, »daß sich die Urkirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität zu Israel und damit als legitime Nachfolgerin des alttestamentlichen Bundesvolkes verstand«<sup>749</sup>, wird man den profangriechischen Sprachgebrauch als Verstehenshintergrund in Erwägung ziehen und stärker berücksichtigen müssen. Und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sich die Bevorzugung des Begriffes ἐκκλησία auch nicht vom Aramäischen oder vom Hebräischen herleiten lässt, denn auch auf diesem Weg, so betont Wolfgang Schrage zu Recht, lassen sich keine »zwingenden Gründe« finden, »כְּקָר oder קָרָע oder deren aramäische Äquivalente durch ἐκκλησία und nicht durch συναγωγή zu übersetzen«<sup>750</sup>.

Im profanen Sprachgebrauch bezeichnet ἐκκλησία zunächst die ordnungsgemäß einberufene Vollversammlung der stimmberechtigten freien Bürger einer πόλις; in späterer Zeit kann das Wort auch auf andere Arten von Zusammenkünften angewendet werden. In der Regel dient der Begriff zur Bezeichnung einer aktuell versammelten Gemeinschaft<sup>751</sup>. Im Lichte dieses sprachlichen Hintergrundes erschließen sich nun gerade solche Formulierungen wie συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ in 1Kor 11,18, denn an dieser Stelle bezeichnet ἐκκλησία eben nicht die Gemeinde als Corpus, sondern hier ist der Vorgang des Sich-Versammelns im Blick<sup>752</sup>. In ähnlicher Weise gilt dies auch für Röm 16,16; 1Kor 4,17; 1Kor 14,19.28.35; 16,19 und 2Kor 8,19.23 f. Bei einem solchen Gebrauch von ἐκκλησία muss man keinen Semitismus und ebenso wenig einen spezifisch christlichen Sprachgebrauch annehmen, denn das Wort wird noch ganz so wie im profanen Griechisch verwendet. Und dies gilt auch bei der For-

748 Vgl. 1Kor 11,16; 1Thess 2,14; 2Thess 1,4.

749 SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 187 f.

750 SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 192.

751 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.; COENEN, L., Art. *Kirche* (TBLNT 2), <sup>4</sup>1977, 784; ROLOFF, J., Art. *ἐκκλησία* (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 999 f.

752 Zur Wendung ἐν ἐκκλησίᾳ vgl. PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v. Ganz ähnlich wird die Formulierung ἐν ἐκκλησίᾳ in 1Kor 14,19.28.35 verwendet, denn auch dort wird damit der aktuelle Vollzug des Sich-Versammelns bezeichnet. Dies zeigt sich auch daran, dass ἐκκλησία ohne Artikel gebraucht wird; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 115–117.

mulierung τῆ κατ' οἶκον ἐκκλησίᾳ, die sich vier Mal im Corpus Paulinum findet<sup>753</sup>. Diese Wendung verweist auf christliche Zusammenkünfte, die regelmäßig in Privathäusern stattgefunden haben, beispielsweise im Haus des Philemon (vgl. Phlm 2) oder bei Priska und Aquila (vgl. 1Kor 16,19). In diesem Zusammenhang ist der Begriff ›Hauskirche‹ vielleicht irreführend, weil man dabei nicht an regelmäßige Versammlungen in privaten Häusern denkt, sondern eher an eine entsprechende – zwar noch kleine, aber bereits bestehende – Institution oder vielleicht sogar an entsprechend eingerichtete bzw. umgebaute Privathäuser, ähnlich wie es bei dem ›christlichen Haus‹ in Dura Europos der Fall ist. Deshalb sollte die Wendung τῆ κατ' οἶκον ἐκκλησίᾳ auch besser nicht mit ›Hauskirche‹ oder ›Hausgemeinde‹ wiedergeben werden, sondern hier sollte man doch eher mit ›die Versammlung, die im Haus zusammenkommt‹ oder ›abgehalten wird‹ übersetzen.

So veranschaulichen also die erwähnten Belege, dass Paulus den Begriff ἐκκλησία noch ganz im Sinne des im Griechischen vorgegebenen Sprachgebrauches verwenden konnte: als das konkrete Zusammenkommen und Sich-Versammeln.

Doch neben diesem Sprachgebrauch verwendet Paulus den Begriff ἐκκλησία auch in einem weiteren Sinn, der über die konkret stattfindende Versammlung hinausgeht. Denn er bezieht das Wort direkt auf die sich Versammelnden und gebraucht es in 1Kor 15,9, Gal 1,13 und Phil 3,6 als Korporationsbegriff. Damit jedoch geht die Semantik über den profanen Gebrauch hinaus. Zwar kann »das profangriechische ἐκκλησία [...] wohl noch die versammelten Mitglieder einer Versammlung bezeichnen, aber nicht darüber hinaus das corpus einer wie immer gearteten ›Gemeinde‹; das wäre δῆμος, λαός ο. ä.«<sup>754</sup>. Diese Verwendung von ἐκκλησία dürfte also wohl den ersten Schritt auf einem Weg hin zu einer spezifisch christlichen Semantik darstellen. Wie aber der paulinische Sprachgebrauch auch verrät, hat sich ἐκκλησία in dieser Zeit noch nicht zum Terminus technicus für die christliche Kirche entwickelt, denn für Paulus ist mit diesem Begriff in erster Linie eine konkrete Versammlung oder Einzelgemeinde verbunden, so dass es nicht weiter verwunderlich ist, dass ἐκκλησία im Blick auf die Gesamtheit aller Gemeinden – also im Sinne der ›einen Kirche‹ – bei Paulus noch nicht belegt ist<sup>755</sup>.

Diese Offenheit des Begriffs zeigt sich beispielsweise, wenn die Angabe eines

753 Vgl. Röm 16,5; 1Kor 16,19; Phlm 2; Kol 4,15.

754 BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 115.

755 Die Konstruktion τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσης ἐν Κορίνθῳ (1Kor 1,2; vgl. auch 1Kor 1,1 und Phil 1,1) wird man kaum als Hinweis auffassen können, dass Paulus »die Kirche« als ›weltweite‹ Einheit sieht und dementsprechend die korinthische (Orts-)Kirche als deren Konkretion versteht«, so wie dies beispielsweise LINDEMANN, A., *Der Erste Korintherbrief*, (HNT 9.1), 2000, 26 vertreten hat.

Ortes<sup>756</sup> oder eines Gebietes<sup>757</sup> als Zusatz zu ἐκκλησία hinzutreten kann<sup>758</sup>. Es erklärt aber auch, warum ἐκκλησία an zahlreichen Stellen mit τοῦ θεοῦ verbunden wurde und auch, weshalb die Wendung ταῖς ἐν Χριστῷ in Gal 1,22 zu ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας hinzugetreten ist: Offensichtlich war der Begriff noch so wenig festgelegt, dass eine Näherbestimmung nötig war – wohl auch, um Verwechslungen mit anderen ἐκκλησίαις zu vermeiden<sup>759</sup>. Zugleich zeigt der erläuternde Zusatz ταῖς ἐν Χριστῷ in Gal 1,22, aber auch die Formulierung αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ [...] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in 1Thess 2,14 sowie die Konstruktion mit ἐν θεῷ in 1Thess 1,1<sup>760</sup> und die Rede von der ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ in Röm 16,16 und den ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων in 1Kor 14,33, dass ein fester, formelhafter Sprachgebrauch noch nicht vorliegt. Und damit sind auch die zahlreichen Pluralbildungen durchaus verständlich.

Da sich ἐκκλησία einerseits im paulinischen Sprachgebrauch noch nicht zu einem festen Terminus technicus entwickelt hat, sondern weiterhin die profangriechische Semantik Verwendung findet, und sich andererseits eine Prägung des Begriffs durch das Aramäische bzw. Hebräische und durch die alttestamentlichen Texte nicht nachweisen lässt, wird man den profangriechischen Sprachgebrauch als Ausgangspunkt für die Entwicklung des Begriffes ἐκκλησία – bis hin zu all den Konnotationen, die wir heute mit dem Wort ›Kirche‹ verbinden – ansehen dürfen. Man wird also folgende Entwicklung des Begriffes annehmen können: Ausgehend vom profanen Sprachgebrauch wird mit ἐκκλησία zunächst eine konkrete Versammlung bezeichnet, dann – in einem zweiten Schritt – kann bei diesem Wort auch das Corpus einer Versammlung mit im Blick sein, bis dann schließlich der Begriff auf die Gesamtkirche angewendet wird<sup>761</sup>. Damit aber sind die zahlreichen, von ἐκκλησία abhängigen Genitive – allen voran τοῦ θεοῦ – als nähere Bestimmungen des Begriffes zu verstehen, sei es nun, dass mit ἐκκλησία eine konkrete Versammlung oder das Corpus einer Gemeinde be-

756 Vgl. 1Thess 1,1; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Röm 16,1.23.

757 Vgl. 1Thess 2,14; Gal 1,2.22; 1Kor 16,1.19; 2Kor 8,1.

758 Selbst dann, wenn ein solcher Zusatz fehlt, zeigen die im jeweiligen Zusammenhang erwähnten Themen, dass eine ganz konkrete Situation im Blick ist, wie etwa in 1Kor 6,4; 10,32; 11,22; in ähnlicher Weise gilt dies auch für Verbindungen mit πᾶς, ἄλλος, λοιπός und οὐδεὶς.

759 Vgl. hierzu BERGER, K., *Paulus*, 2002, 186, der im Zusammenhang mit 1Thess 2,14 und der dort belegten Wendung ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ [...] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1Thess 2,14) betont, dass »[e]rst durch den Zusatz »in Jesus Christus« [...] der Unterschied zu jeder jüdischen Ekklesia Gottes eindeutig« wird.

760 Vgl. auch 2Thess 1,1.

761 Was die semantische Entwicklung von ἐκκλησία und die Verwendung dieses Begriffes im Blick auf die Gesamtkirche betrifft, so fällt beispielsweise auf, dass der Verfasser des Epheserbriefes bei seiner Aufzählung in Eph 4,4–6 gerade nicht von μία ἐκκλησία spricht. Dies dürfte wohl daran liegen, dass mit dem Begriff ἐκκλησία noch keine entsprechende Vorstellung verbunden war.

zeichnet wird. Zugleich scheint sich durch die Verwendung der Formulierungen ἐκκλησία τοῦ θεοῦ für die sich versammelnde christliche Gemeinde ein fester Sprachgebrauch ausgeprägt zu haben; dies legen jedenfalls die zahlreichen Belege innerhalb der paulinischen Texte nahe. Und dieser häufige Gebrauch der Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ führte schließlich dazu, dass sich die Semantik von ἐκκλησία im Laufe der Zeit um diesen Bedeutungsaspekt erweitert hat und somit der Genitiv τοῦ θεοῦ überflüssig geworden ist. Diese Entwicklung ist beispielsweise an den Stellen fassbar, an denen Paulus auf seine Verfolgung der christlichen ἐκκλησία zu sprechen kommt. So verwendet er in 1Kor 15,9 und in Gal 1,15 noch die Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, während sich in Phil 3,6 – also in dem wohl jüngsten dieser drei Texte – der erklärende Genitiv τοῦ θεοῦ nicht mehr findet, sondern dort das absolute ἐκκλησία verwendet wird. So sind die Verfolgertexte nicht nur Beispiele dafür, dass ἐκκλησία in den Paulusbriefen das Corpus der Versammelnden bezeichnen kann, sondern sie belegen zugleich, dass sich bereits innerhalb der paulinischen Texte ein spezifisch christlicher, ja fast schon technischer Sprachgebrauch greifen lässt, bei dem das absolut gebrauchte ἐκκλησία keiner weiteren Erläuterung mehr bedarf<sup>762</sup>.

Der konkrete Ausgangspunkt für die Entwicklung des Begriffes ἐκκλησία, bis hin zu dem heutigen Wort ›Kirche‹, dürfte also das konkrete Sich-Versammeln der ersten Christen gewesen sein. Die Verwendung von ἐκκλησία und seiner profangriechischen Bedeutungsmöglichkeiten im Zusammenhang der frühchristlichen Zusammenkünfte hat zu dieser semantischen Erweiterung und letztlich auch Verschiebung geführt. Doch auch wenn man den christlichen Kontext für diese Begriffsentwicklung verantwortlich machen kann, so scheint sich diese bereits im vorneutestamentlichen Sprachgebrauch abzuzeichnen. Die Septuaginta verwendet beispielsweise den Begriff ἐκκλησία größtenteils im Sinne des profanen Sprachgebrauchs und der Bedeutung ›Versammlung‹ – und zwar als das konkrete Sich-Versammeln. Doch in einigen Fällen wird das Wort auch auf die Mitglieder der Versammlung selbst angewendet<sup>763</sup>. Allein deshalb aber wird man noch keinen Einfluss der Septuaginta annehmen müssen<sup>764</sup>, der

762 Dennoch wird man diese Formulierung noch nicht im Sinne einer Gesamtkirche oder gar einer ›Weltkirche‹ lesen dürfen, denn Paulus bezieht sich in seinen Äußerungen auf konkrete Einzelgemeinden.

763 Vgl. hierzu die sprachlichen Belege in SCHMIDT, K. L., Art. *καλέω κτλ.* (ThWNT 3), 1938, 532; vgl. auch BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 115.

764 Dabei wird man auch beachten müssen, dass die Septuaginta eine Übersetzung des hebräischen Bibeltextes in hellenistisches Griechisch ist und die Frage eines solchen Einflusses auch davon abhängt, welchen Stellenwert die Sprache der Septuaginta innerhalb der Koine einnimmt. Zumal scheint die Semantik von ἕκκλησία auch durch hellenistische Einflüsse geprägt worden zu sein. Vgl. hierzu ROST, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, 1938, 92; MIDDENDORP, TH., *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Ju-*

sich in einer entsprechenden Weise auf die Entstehung des christlichen ἐκκλησία-Begriffs ausgewirkt habe<sup>765</sup>, denn auch die Verwendung von ἐκκλησία im profanen Sprachgebrauch bleibt nicht auf die politische Vollversammlung der stimmberechtigten Bürger beschränkt; der Begriff hat auch in anderen Kontexten Verwendung gefunden. So kann ἐκκλησία etwa auch im Zusammenhang des antiken Vereinswesens eine offizielle Versammlung bezeichnen<sup>766</sup>, er kann aber auch direkt auf die Mitglieder einer Versammlung angewendet werden, und schließlich kann er auch den Versammlungsort selbst benennen<sup>767</sup>. Damit scheint sich die Möglichkeit, dass mit ἐκκλησία nicht nur eine konkrete Versammlung, sondern auch das Corpus einer Versammlung bezeichnet werden kann, bereits bei diesen semantischen Verschiebungen im profanen Sprachgebrauch abzuzeichnen. Außerdem verdeutlichen diese Verwendungsmöglichkeiten, dass die Bezeichnung der Einzelgemeinde wie auch der ›Gesamtkirche‹ mit ein und demselben Wort durchaus dem profanen Sprachgebrauch entsprechen kann und nicht als gewichtiges Problem angesehen werden muss<sup>768</sup>, denn schließlich kann mit ἐκκλησία nicht nur die Vollversammlung der stimmberechtigten Bürger einer πόλις bezeichnet werden, sondern auch die Versammlung einer Gruppierung – etwa eines Kultvereins –, die ihren Platz innerhalb dieser πόλις hat. Ähnliches gilt auch für die Bezeichnung eines Versammlungsortes mit ἐκκλησία, wie dies zur Bezeichnung der christlichen Kirchengebäude im Laufe der Zeit üblich geworden war. Auch diese Verwendung findet sich bereits im profanen Sprachgebrauch<sup>769</sup>.

Dadurch erklärt sich auch, weshalb gerade ἐκκλησία als Bezeichnung für die christlichen Gemeinden Verwendung gefunden hat. Die Wahl von ἐκκλησία dürfte also gerade nicht, wie beispielsweise Wolfgang Schrage vermutet, auf die Vermeidung von συναγωγή zurückzuführen sein, weil das jüdische Gesetz aufs Engste mit dem Begriff συναγωγή verknüpft war und somit die Wahl von ἐκκλησία als Ausdruck einer gesetzeskritischen Position angesehen werden

*dentum und Hellenismus*, 1973, 156; BERGER, K., *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*, 1976, 172.

765 Wenn dafür ein Septuaginta-Einfluss angenommen werden soll, müsste gezeigt werden, dass die semantische Verschiebung nur in diesem jüdischen Sprachkontext zu greifen ist und nicht auch im profanen Sprachgebrauch bzw. in der Koine.

766 Vgl. WEIß, J., *Der erste Korintherbrief*, 1977, XVII; vgl. auch SCHMIDT, K. L., *Die Kirche des Urchristentums*, 1927, 260 Anm. 3.

767 Vgl. in diesem Zusammenhang die Nähe von antikem Vereinswesen und früher Kirche; vgl. bes. die Untersuchung von ÖHLER, M., *Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden*, 2002, 51–71.

768 Es ist keineswegs verwunderlich, dass sich die Bezeichnung für die Einzelgemeinden in einem weiteren Schritt auf die Gesamtheit dieser Gemeinden ausgeweitet hat. Vgl. SCHMIDT, K. L., *Die Kirche des Urchristentums*, 1927, 260 Anm. 3.; WEIß, J., *Der erste Korintherbrief*, 1977, XVII; vgl. auch SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 178–202; BERGER, K., *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*, 1976, 167–207.

769 Vgl. THALHEIM, TH., Art. ἐκκλησία (PRE 1.10), 1905, 2167 f.

müsste<sup>770</sup>. Eine solche Opposition von συναγωγή und ἐκκλησία lässt sich innerhalb des Neuen Testaments jedenfalls nicht greifen, und es ist auch fraglich, ob allein die Wahl von ἐκκλησία schon eine gesetzeskritische Position hätte ausdrücken können<sup>771</sup>. Ohnehin erweckt eine solche terminologische Gegenüberstellung den Eindruck, als sei die Entscheidung für das Wort ἐκκλησία mit der Gründung einer entsprechenden Alternative zur Synagoge verknüpft gewesen. In diesem Zusammenhang wird man aber bedenken müssen, dass die erste judenchristliche Generation weiterhin die Synagoge besucht, zugleich aber bereits den Begriff ἐκκλησία verwendet, obwohl sich zu dieser Zeit eine Ablösung des Christentums vom Judentum noch nicht abzeichnet. Dementsprechend kann Paulus auch die Gemeinden in Judäa, denen eine antinomistische Tendenz sicher völlig fremd war, als ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ (1Thess 2,14) bezeichnen<sup>772</sup>. Es sind also sicher keine antijüdischen und antinomistischen Tendenzen, die für die Wortwahl verantwortlich zu machen sind, sondern der Begriff, der in der Regel zur Bezeichnung von Versammlungen gebraucht wurde, ist auch für die Zusammenkünfte von Christen verwendet worden – bis sich aus diesem Sprachgebrauch schließlich die Gruppenbezeichnung selbst entwickelt hat.

Diese sprachliche Entwicklung führt aber nicht zu einer Ablösung des bisherigen Sprachgebrauchs, sondern zu einer Erweiterung des semantischen Spektrums. Die profangriechische Wortbedeutung von ἐκκλησία bleibt also weiterhin in Verwendung – bis zu den Spätschriften des Neuen Testaments und darüber hinaus. So findet sich beispielweise im lukanischen Doppelwerk das Wort ἐκκλησία mehrfach als Korporationsbegriff für die christliche Kirche, zugleich verwendet es Lukas in Apg 19,32 zur Bezeichnung eines ›Tumultes‹ und in Apg 19,39, also nur wenige Verse weiter, gebraucht er es ganz klassisch im Sinne der Vollversammlung der Bewohner von Ephesus. Man wird also sämtliche Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes im Blick behalten müssen, auch wenn sich bereits ein spezifisch christlicher Sprachgebrauch herausgebildet hat, selbst dann, wenn sich ein solches Wort in einem spezifisch christlichen Kontext findet.

Deshalb sollte man vielleicht auch in Eph 1,22 bei der Formulierung αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ und bei der Parallele καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας in Kol 1,18 die profangriechische Semantik in Erwägung ziehen. In der Regel wird an diesen beiden Stellen ἐκκλησία im Sinne der einen Kirche und Christus als deren κεφαλὴ – als ihr Haupt – verstanden. Doch wenn hier der Gedanke, dass Christus ›Haupt der Kirche‹ ist, ausgedrückt werden sollte, dann fügen diese Verse sich ausgesprochen schlecht

770 Vgl. SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«, 1963, 187 – 189.

771 Vgl. BERGER, K., *Paulus*, 2002, 184.

772 Vgl. ROLOFF, J., Art. ἐκκλησία (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 998 – 1001.

in ihren jeweiligen Kontext ein. Besonders deutlich wird dies in Kol 1,18. Dieser Vers findet sich innerhalb einer hymnischen Passage (1,13 – 20) mit zahlreichen kosmologischen Motiven, so dass in diesem Zusammenhang die Formulierung αὐτός [sc. Χριστός] ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας fast störend wirkt. Daher geht man häufig davon aus, dass dieser ekklesiologische Gedanke nicht ursprünglich zu dem Hymnus gehört habe, sondern dass dieser Vers von einem anderen Autor in den vermutlich schon sehr alten Text eingefügt wurde. Man versucht also mit einem diachronen Lösungsvorschlag diese Spannung zu erklären und weist die entsprechende Formulierung einer anderen Phase der Textgenese zu<sup>773</sup>. Wenn man jedoch den profangriechischen Sprachgebrauch in Erwägung zieht und zudem bedenkt, dass ἐκκλησία nicht nur die christliche Versammlung bzw. die Kirche bezeichnen kann, ließe sich Vers 18 auch in einem kosmologischen Sinne verstehen: ἐκκλησία bezeichnet dann die versammelte Menschheit. Und in diese Richtung scheint auch das Wort κεφαλὴ zu weisen, denn im profangriechischen Sprachgebrauch wird mit κεφαλὴ gerade nicht ein ›Oberhaupt‹, ein ›Gebietler‹, ›Befehlshaber‹ oder eine höchste Instanz bezeichnet, wie der Gedanke, dass ›Christus das Haupt der Kirche‹ ist, eigentlich erwarten lässt<sup>774</sup>. Stattdessen wird mit κεφαλὴ, neben der Bedeutung ›Kopf‹ in einem anatomischen Sinne, der ›Anfang‹ oder der ›Ursprung‹ bezeichnet. Und somit könnte die Formulierung αὐτός ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας in Kol 1,18 die Vorstellung zur Sprache bringen, dass Christus als Ursprung der versammelten Menschheit zu denken ist.

Von sprachlicher Seite ist dies sehr gut möglich, und außerdem fügt sich ein solcher Gedanke sehr schlüssig in den gesamten Abschnitt ein: Schließlich betont der Hymnus, dass Christus der Erstgeborene der ganzen Schöpfung ist (Vers 15), dass in ihm alles erschaffen wurde (Vers 17), dass er der Ursprung ist (Vers 19), und dass Gott durch ihn alles mit sich versöhnen möchte (Vers 20). Durch eine solche Deutung muss also Vers 18 auch nicht diachron ausgesondert werden.

All dies gilt in ähnlicher Weise nun auch für Eph 1,22. Der Kontext dieses Verses ist ebenfalls von einem kosmologischen Grundgedanken geprägt, und so steht auch im Epheserbrief der Gedanke, dass Christus das Haupt der Kirche ist,

773 Vgl. etwa HOPPE, R., *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 1987; GNILKA, J., *Der Kolosserbrief*, 1980, 102.

774 Hier hilft auch die Annahme, dass κεφαλὴ durch semitische Einflüsse eine entsprechende semantische Verschiebung erfahren habe, nicht weiter. Zwar kann mit dem hebräischen מֶלֶךְ ein ›Oberhaupt‹ oder ›Herrscher‹ bezeichnet werden, doch übersetzt die Septuaginta an diesen Stellen gewöhnlich mit ἄρχων, ἀρχηγός. Aber selbst bei den wenigen Fällen bei denen mit κεφαλὴ übersetzt wird, kommt damit der Aspekt des Früher- oder Älter-Seins zur Sprache. Vgl. BEDALE, ST., *The Meaning of κεφαλὴ in the Pauline Epistles*, 1954, 211 – 215; BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 97 f; BAUMERT, N., *Frau und Mann bei Paulus*, <sup>2</sup>1993, 234 f.238.

in einer gewissen Spannung zum übrigen Text. Dementsprechend wird man an dieser Stelle nun auch die Wendung αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία in einem kosmologischen Sinne verstehen können und ἐκκλησία ebenfalls auf die Menschheit beziehen dürfen.

Ein solches Verständnis legt gerade auch Eph 5,23 nahe, wo sich ebenfalls die Vorstellung findet, dass Christus κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ist. Denn solange man bei ἐκκλησία nur an die ›Kirche‹ denkt, scheinen sich die Menschwerdung und Selbsthingabe Jesu nur auf diese zu beziehen. Erst wenn man ἐκκλησία im Sinne der gesamten Menschheit versteht, wird deutlich, auf wen sich die Selbstaufopferung Jesu bezieht: Es sind »[n]icht nur jene wenigen, die er bis zu seinem Tod um sich geschart hat, auch nicht nur jener Ausschnitt aus der Menschheit, der im Laufe der Zeit in der ›Kirche‹ sein Wort annehmen wird [...], sondern jene ›Versammlung‹, mit der er sich durch seine Menschwerdung verbunden hat (5,31 f). [...] Und somit ist die Versammlung, für die er sein Leben gab, die aus Juden und Völkern geeinte Menschheit, vorgängig zu der Frage, ob sie seine Vergebung annehmen wird (vgl. Röm 5–8) oder nicht«<sup>775</sup>. Diese Möglichkeit erschließt sich jedoch erst, wenn man den profangriechischen Sprachgebrauch in Erwägung zieht und nicht vorschnell von einem einheitlichen Wortgebrauch ausgeht, so als sei der Begriff ἐκκλησία zu dieser Zeit ausschließlich nur als Terminus technicus für die christliche Kirche gebraucht worden.

Wenn man bedenkt, dass sich in neutestamentlicher Zeit noch kein fester und einheitlicher Sprachgebrauch entwickelt hat, erklären sich vielleicht auch die unterschiedlichen Aussagen zum Verhalten der Frau in der ἐκκλησία. Denn während sie sich nach 1Kor 11,5–16 in gottesdienstlichen Versammlungen in Form von Gebet und prophetischer Rede öffentlich äußert, soll sie 1Kor 14,34 zufolge in der ἐκκλησία schweigen. Wenn man sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigt, dass sich einerseits noch kein spezifisch christlicher Sprachgebrauch für ἐκκλησία zu dieser Zeit herausgebildet hat und dass andererseits im profanen Sprachgebrauch jede Form von Versammlung mit ἐκκλησία bezeichnet werden konnte, lässt sich die Spannung zwischen diesen beiden Texten vielleicht auf diesem Weg erklären<sup>776</sup>. Man könnte folglich davon ausgehen, dass sich ἐκκλησία in 1Kor 11 und in 1Kor 14 auf zwei unterschiedliche Arten von Versammlungen beziehen. Denn schließlich findet sich auch innerhalb des Neuen Testaments noch kein einheitlicher Sprachgebrauch, selbst wenn sich ἐκκλησία auf christliche Zusammenkünfte bezieht. Der Begriff kann einerseits für die gottesdienstlichen Versammlungen verwendet werden, andererseits kann damit aber auch eine Gemeindeversammlung bezeichnet werden. Letzteres findet sich beispielsweise in Apg 15,3 f.22 und zeichnet sich durch eine große

775 BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 276.

776 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 109–142.

Nähe zum profanen Sprachgebrauch aus, da hier der politische Hintergrund des Begriffs ἐκκλησία noch sehr deutlich zu greifen ist: es ist die Vollversammlung, die zu Beratung, Abstimmung und Beschlussfassung zusammenkommt. Und bei derartigen Versammlungen hatten Frauen in der Antike kein Mitsprache- und Stimmrecht. Eine solche Art der Gemeindeversammlung anzunehmen, würde das Verständnis von 1Kor 14,34 erheblich vereinfachen und bestehende Widersprüche auflösen. Es würde einerseits erklären, weshalb Paulus den Hinweis auf das Redeverbot nicht weiter begründen muss, andererseits wäre auch der Unterschied zu 1Kor 11,5 – 16 verständlich, denn dieser Text bezieht sich ganz offensichtlich auf eine gottesdienstliche Versammlung – wenngleich das Wort ἐκκλησία in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt wird<sup>777</sup>. Die mit diesem Lösungsvorschlag einhergehende semantische Verschiebung von ἐκκλησία in 1Kor 14,33 zu ἐκκλησία in 1Kor 14,34 erweist sich dabei keineswegs als problematisch, sondern bestätigt vielmehr die bereits erwähnte Vorliebe des Paulus für diese Form des Sprachspiels (*traductio*).

Somit zeigt sich nun, dass an zahlreichen Stellen im Corpus Paulinum der profangriechische Sprachgebrauch von ἐκκλησία noch deutlich greifbar ist, selbst wenn sich vielfach schon ein spezifisch christlicher Sprachgebrauch abzuzeichnen beginnt. Und wie bei βαπτίζειν εἰς zeigt sich auch bei ἐκκλησία, dass der profangriechische Sprachgebrauch weiterhin in Verwendung geblieben ist. Zugleich erweist sich bei ἐκκλησία vor allem die griechische Sprache als Verstehenshintergrund für die Entstehung des christlichen Terminus *technicus* und nicht so sehr die aramäische und hebräische Sprache und der alttestamentlich-jüdische Hintergrund.

### 3.4.3. Χάρισμα.

›Be-gabung‹ oder ›Geschenk‹?

Ein weiteres Beispiel dafür, dass die Entstehung eines spezifisch christlichen Sprachgebrauchs ein längerer Prozess ist, wird bei dem Nomen χάρισμα deutlich. In der Regel wird χάρισμα als christlicher Terminus *technicus* für eine ›Gnadengabe Gottes‹ verstanden, doch allein schon die zahlreichen Versuche, den Begriff zu definieren und seine Semantik zu bestimmen, verdeutlichen die Probleme, die mit diesem Wort verbunden sind<sup>778</sup>. Jedenfalls herrscht keine

<sup>777</sup> Die Verwendung von ἐκκλησία in Vers 16 hat zwar nicht mehr die konkrete gottesdienstliche Versammlung im Blick, die Paulus in diesem Abschnitt zur Sprache bringt, dennoch dürfte ἐκκλησία an dieser Stelle ebenfalls im Sinne einer gottesdienstlichen Zusammenkunft zu verstehen sein.

<sup>778</sup> Einen guten Überblick über die einzelnen Positionen und damit verbundenen Schwierigkeiten bietet BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, 2001, bes. 9 – 17.

Einigkeit darüber, welches denn die besonderen Merkmale sind, die diesen Begriff auszeichnen. So scheint grundsätzlich unklar zu sein, ob χάρισμα als menschliche Aktivität und vielleicht sogar als Fähigkeit oder Anlage zu verstehen ist<sup>779</sup> oder ob es sich um eine Gabe Gottes bzw. des Heiligen Geistes handelt<sup>780</sup>, wobei dann die Verhältnisbestimmung von Geist und Gott keinesfalls eindeutig ist. Es ist auch unsicher, ob die χαρίσματα prinzipiell allen Christen zur Verfügung stehen<sup>781</sup>, oder ob es sich um das Kennzeichen weniger Einzelner handelt<sup>782</sup> und auch, ob ein χάρισμα mit einem Dienst oder Auftrag an anderen Menschen einhergeht<sup>783</sup> oder ob es zum Heil dessen beiträgt, der ein χάρισμα besitzt oder ausübt<sup>784</sup>. Weiterhin besteht Uneinigkeit darüber, welche Vollzüge mit diesem Begriff überhaupt bezeichnet werden können, denn gerade weil das Wort χάρισμα in 1Kor 12 im Zusammenhang mit Glossolie, prophetischer Rede und Heilkräften verwendet wird, ist immer wieder vermutet worden, dass der Begriff nur für besondere und augenfällige Manifestationen des Geistes Gottes gebraucht worden sei, und nicht auch für andere göttliche Geschenke<sup>785</sup>.

Wie die unterschiedlichen Verstehensmöglichkeiten dieses Begriffs bereits verdeutlichen, ist die Bestimmung der Wortsemantik von χάρισμα mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Hier hilft nun aber – im Unterschied zu den bereits behandelten Beispielen βαπτίζω und ἐκκλησία – auch der Blick auf den Sprachgebrauch von χάρισμα im vorpaulinischen Griechisch nicht weiter, denn die paulinischen Texte scheinen die ältesten uns überlieferten Textzeugen für die Verwendung dieses Wortes in der griechischen Literatur zu sein. Jedenfalls sind die wenigen Belege, die sich für eine Verwendung von χάρισμα in vorpaulinischer Zeit anführen lassen, alle sehr zweifelhaft. So findet sich zwar χάρισμα zweimal in der Septuaginta – in Jesus Sirach 7,33 und 38,30 –, doch beide Male handelt es sich um Lesarten, die erstmals vom Codex Vaticanus bzw. vom Codex Sinaiticus bezeugt werden, also von Handschriften aus dem 4. Jahrhundert<sup>786</sup>.

779 Vgl. KÄSEMANN, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, 1960, 109; SCHÜTZ, J. H., Art. *Charisma* (TRE 7), 1981, 689.

780 Vgl. SCHULZ, S., *Die Charismenlehre des Paulus*, 1976, 460; WENNEMER, K., *Die Charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus*, 1959, 508 f.

781 Vgl. KÄSEMANN, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, 1960, 116; LAUTERBURG, M., *Der Begriff des Charismas und seine Bedeutung für die praktische Theologie*, 1898, 39.

782 Vgl. SCHELKLE, K. H., *Charisma und Amt*, 1979, 244.

783 Vgl. LECLERQ, J., Art. *Charismes* (DACL 2.1), 1913, 581.

784 In dieser Position treffen sich viele Ausleger; vgl. hierzu BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 15.

785 Vgl. CLAVIER, H. A., *Geistesgaben*, 1962, 538; SCHÜRSMANN, H., *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, 1966, 503.

786 In Sir 7,33 dürfte χάρισμα eine sekundäre Lesart von χάρις sein, die vom Codex Sinaiticus – der gerade »in Sirach eine Anzahl graphischer und phonetischer Irrtümer aufweist« (BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 28 Anm. 1) – und einigen anderen Minuskulhandschriften überliefert wird; in Sir 38,30 liegt offensichtlich ein Abschreibfehler von

Ähnlich verhält es sich mit zwei Belegstellen, die sich bei Philo finden, denn auch hier gehört χάρισμα nicht zum ursprünglichen Text, sondern es liegt eine sekundäre Lesart oder eine Interpolation vor<sup>787</sup>. Aber auch bei der Verwendung von χάρισμα in den Oracula Sibyllina handelt es sich um keinen vorpaulinischen Beleg. Zwar lassen sich die ältesten Teile dieser Schrift in das zweite vorchristliche Jahrhundert datieren, doch der fragliche Beleg findet sich in den jüngeren Passagen der Sibyllinen, die ins 3. nachchristliche Jahrhundert datiert werden<sup>788</sup>.

Auch wenn die Paulusbriefe nun als die ältesten literarischen Belege für die Verwendung des Wortes χάρισμα gelten können, wird man doch nicht davon ausgehen dürfen, dass Paulus den Begriff selbst gebildet hat. Schließlich verwendet er dieses Wort ganz selbstverständlich und setzt dessen Kenntnis bei seinen Adressaten voraus, wie auch der Verzicht auf weitere Begriffserläuterungen nahelegt. Erschwerend kommt hinzu, dass wohl kaum alle späteren Autoren, die das Wort χάρισμα verwendet haben, vom paulinischen Sprachgebrauch beeinflusst worden sind. Man wird Ulrich Brockhaus in diesem Punkt sicher recht geben dürfen, wenn er vermutet, dass »der sprachschöpferische Wirkungsbereich des Paulus wohl kaum [so groß] gewesen«<sup>789</sup> sein dürfte.

Viel naheliegender scheint hingegen die Vermutung zu sein, dass das Wort χάρισμα der griechischen Umgangssprache entstammt. Vor allem wenn man bedenkt, dass einerseits in der Koine – nicht zuletzt durch deren Tendenz zur Verdeutlichung und Verstärkung – zahlreiche neue Nomina entstanden sind und andererseits die Bildung von Verbalsubstantiven auf die Endung -μα ausgesprochen beliebt war<sup>790</sup>, wird man χάρισμα als Nominalbildung von χαρίζεσθαι verstehen dürfen. Wenn es sich also bei χάρισμα um einen typischen Koinebegriff handelt, so erklärt dies nicht nur, weshalb das Wort in den Paulusbriefen auftaucht, obwohl es in der griechischen Literatur davor nicht verwendet wurde, sondern vielleicht lässt sich auch über die Semantik des Verbs χαρίζομαι die Bedeutung von χάρισμα erhellen; jedenfalls ist χαρίζομαι in der griechischen Literatur sehr gut belegt.

In der Regel dient die aus dem Ionischen stammende Endung -μα dazu, das Ergebnis einer Handlung anzugeben<sup>791</sup>. Wenn also das Verb χαρίζομαι die Be-

---

χρῖσμα vor, der später auch wieder korrigiert worden ist. Vgl. hierzu BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 128 f.; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 27 f.

787 Vgl. COHN, L., *Philo von Alexandrien*, 1898, 539; vgl. hierzu auch KÄSEMANN, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, 1960, 110 Anm. 2; BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 128.

788 Vgl. GEFFCKEN, J., *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sybillina*, 1902, 152.

789 BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 129.

790 Vgl. SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Bd. 1, <sup>5</sup>1977, 128.

791 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 109.2.

deutung ›geben‹, ›schenken‹, ›eine Gunst oder Freundlichkeit erweisen‹ hat, dann dürfte man für das Nomen die Bedeutung ›Gabe‹, ›Geschenk‹, ›Zuwendung‹, ›erwiesene Gunst oder Freundlichkeit‹ erwarten. Und genau in diesem Sinn wird χάρισμα bei Alkiphron<sup>792</sup>, in einigen Papyri<sup>793</sup> und bei dem bereits erwähnten Beleg in den Oracula Sibyllina<sup>794</sup> verwendet. Somit dokumentieren diese Textzeugen die Verwendung von χάρισμα im profangriechischen Sprachgebrauch, und zwar ohne dass die Semantik mit einer spezifisch religiösen Konnotation verbunden wäre.

Bei Alkiphron beispielsweise – dem ältesten dieser Texte, der ins 2. bis 3. Jahrhundert gehört – ist davon die Rede, dass jemand einen Kochtopf und eine Schüssel als χάρισμα (als ›Geschenk‹) erhält. Dabei wird χάρισμα synonym zu δώρημα gebraucht, so dass sich beide Begriffe auf diesen Topf beziehen und gegenseitig interpretieren<sup>795</sup>. In den Papyrustexten findet sich ein Beleg, bei dem χάρισμα in zwischenmenschlichem Sinn verwendet wird und sich auf erwiesene Wohltaten bezieht, bei einem weiteren Beleg wird es in finanziellem Sinn verstanden und bezeichnet eine konkrete Zahlung an die Matrosen eines Schiffes. Somit wird χάρισμα an diesen Stellen mit der Bedeutung ›Geschenk‹, ›erwiesene Freundlichkeit‹ und ›Zuwendung‹ gebraucht und bleibt semantisch ganz auf der Linie von χαρίζομαι. Aber auch in den Oracula Sibyllina, wo χάρισμα ein Geschenk Gottes bezeichnet und somit in einem religiösen Kontext Verwendung gefunden hat, reicht die Semantik darüber nicht hinaus.

Wenn diese Texte nun die Verwendung von χάρισμα in der Profangrätizität belegen, stellt sich natürlich die Frage, ob dieser Sprachgebrauch nicht auch in den Paulusbriefen noch zu greifen ist. Nur aufgrund der Tatsache, dass die Paulusbriefe die ältesten Belege für die Verwendung von χάρισμα darstellen, wird man den profanen Sprachgebrauch kaum ausblenden dürfen – auch dann nicht, wenn dieser erst in späterer Zeit belegt ist. Wegen der großen Nähe der paulinischen Sprache zum profanen Griechisch wird man auch bei χάρισμα keinen völlig anderen Sprachgebrauch erwarten dürfen. Vor allem wenn man bedenkt, dass es sich bei χάρισμα um einen ganz typischen Ausdruck der hellenistischen Umgangssprache handelt, ist es kaum verwunderlich, dass er in ganz unterschiedlichen Koine-Texten gebraucht wird – seien dies nun ägyptische Papyri oder Texte des Neuen Testaments.

So ist auch nicht erstaunlich, dass χάρισμα an den wenigen Stellen, an denen es sich auch im alttestamentlichen und jüdischen Schrifttum findet, ebenfalls in diesem Sinne gebraucht wird. Theodotion verwendet es beispielsweise bei seiner

792 Vgl. Alci. 3,17,4.

793 Vgl. BGU 1044,4; 551,3; PLond 77,24; Sb 4789,7.

794 Vgl. Orac. Sib. 2,54.

795 Vgl. BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 128.

Übersetzung des Alten Testaments, um in Ps 30,22 das hebräische  $\text{חַסֵּד}$  wiederzugeben, das sich dort auf die Zuwendung Gottes bezieht, und der Codex Sinaiticus gebraucht es in Sir 7,33 anstelle von  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , um eine Gabe Gottes zu bezeichnen<sup>796</sup>. In diesem Sinne findet sich  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  auch bei Philo, der den Begriff drei Mal gebraucht und ihn synonym zu  $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}$  und  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  verwendet<sup>797</sup> bzw. von den  $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\delta\omega\rho\epsilon\alpha\iota\varsigma$  spricht<sup>798</sup>. Und auch wenn  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  wie in den angeführten Beispielen in religiösen Kontexten steht, liegt noch kein spezifischer Terminus technicus vor, da die Wortsemantik nicht über ›Gabe‹, ›Zuwendung‹ und ›erwiesene Gunst‹ hinausgeht<sup>799</sup>. Dies zeigt sich beispielsweise auch daran, dass im Testamentum Salomonis ein Siegelring, den Salomon als Geschenk erhält, als  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  bezeichnet wird<sup>800</sup>.

Somit entscheidet nicht die Bedeutung des Wortes  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  selbst, sondern erst der Kontext, in dem es verwendet wird, ob eine ›Gabe‹, ein ›Geschenk‹ oder eine ›Zuwendung‹ auf Gott oder einen anderen Geber zurückgeht. Damit unterscheiden sich die alttestamentlichen und jüdischen Schriften in der Verwendung des Wortes  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  nicht von den profangriechischen Texten, vielmehr bezeugen sie, dass sich die hellenistische Umgangssprache auch im jüdischen Schrifttum niedergeschlagen hat. Und es ist sicher auffallend, dass alle Textzeugen – seien es nun die profangriechischen oder die jüdischen – einer Zeit entstammen, in der sich die hellenistische Umgangssprache mehr und mehr durchgesetzt hat.

Folglich wird man auch bei den Paulusbriefen und ebenso bei allen übrigen frühchristlichen Texten, die das Wort  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  verwenden nicht vorschnell von einem spezifisch christlichen Sprachgebrauch ausgehen dürfen, sondern man wird immer auch den profangriechischen Sprachgebrauch im Blick behalten müssen. Denn auch hier ist von dem Grundsatz auszugehen, dass eine Sonderbedeutung oder ein Terminus technicus erst dann vorliegt, wenn die bisher nachgewiesene Semantik einen Text nicht ausreichend zu erklären vermag. In

796 Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der Textüberlieferung des Codex Vaticanus in Sir 38,30 um eine fehlerhafte Lesart, denn anstelle von  $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ , das hier mit der Bedeutung ›Glaser‹ verwendet wird, liest dieser Codex irrtümlicherweise  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ . Falls sich der Abschreiber an dieser Stelle verlesen hat – und es sich um kein Verschreiben im eigentlichen Sinne handelt –, scheint er das Wort  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  nicht in einem spezifisch religiösen Sinn verstanden zu haben, denn innerhalb dieser Lesart müsste man  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  als zwischenmenschliche Gabe verstehen.

797 Vgl. Phil. Leg All 78 f:  $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \omicron\varsigma\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ .

798 Vgl. Phil. Ebr 2,11:  $\tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon\ \delta\omega\rho\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\iota}\kappa\alpha\upsilon\acute{\nu}\delta\epsilon\iota\varsigma\ \chi\omega\rho\eta\sigma\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\theta\omicron\upsilon\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \upsilon\sigma\omega\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \beta\rho\alpha\chi\acute{\epsilon}\alpha\ \delta\epsilon\acute{\xi}\acute{\alpha}\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\r\rho\epsilon\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\ \delta\omega\rho\epsilon\alpha\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\alpha}\pi\omicron\pi\lambda\eta\r\rho\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\beta\lambda\acute{\upsilon}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\r\rho\epsilon\kappa\chi\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\lambda\omicron\upsilon\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\tau\eta\r\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\upsilon\��\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\phi\epsilon\r\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\upsilon\.$

799 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 27 f.

800 Vgl. TestSal 1,7.

diesem Zusammenhang fällt zunächst auf, dass bei Paulus an mehreren Stellen die Wendung χάρισμα τοῦ θεοῦ<sup>801</sup> belegt ist. Folglich scheint die Konnotation ›von Gott‹ noch nicht zur Semantik des Wortes χάρισμα zu gehören, so dass sich für diese Formulierung der profangriechische Sprachgebrauch durchaus anbieten würde: χάρισμα τοῦ θεοῦ ist ein ›Geschenk Gottes‹. Des Weiteren fällt auf, dass Paulus das Wort χάρισμα in Röm 5,16 – ähnlich wie Alkiphron und Philo – fast synonym zu δώρημα bzw. δωρεά gebraucht. Auch hier scheint die Semantik von χάρισμα nicht über ›Gabe‹ und ›Geschenk‹ hinauszugehen, selbst wenn das Wort in einem spezifisch christlichen Gesamtzusammenhang verwendet wird und sich auf das ›Geschenk der Vergebung in Christus‹ bezieht. »Das Wort χάρισμα« – so betont Ulrich Brockhaus – »hat hier also eine theologisch zentrale Funktion, nämlich das auszudrücken, was uns in Christus von Gott geschenkt ist. Diese Funktion aber gewinnt es lediglich aus dem Zusammenhang. Und es ist uns verwehrt, die theologische Intention des Zusammenhangs in das Wort einzulesen, als bliebe sie mit der Vokabel gleichsam verklammert und könnte nun auf andere Bibelstellen abfärben [...]. Davor sollte schon die Unbefangenheit, mit der Paulus hier zwischen χάρισμα, δώρημα und δωρεά wechselt, warnen. Gerade diese Auswechselbarkeit rückt dieses Wort in engste Nähe zum hellenistischen Sprachgebrauch«<sup>802</sup>.

Und diese Nähe zur hellenistischen Sprache findet sich bei sämtlichen paulinischen Belegstellen, wie Norbert Baumert in mehreren Beiträgen zur Semantik und Begriffsgeschichte von χάρισμα aufgezeigt hat<sup>803</sup>. An keiner Stelle geht die Wortbedeutung über ›Gabe‹, ›Geschenk‹ oder ›Zuwendung‹ hinaus, so dass sich die Annahme eines spezifisch christlichen Sprachgebrauchs oder gar eines Terminus technicus nicht rechtfertigen lässt<sup>804</sup>.

Ja, gerade bei Charisma zeigt sich, dass eine semantische Verschiebung bis hin zu einem technischen Sprachgebrauch nicht immer so schnell vonstatten gehen muss wie etwa bei ἐκκλησία, sondern dass sich dieser Prozess auch über einen sehr langen Zeitraum erstrecken kann. Denn ein Blick auf die weitere Entwicklung von χάρισμα zeigt, dass sich eine Bedeutungsverschiebung weder

801 Vgl. Röm 6,23; 1Kor 7,7; 2Tim 1,6.

802 BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 132.

803 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma und Amt bei Paulus*, 1986; BAUMERT, N., *Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern*, 1988; BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*, 1989; BAUMERT, N., *Das Fremdwort »Charisma« in der westlichen Theologie*, 1990; BAUMERT, N., *Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum*, 1990; BAUMERT, N., *»Charisma« – Versuch einer Sprachregelung*, 1991; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1–2, 2001.

804 Damit geht Baumert über Brockhaus hinaus, der zumindest an manchen Stellen eine spezifisch christliche Wortprägung annimmt. Vgl. BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, bes. 139–142.

in den neutestamentlichen Spätschriften noch bei den apostolischen Vätern<sup>805</sup> festmachen lässt; und selbst bei Justin, Irenäus<sup>806</sup> und Clemens von Alexandrien<sup>807</sup> wird der Begriff noch ganz im Sinne des profanen Sprachgebrauchs verwendet. Erst ab dem 3. Jahrhundert entwickelt sich allmählich eine speziellere Bedeutung, jedoch ohne die Bedeutung ›Geschenk‹, ›Gabe‹ gänzlich abzulösen; diese bleibt bis hinein ins Neugriechische erhalten. Daher wird man auch bei der Verwendung des Begriffes zwischen den paulinischen Texten und der neuzeitlichen Theologie unterscheiden müssen. Eine einheitliche ›Charismenlehre‹ findet sich bei Paulus jedenfalls nicht, und die Gegenüberstellung von Charisma und Amt ist neueren Datums<sup>808</sup>. Johannes Damascenus kann jedenfalls im 7. oder 8. Jahrhundert das Wort *χάρισμα* sowohl auf das Apostel- und auf das Bischofsamt beziehen wie auch auf besondere Befähigungen des Geistes ähnlich wie in 1Kor 12, aber auch bezogen auf die ›Gabe des Gebets‹<sup>809</sup>. Und für den »semantische[n] Sprung von Gabe zu Be-gabung braucht« es sogar »fast ein Jahrtausend«<sup>810</sup>.

Somit zeigt sich also auch bei diesem letzten Beispiel, dass der profangriechische Sprachgebrauch den Verstehenshintergrund für die paulinischen Texte liefert, selbst wenn es sich bei den Paulusbriefen um die ältesten Textzeugen für die Verwendung dieses Wortes handelt. Und obwohl das Wort *χάρισμα* in der griechischen Literatur relativ selten bezeugt ist, lässt sich seine Semantik immer noch gut bestimmen – auch durch die Paulusbriefe.

### 3.5. Zusammenfassung

Angesichts der bisherigen Überlegungen und Beobachtungen zur paulinischen Sprache lassen sich nun folgende Aspekte und Grundzüge festhalten. Die Sprache der Paulusbriefe ist die hellenistische Umgangssprache, die sogenannte Koine. Dies zeigt sich anhand zahlreicher typischer Elemente, die in den paulinischen Texten begegnen. Doch daraus lassen sich noch keine Folgerungen für

805 Vgl. BAUMERT, N., *Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern*, 1988, 63–66.

806 Vgl. BAUMERT, N., *Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern*, 1988, 66–71.

807 Vgl. BAUMERT, N., *Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern*, 1988, 76–78.

808 Diese Gegenüberstellung ist vor allem mit den Arbeiten von Rudolf Sohm und Adolf von Harnack verbunden. Vgl. HARNACK, A. VON, *Analekten*, 1883; HARNACK, A. VON, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910; SOHM, R., *Kirchenrecht*, Bd. 1, 1892; vgl. hierzu BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, 1972, 12–20.

809 Vgl. BAUMERT, N., *Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum*, 1990, 98 f.

810 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 224; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 182–184.

die Frage nach dem Sprachniveau ableiten, etwa dass es sich um eine minderwertige oder gar primitive Sprache gehandelt hätte. Denn gerade die Verwendung von Wörtern des klassischen Wortschatzes, die sich unter anderem durch attizistische Einflüsse, aber auch durch eine entsprechende Bildung erklären lassen, scheint für eine hohe sprachliche Kompetenz zu sprechen, was besonders auch eine gewisse Neigung zu Wortspielen bestätigt. Dies entspricht durchaus den bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen, und so ist es keineswegs verwunderlich, wenn sich auch rhetorische Grundkenntnisse aus den paulinischen Texten ablesen lassen. Dies betrifft sowohl die Gesamtkomposition seiner Briefe als auch die Verwendung einzelner stilistischer Figuren, wie beispielsweise der *trductio*. Dennoch: das Griechisch des Paulus ist nicht das der gehobenen Literatur, und so lässt es sich vielleicht am ehesten als sprachlich und stilistisch hochstehende Umgangssprache klassifizieren. Daher wird man die paulinische Sprache einerseits im Lichte des Sprachgebrauchs der ägyptischen Handschriftenfunde verstehen müssen, andererseits aber auch vor dem Hintergrund des klassischen Sprachgebrauchs. Einseitige Zuweisungen jedenfalls sind zu vermeiden.

Daneben wird man aber auch die jüdische Identität des Paulus mit bedenken müssen, die an vielen Stellen deutlich wird und die sowohl im Bereich seines theologischen Denkens und Argumentierens als auch auf sprachlicher Ebene greifbar ist. Daher finden sich in den paulinischen Texten nicht nur alttestamentlich-jüdische Themen, sondern es lassen sich auch Einflüsse der aramäischen und hebräischen Sprache feststellen, deren Kenntnisse man bei Paulus durchaus annehmen kann. Doch in diesem Zusammenhang wird man auch einbeziehen müssen, dass das Judentum zur Zeit des Neuen Testaments schon seit geraumer Zeit unter griechischem Einfluss stand, so dass sich in vielen Lebensbereichen eine umfassende hellenistische Prägung nachweisen lässt. Daher lassen sich beispielsweise auch die Einflüsse der Septuaginta auf die paulinische Sprache noch nicht als Semitismen verstehen, denn schließlich handelt es sich bei dieser Übersetzung um einen Koinetext. Und dies gilt in ähnlicher Weise auch für manch andere Beobachtung, denn nicht alles, was sich im Judentum jener Zeit belegen lässt, muss bereits als spezifisch jüdischer Einfluss gedeutet werden, wie etwa die Frage nach der Bewertung des ›*qal wachomer*‹-Schlusses deutlich gemacht haben dürfte. Was daher die Frage nach dem Stellenwert semitischer Elemente in der paulinischen Sprache angeht, so kann erst dann von einem Semitismus gesprochen werden, wenn sich die jeweiligen sprachlichen Erscheinungen nicht vom Griechischen her erklären lassen. Und so lassen sich in den paulinischen Briefen insgesamt weniger jüdische Einflüsse auf der sprachlichen Ebene, als vielmehr im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen finden, was beispielsweise auch die Überlegungen zur Verwendung von ἐκκλησία verdeutlicht haben.

Daneben wird man aber auch mit Einflüssen und Prägungen rechnen können, die auf das Imperium Romanum und auf die lateinische Sprache zurückzuführen sind. Und auch dabei wird man bei der Frage nach sprachlichen Einwirkungen von einem ähnlichen methodischen Grundsatz ausgehen müssen wie bei der Verhältnisbestimmung von griechisch-hellenistischen und semitischen Einflüssen, wonach ein Fremdeinfluss erst dann anzunehmen ist, wenn er sich vom griechischen Sprachgebrauch her nicht erklären lässt.

Grundsätzlich ist auch mit einem sprachlichen Niederschlag zu rechnen, der aus dem Zusammenhang von Lebensvollzug und Sprache zu begründen ist, wie beispielsweise der sprachliche Einfluss des städtischen Umfeldes oder auch der Gebrauch von ortstypischen Begriffen und Wendungen zeigt. Vor allem jedoch können die Art und Weise der missionarischen Tätigkeit und die besondere Funktion der Briefe innerhalb des Kommunikationsgeschehens zwischen Paulus und seinen Gemeinden manche sprachliche Besonderheit erklären.

Abschließend wird man also festhalten können, dass einseitige Betrachtungsweisen grundsätzlich zu vermeiden sind – und zwar in einer zweifachen Hinsicht: Zum einen gilt dies für die Frage nach dem Verhältnis von griechisch-hellenistischer, alttestamentlich-jüdischer und römisch-lateinischer Lebenswelt in den paulinischen Briefen, zum anderen aber auch, was den Stellenwert des christlichen Denkens und Lebens betrifft. Diese verschiedenen Gesichtspunkte lassen sich kaum isoliert und unabhängig voneinander betrachten, sondern sind auf fast untrennbare Weise miteinander verwoben, so dass gerade in ihrem Zusammenspiel ein wesentlicher Verstehensrahmen der paulinischen Briefe zu sehen ist.

Zum anderen gilt dies auch auf der sprachlichen Ebene. Daher sind auch dort einseitige Kontextualisierungen zu vermeiden, denn schließlich kann Paulus ein und dasselbe Wort auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Zusammenhängen verwenden. Und so findet sich in seiner Sprache profangriechischer Wortgebrauch neben semitischen, lateinischen und christlichen Wortprägungen. Ja, grundsätzlich ist es sogar möglich, dass bei einem Wort all diese unterschiedlichen Aspekte ihre Spuren hinterlassen haben können.

Was nun aber die Frage eines neuen, spezifisch christlichen Sprachgebrauchs im Besonderen betrifft, so haben sich die Vermutungen, die im Rahmen der linguistischen Überlegungen zum Bedeutungswandel angestellt wurden, betätigt: Die Entstehung christlicher Termini *technici*, wie beispielsweise ›Taufe‹, ›Kirche‹ oder ›Charisma‹, ist als längerer, kontinuierlicher und kleinschrittiger Entwicklungsprozess zu denken, in dessen Verlauf sich erst allmählich eine spezifisch christliche Wortverwendung herausgebildet hat. »Denn eine Bedeutungsverschiebung ereignet sich nicht bei einem einzelnen Autor, sondern in einem Bezugsrahmen, in dem Schreiber und Leser, Redner und Hörer in einem langen Kommunikationsprozeß neue Bedeutungselemente mit einem Wort

verbinden«<sup>811</sup>. Und dieser Prozess vollzieht sich nicht bei allen Wörtern und Wortverbindungen auf die gleiche Weise, sondern kann bei verschiedenen Wörtern auch unterschiedlich lange dauern.

Daher wird man bei den fraglichen Begriffen nicht all jene Konnotationen, die wir heute mit ihnen verbinden, bereits in den paulinischen Briefen voraussetzen dürfen, sondern man wird sie zunächst von den historischen und biographischen Rahmenbedingungen ihres Verfassers her verstehen müssen. Man wird also immer erst vom nichtchristlichen Sprachgebrauch ausgehen müssen, um auf diese Weise die Frage zu entscheiden, ob eine Bedeutungserweiterung oder gar -verschiebung vorliegt und das entsprechende Wort bereits eine spezifische Prägung erfahren hat. Dabei ist von einem ähnlichen methodischen Grundsatz auszugehen, wie bei der Frage nach semitischen Einflüssen: Erst wenn die semantischen Möglichkeiten eines Wortes dessen Verwendung in einem neuen Zusammenhang nicht mehr zufriedenstellend erklären können, ist auch eine Bedeutungsverschiebung anzunehmen. Die entscheidende Voraussetzung für die Annahme einer semantischen Erweiterung oder Verschiebung liegt also darin, dass der bisherige Sprachgebrauch den Text nicht mehr hinreichend erklären kann<sup>812</sup>. Erst wenn also für das Verständnis eines Textes ein bislang nicht zur Wortsemantik gehörendes und für das Verständnis notwendiges Element nachzuweisen ist, liegt auch eine semantische Verschiebung vor. Dies wäre beispielsweise dann der Fall, wenn »durch häufigen Gebrauch in einem bestimmten Sachzusammenhang eine spezifische Konnotation, die anfangs hinzugefügt werden mußte, weggelassen werden kann, weil das Wort inzwischen auch ohne diesen Zusatz jene Konnotation in sich aufgenommen hat«<sup>813</sup>. Würde die veränderte Bedeutung dieses Wortes nun in einem Text zur Anwendung kommen, wäre dessen richtiges Verständnis von dem neuen Element in der Wortsemantik abhängig: allein eine semantische Verschiebung würde den Text erst voll verständlich machen.

Wie der Blick auf die christliche Sprache des Paulus nun verdeutlicht hat, ist der profangriechische Sprachgebrauch noch deutlich greifbar, und eine spezifische Wortverwendung zeichnet sich erst allmählich ab. Damit ist zugleich erkennbar, welche Nuancen des ursprünglichen Bedeutungsspektrums als entscheidende Ausgangspunkte bei der Genese der christlichen Spezialbegriffe und Termini *technici* anzusehen sind<sup>814</sup>. Denn grundsätzlich kann man davon ausgehen, dass bei einer semantischen Verschiebung durch die Verwendung eines Wortes in einem neuen Kontext immer ein Bezug zu den bisherigen Wortbe-

811 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 26 f.

812 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 25.

813 BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 26.

814 Vgl. BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 69.

deutungen vorliegt. Und dementsprechend dürfte sich – eine ausreichende Zahl an Textzeugen vorausgesetzt – die Genese der entsprechenden christlichen Spezialbegriffe auch nachzeichnen lassen.



---

## 4. Die Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch

Anknüpfend an die bisherigen Überlegungen und sprachlichen Beobachtungen soll im Folgenden der Begriff πίστις genauer in den Blick genommen werden. Bei diesem Wort handelt es sich um einen zentralen Begriff in der paulinischen Literatur: allein 91 Belege lassen sich in den als echt anerkannten Paulusbriefen und 51 weitere in den sogenannten Deutero- und Tritopaulinen nachweisen<sup>815</sup>. Zu berücksichtigen sind aber auch das Nomen ἀπιστία, die Adjektive πιστός und ἄπιστος sowie die Verben πιστεύω, πιστόω und ἀπιστέω. Insgesamt existieren im gesamten Corpus Paulinum – die textkritischen Varianten einmal ausgenommen – 253 Verwendungen des Stammes πίστ-, wovon allein 161 auf die als echt geltenden Briefe entfallen.

Einen besonderen Stellenwert nehmen darunter die Verwendungen des Begriffes πίστις ein, die sich im Rahmen der paulinischen Aussagen zur ›Rechtfertigung‹ – oder besser: zur ›Gerecht-machung des Sünders‹ – finden, allen voran das Syntagma πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ). Dass diese Genitivverbindung aber keineswegs eindeutig zu bestimmen ist, wurde bereits mehrfach angedeutet. Besonders in den letzten Jahren wurde der Frage, wie diese Konstruktion zu verstehen sei, besondere Aufmerksamkeit zuteil, und so ist auch die gesamte πίστις-Diskussion maßgeblich dadurch bestimmt und geprägt – nicht zuletzt aufgrund der zunehmend kritischen Positionen gegenüber der lutherischen Paulusdeutung, die ebenfalls bereits thematisiert wurden<sup>816</sup>.

Angesichts des quantitativen Befundes sowie der strittigen Frage nach dem Verständnis von πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ), sollen im Folgenden vor allem zwei Aspekte genauer beleuchtet werden: Zum einen wird man vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zur paulinischen Sprache zunächst die Art und Weise, wie Paulus mit dem Begriff πίστις umgeht, näher betrachten müssen, zum anderen wird man in einem zweiten Schritt die Frage nach dem Verständnis der

---

815 Im Epheser-, Kolosser- und im 2. Thessalonicherbrief finden sich 18 πίστις-Belege, in den Pastoralbriefen 33.

816 Vgl. hierzu 41–45 der vorliegenden Arbeit.

strittigen Genitivverbindung πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) im Lichte dieser Grundbeobachtungen stellen müssen.

#### 4.1. Grundbeobachtungen zur Verwendung von πίστις bei Paulus

Wenn die Verwendung von πίστις genauer in Blick genommen werden soll, so stellt sich – ähnlich wie bei den Überlegungen zu βαπτίζω, ἐκκλησία und χάρισμα – die Frage, inwieweit sich dieses Wort bei Paulus bereits zu einem spezifisch christlichen Begriff entwickelt hat, bzw. in welchem Maße der profangriechische Sprachgebrauch, aber auch andere sprachliche Einflüsse, auszumachen sind. Dabei wird man, wie die biographischen Zugänge zur paulinischen Sprache und auch die verschiedenen Einzelbeobachtungen verdeutlicht haben, nicht vorschnell einseitige Kontextualisierungen vornehmen und von einem einheitlichen Sprachgebrauch ausgehen dürfen<sup>817</sup>. Denn es ist durchaus denkbar, dass bei der entstehenden christlichen Wortverwendung die griechische, die jüdische und die lateinische Lebenswelt des Paulus ihre Spuren bei seiner Verwendung des Begriffes πίστις hinterlassen haben. Damit ist zugleich die Frage verknüpft, ob solche möglichen Einflüsse und Begriffsprägungen genauer bestimmt werden können, und ob sich ihr Verhältnis zueinander klären lässt.

Welcher Verstehenshorizont für das Verständnis von πίστις vorrangig zu bedenken ist, wurde in der Forschungsgeschichte keineswegs einheitlich beantwortet<sup>818</sup>. Vor allem zwei Kontextualisierungsmöglichkeiten wurden in der neutestamentlichen Exegese diskutiert, nämlich ob die paulinische und die gesamte frühchristliche Verwendung von πίστις vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen oder vielmehr des griechisch-hellenistischen Sprach- und Denkhorizontes zu verstehen seien. Über lange Zeit prägte dabei die von Richard Reitzenstein<sup>819</sup> und Wilhelm Bousset<sup>820</sup> begründete und von Gillis P. Wetter<sup>821</sup>, Erwin Wißmann<sup>822</sup>, Fritz Neugebauer<sup>823</sup> und vor allem Rudolf Bult-

817 Vgl. hierzu die Beiträge in dem Sammelband von ENGBERG-PEDERSEN, T. (Hg.), *Paul beyond the Judasim/Hellenism Divide*, 2001.

818 Zur Forschungsgeschichte vgl. bes. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, bes. 110 – 112; HAACKER, K., Art. *Glaube. II./3 Neues Testament* (TRE 13), 1984, bes. 289 – 291; DOBBELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe*, 1987, 284 – 287; BRANDENBURGER, E., *Pistis und Soteria*, 1993, 252 – 257; SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 296 – 326; STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 225 – 229.

819 Vgl. REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, <sup>3</sup>1927.

820 Vgl. BOUSSET, W. – GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, <sup>4</sup>1966.

821 Vgl. WETTER, G. P., *Der Sohn Gottes*, 1916.

822 Vgl. WIßMANN, E., *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, 1926.

mann<sup>824</sup> fortgeführte These, dass der griechische πίστις-Begriff durch Propaganda betreibende hellenistische Religionen verwendet und entsprechend vorgeprägt gewesen sei, die exegetische Debatte. Demzufolge wurde mit πίστις die »Zuwendung zu einer neuen verkündeten Religion«<sup>825</sup> ausgedrückt. Während Richard Reitzenstein den Ursprung dieses Sprachgebrauchs zunächst im Hellenismus annimmt<sup>826</sup>, weist vor allem Rudolf Bultmann auf eine entsprechende Verwendung im griechischsprachigen Judentum hin und nimmt deshalb an, dass πίστις prinzipiell ein »Schlagwort der Propaganda treibenden Religionen«<sup>827</sup> sei, und dass dieser Begriff einer grundsätzlichen religionsphänomenologischen Kategorie angehöre. Nach Bultmann ist der christliche Sprachgebrauch also »in der Mission des Judentums wie heidnischer Religionen, die in der hellenistischen Welt Propaganda trieben«<sup>828</sup>, vorbereitet worden. »Denn erst in der Mission erwächst der Begriff des Glaubens als der Zuwendung zu einer neuen verkündigten Religion, während im AT wie in allen antiken Volksreligionen die Verehrung der Gottheit (bzw. der Gottheiten) des Volkes ja eine Selbstverständlichkeit ist«<sup>829</sup>. Demnach lässt sich die Verwendung von πίστις im frühchristlichen Sprachgebrauch nicht allein auf griechisch-hellenistische oder alttestamentlich-jüdische Einflüsse zurückführen, sondern der Begriff wurde wegen seiner grundsätzlichen Verwendung im Rahmen religiöser Propaganda – und zwar sowohl von hellenistischer als auch von jüdischer Seite – übernommen. Insofern scheint es sich bei πίστις um einen Terminus technicus für die Annahme von grundlegenden Anschauungen und Überzeugungen einer religiösen Gruppierung oder Religion zu handeln<sup>830</sup>.

Entgegen dieser Einschätzung vertrat Dieter Lührmann die Auffassung<sup>831</sup>, dass für die frühchristliche Verwendung von πίστις allein der alttestamentlich-jüdische Sprachgebrauch maßgeblich sei. Zu dieser Schlussfolgerung gelangte Lührmann bei der Durchsicht jener Belegstellen, mit denen Reitzenstein, Wißmann und Bultmann ihre These stützten<sup>832</sup>, denn die angeführten Texte waren,

823 Vgl. NEUGEBAUER, F., *In Christus*, 1961.

824 Vgl. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>7</sup> 1977; BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω κτλ.* (ThWNT 6), 1959, 174–230.

825 BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>7</sup> 1977, 91.

826 Vgl. REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*,<sup>3</sup> 1927, 234–236.

827 BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω κτλ.* (ThWNT 6), 1959, bes. 180 f.

828 BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>7</sup> 1977, 91.

829 BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>7</sup> 1977, 91.

830 Vgl. BOUSSET, W. – GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*,<sup>4</sup> 1966, 193.

831 Vgl. LÜHRMANN, D., *Pistis im Judentum*, 1973, 19–83; LÜHRMANN, D., Art. *Glaube* (RAC 11), 1981, bes. 43 f. 62–67; LÜHRMANN, D., *Confesser sa foi à l'époque apostolique*, 1985, 93–100. Vgl. auch EBELING, G., *Was heißt Glauben?*, 1958, an den Lührmann unmittelbar anknüpft.

832 Vgl. REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*,<sup>3</sup> 1927, 234 f. Er selbst

wie er ausführt, entweder jüdisch oder christlich beeinflusst, oder der griechische Stamm πιστ- kam in ihnen nicht zur Verwendung<sup>833</sup>. Eine religiöse Verwendung von πίστις ist deshalb Lührmann zufolge im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch nicht belegt, weshalb eher der alttestamentlich-jüdische Hintergrund in der Lage sei, die Verwendung von πίστις im neutestamentlichen Griechisch zu erklären. Durch die fast durchgängige Übersetzung der hebräischen Wurzel יָמַן mit einer Form des Stammes πιστ- sei eine religiöse Konnotation des hebräischen Wortes auf das griechische übergegangen. Diese Umprägung habe schließlich dazu geführt, dass sich πίστις zu einem zentralen Glaubensbegriff entwickelt habe, was sich vor allem auch in den griechischen Teilen des Alten Testaments und bei Philo widerspiegelt. Damit knüpft Lührmann in gewisser Weise an die früheren Arbeiten von William H. P. Hatch, Thomas F. Torrance und Gabriel A. Hebert an, die den paulinischen Gebrauch von πίστις vor dem Hintergrund des hebräischen Sprachgebrauchs, vor allem der Nominalbildungen אֱמוּנָה und אֱמוּנָה, untersuchen<sup>834</sup>.

Deren Kontextualisierungsvorschlägen trat James Barr jedoch in grundsätzlicher Weise – vor allem in der Auseinandersetzung mit Torrance und Hebert – entgegen, da die vorgetragenen Argumentationen sich zu sehr auf etymologische Folgerungen und nicht auf die Verwendung und Bedeutung der hebräischen Wörter im wirklichen Sprachgebrauch stützte<sup>835</sup>.

Lührmanns Position wurde dennoch eine breite Rezeption zuteil, gewiss nicht zuletzt deshalb, weil er im Unterschied zu Torrance und Hebert die Genitivverbindung πίστις Χριστοῦ nicht als *genitivus subjectivus* sondern als *genitivus obiectivus* versteht, aber sicherlich auch, weil man darin eine Überwindung der von Martin Buber konstatierten ›zwei Glaubensweisen‹ sah<sup>836</sup>, wonach sich alttestamentliche und neutestamentliche Glaubensvorstellungen

---

spricht von »ein paar rasch zusammengeraffte[n] Beispiele[n]« (234). Vgl. auch WISLMANN, E., *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, 1926, 43–47; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 1977, 91; BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. πιστεύω κτλ. (ThWNT 6), 1959, 180 f. Vgl. auch die Belege bei WETTER, G. P., *Der Sohn Gottes*, 1916, 106.

833 Vgl. LÜHRMANN, D., *Pistis im Judentum*, 1973, 19–83.

834 Vgl. HATCH, W. H. P., *The Idea of Faith in Christian Literature from the Death of Saint Paul to the Close of the Second Century*, 1925; HEBERT, G. A., ›Faithfulness‹ and ›Faith‹, 1955, 373–379; TORRANCE, T. F., *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*, 1957, 111 f.; TORRANCE, T. F., *The Biblical Conception of ›Faith‹*, 1957, 221 f.; TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church*, Bd. 2, 1960, 74–82; ähnlich dann auch HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 160–162.

835 Vgl. BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*, 1965, 164–206; vgl. aber auch Barrs grundsätzliche Ausführungen zum Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*, 1965, 207–261.

836 Vgl. BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen*, 1950.

grundlegend gegenüberstehen<sup>837</sup>. Teilweise wurden Lührmanns Überlegungen aber auch weitergeführt, wie beispielsweise in der Untersuchung von Dennis R. Lindsay, der ihm darin folgt, dass πίστις sich im Judentum zu einem gängigen Glaubensbegriff entwickelt habe, und der diese These durch weitere Argumente zu stützen und auch für Flavius Josephus aufzuzeigen versucht<sup>838</sup>.

Die Position Lührmanns wurde jedoch durch einen Beitrag von Gerhard Barth grundlegend in Frage gestellt, in dem eine ganze Reihe eindeutig hellenistischer Belege vorgestellt wurden, in denen πίστις und πιστεύειν in religiösem Sinn verwendet werden<sup>839</sup>. Wie Barth aufzeigt, wurden die Wörter des Stammes πιστ- schon im griechischen und hellenistischen Sprachgebrauch im Hinblick auf Götter, Orakel und Wunder verwendet, so dass ein religiöser Gebrauch nicht erst durch deren Übernahme als Bedeutungslehnwörter in der jüdisch-christlichen Tradition erfolgt war. Das von Barth angeführte Belegmaterial für diesen Verwendungszusammenhang wurde darüber hinaus durch Axel von Dobbeler<sup>840</sup> und Gerd Schunack<sup>841</sup> noch weiter ergänzt, weshalb es mittlerweile als gesichert gilt, dass man den griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch für die Frage nach dem Verstehenshintergrund der paulinischen Verwendung von πίστις mitberücksichtigen muss<sup>842</sup>. Angesichts der religiösen Verwendung des Stammes πιστ- bei Autoren wie Platon, Sophokles und Euripides wurde zugleich auch die ältere These, wonach der Begriff πίστις in der Mission propagandatreibender hellenistischer Religionen beheimatet sei, entkräftet. Diese Beobachtung stellt indes einen alttestamentlich-jüdischen Einfluss keineswegs in Frage, wie Gerhard Barth und vor allem Egon Brandenburger ausdrücklich betonen<sup>843</sup>. Unbeantwortet bleibt indes die Frage, wie alttestamentlich-jüdischer und griechisch-hellenistischer Einfluss zueinander in Beziehung zu setzen sind.

Ein weiterer Ansatz in der Kontextualisierungsdebatte ist der Versuch von Dieter Georgi<sup>844</sup> und Christian Strecker<sup>845</sup>, in Anknüpfung an die antiimperiale

837 Vgl. bes. HERMISSON, H. J. – LOHSE, E. (Hg.), *Glauben*, 1978, 18–25; LOHSE, E., *Emmuna und Pistis*, 1982, 88–104; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 165–189.

838 Vgl. LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993; LINDSAY, D. R., *The Roots and Development of the πιστ- Word Group as Faith Terminology*, 1993, 103–118.

839 Vgl. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 110–126; vgl. hierzu auch FRAZIER, F., *Göttlichkeit und Glaube*, 2005, 111–141.

840 Vgl. DOBBELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe*, 1987, 287–298.

841 Vgl. SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 296–326.

842 Vgl. hierzu etwa SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 297: »Daß sich religiöser Gebrauch von πιστεύειν κτλ. bereits im klassischen Griechisch findet, steht außer Frage [...]«.

843 Vgl. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 110.126; BRANDENBURGER, E., *Pistis und Soteria*, 1993, 265–288.

844 Vgl. GEORGI, D., *God turned Upside down*, 1997, 148–157; GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 37–43.

845 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 223–250.

Paulusdeutung, stärker den römisch-lateinischen Lebenskontext und den Begriff *fides* als Verstehenshintergrund für die paulinische Verwendung des Begriffes πίστις zu berücksichtigen. Vor allem Strecker betont in diesem Zusammenhang sehr stark das Motiv der ›Annahme‹, das er einerseits als Spezifikum des lateinischen *fides*-Begriffes wahrnimmt, und das er ebenso bei Paulus als einen zentralen Aspekt im Zusammenhang mit πίστις ausmacht<sup>846</sup>.

Neben diesen Versuchen, die Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch einzuordnen, wurde im Laufe der Forschungsgeschichte aber auch immer wieder auf die Eigenständigkeit verwiesen, mit der Paulus diesen Begriff verwendet. So hebt etwa Gerhard Ebeling explizit hervor, dass der Begriff πίστις ganz ausdrücklich in die christliche Sprachtradition hineingehört<sup>847</sup>, und Herrmann Binder sieht in der Suche nach anderen Verstehenskontexten gar eine Entchristlichung und Relativierung des Glaubensbegriffes<sup>848</sup>.

In dieser forschungsgeschichtlichen Skizze spiegelt sich die Diskussion um die Frage nach dem maßgeblichen Verstehenshorizont wider, sie verdeutlicht aber ebenso, dass einseitige Kontextualisierungen dem paulinischen Sprachgebrauch kaum gerecht werden können. »Eine isolationistische Betrachtungsweise« wäre, wie Strecker treffend bemerkt, »schließlich auch in Anbetracht der vielfältigen Verzahnungen zwischen jüdischen und griechischen Lebenswelten im Hellenismus im Allgemeinen sowie bei Paulus im Speziellen wenig sinnvoll. Doch auch hinsichtlich der benannten traditions- und sprachgeschichtlichen Hintergründe bleibt die inhaltliche Bestimmung und zentrale Gewichtung der πίστις zumal im Corpus Paulinum ungewöhnlich«<sup>849</sup>. Zugleich zeigt dieser Blick in die Forschung aber auch, dass bei den Untersuchungen zur paulinischen Verwendung der Formen des Stammes πιστ-, insbesondere im Falle des Nomens, in auffallend geringem Maße zwischen unterschiedlichen Kontexten differenziert wird. Doch grundsätzlich ist es durchaus möglich, dass πίστις in den paulinischen Texten nicht in einheitlichem Sinn verwendet wird, und zwar unabhängig davon, wie man den Begriff sprachgeschichtlich verortet. Es fällt darüber hinaus auf, dass der Begriff fast ausschließlich in religiösem Sinne verstanden wird, obwohl es durchaus denkbar ist, dass πίστις in verschiedenen Zusammenhängen auch in anderer Weise gebraucht werden kann. Es ist sogar denkbar, dass je nach Kontext verschiedene Abhängigkeiten auszumachen sind.

In diesem Zusammenhang ist sicherlich der Einfluss der lutherischen Paulusdeutung nicht zu unterschätzen, vor allem wegen der Verwendung von πίστις im Rahmen der sogenannten ›Rechtfertigungslehre‹ und der Bedeutung, welche

846 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, bes. 240–249.

847 Vgl. EBELING, G., *Was heißt Glauben?*, 1958, 9–14.

848 Vgl. BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, 1968, 1–28; vgl. in diesem Zusammenhang auch bes. seine Auseinandersetzung mit Bultmann, 83–108.

849 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 228.

dieser von reformatorischer Seite beigemessen wurde und wird. Besonders deutlich tritt dies in der Entstehungsgeschichte der »*Gemeinsame[n] Erklärung zur Rechtfertigungslehre*«<sup>850</sup> zutage, denn dort sorgte die Frage nach dem Stellenwert des Rechtfertigungsartikels für kontroverse Diskussionen. Vor allem Eberhard Jüngel hebt die »kriteriologische Funktion« der Rechtfertigungslehre heraus<sup>851</sup>, denn schließlich handle es sich dabei nicht um ein Teilstück christlicher Glaubenslehre, sondern um »das Kriterium aller christlichen Theologie und kirchlichen Praxis«<sup>852</sup>. Somit stehen die Grundaussagen des Rechtfertigungsartikels, und dazu gehört in besonderer Weise der Gedanke des »*sola fide*«, der Rechtfertigung des Sünders »allein aus dem Glauben«, nicht neben anderen Glaubensaussagen, sondern stellen eine »hermeneutische Kategorie« dar. Sie bestimmen »all unser Denken, Reden und Handeln« und sind »das durchgehende Verstehensgefüge, das sowohl die Aussagen wie die Aussageinhalte der Theologie schlechthin strukturiert«<sup>853</sup>. Somit kommt den paulinischen Textstellen, auf deren Grundlage Luther seine »Rechtfertigungslehre« entwickelt, ein besonderer Stellenwert zu, der sie über alle anderen Aussagen erhebt. Dies führt letztlich dazu, dass jene Aussagen, die mit dem Rechtfertigungsartikel verbunden sind, auch an anderen Stellen des Corpus Paulinum vorausgesetzt und mitgehört werden. Besonders deutlich wird dies in einer Bemerkung von Günther Bornkamm, wenn er betont, dass selbst jene Texte, bei denen die paulinische »Rechtfertigungslehre nicht ausdrücklich zur Sprache kommt [...], nur dann richtig verstanden« werden, »wenn sie im engsten Zusammenhang mit dieser und auf sie bezogen«<sup>854</sup> werden. Wenn man einmal von der prinzipiellen Problematik dieser Einschätzung absieht<sup>855</sup>, die besonders durch die »*New Perspective on Paul*« aufgezeigt worden ist, bedeutet dies für die Verwendungsmöglichkeiten und die Bedeutung von πίστις im Corpus Paulinum eine Engführung auf eine ganz bestimmte Fragestellung hin. Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass die Anzahl der Textstellen, auf deren Grundlage Luther seine »Rechtfertigungslehre« formuliert hat, im Verhältnis zur Gesamtmenge aller πίστις-Belege auffallend gering ist.

850 Vgl. LUTHERISCHER WELTBUND – PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN (Hg.), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, 2000.

851 Vgl. JÜNGEL, E., *Um Gottes willen – Klarheit!*, 1997, 394–406. Mit diesem Statement reagiert Jüngel auf KASPER, W., *In allem Christus bekennen*, 1997, 5–7.

852 SCHWÖBEL, CH., *Konsens in Grundwahrheiten?*, 1999, 108.

853 GLOEGE, H., *Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie*, 1964, 34 f. Vgl. auch JÜNGEL, E., *Um Gottes willen – Klarheit!*, 1997, 404.

854 BORNKAMM, G., *Paulus*, 21970, 128.

855 Vgl. hierzu die »Kontroverse« in der »*Zeitschrift für Neues Testament*« (2004): ALKIER, ST., *Einführung in die Kontroverse*, 2004, 40; ECKSTEIN, H.-J., »*Gott ist es, der rechtfertigt*«, 2004, 41–58; BOERS, H., *Antwort auf Hans-Joachim Ecksteins »Rechtfertigungstheologie«*, 2004, 59–54.

Angesichts der bisherigen Ausführungen wird man bei der Untersuchung von πίστις den Blick verstärkt auf die kontextuelle Verwendung und die situativen Rahmenbedingungen richten müssen, in denen dieses Wort gebraucht wird. Des Weiteren sollte man auch nicht vorschnell von einem homogenen Sprachgebrauch ausgehen, der für alle paulinischen Belegstellen ein und dieselbe Bedeutung dieses Wortes voraussetzt. Darüber hinaus ist an dieser Stelle besonders hervorzuheben, dass die bisherigen Versuche, den sprachgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Verwendung des Begriffes πίστις auszuloten, ein gemeinsamer Grundkonsens auszeichnet. Unabhängig davon, ob als Verstehenshorizont des πίστις-Begriffs der alttestamentlich-jüdische, der griechisch-hellenistische oder der römisch-lateinische Denk- und Sprachhorizont angenommen wird, wird πίστις bei Paulus grundsätzlich als spezifisch *christlich* geprägter Begriff verstanden, der die Beziehung des Menschen zu Christus bzw. zu Gott in den Blick nimmt<sup>856</sup>. Demgegenüber wird zumeist außer Acht gelassen, dass es sich bei πίστις um ein Grundwort der griechischen Sprache handelt, das ein sehr breites Bedeutungsspektrum aufweist und das nahezu in allen Lebensbereichen Verwendung gefunden hat<sup>857</sup>. Angesichts dieses forschungsgeschichtlichen Desiderats soll im Folgenden das Bedeutungsspektrum von πίστις näher beleuchtet und der Frage nachgegangen werden, ob die profangriechische Bedeutung von πίστις in den paulinischen Texten noch greifbar ist oder zumindest noch im Hintergrund steht. Damit ist zugleich die Frage verbunden, ob sich dieser Begriff bei Paulus bereits zu einem Terminus technicus für den ›christlichen Glauben‹ entwickelt hat, oder ob πίστις in den entsprechenden Texten nicht doch noch eine größere Offenheit aufweist, als zumeist angenommen wird.

856 Vgl. hierzu bes. BARTH, G., Art. *πίστις, πιστεύω* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 217 – 220, der betont, dass der Begriff πίστις, wie er im Neuen Testament gebraucht wird, nicht in befriedigender Weise vom alttestamentlich-jüdischen oder hellenistischen Sprachgebrauch her verstanden werden kann. Es sei vielmehr »eine eigenständige christl[iche] Weiterentwicklung aufgrund der eingetretenen Ereignisse in Rechnung zu stellen« (218). Dies zeige sich daran, »daß erst im NT ›Glaube‹ zu der zentralen und zusammenfassenden Bezeichnung für das Gottesverhältnis überhaupt« geworden sei und vor allem auch, weil »der Glaube nun in ein unlösbares Verhältnis zu Jesus als dem gekreuzigten und erhöhten Herrn der Gemeinde tritt« (220).

857 Dies zeigt sich allein schon an dem semantischen Spektrum, wie es die gängigen Griechischwörterbücher abstecken; vgl. hierzu LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch, Bd. 1*, <sup>27</sup>1991, s.v.

#### 4.1.1. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des profangriechischen Sprachgebrauchs

Bei der Durchsicht der gängigen Deutungen von πίστις in der paulinischen Briefliteratur fällt zunächst eines auf: Mit Paulus verwendet ein griechischsprachiger Autor ein Grundwort der griechischen Sprache scheinbar fast uneingeschränkt in einem einzigen, ganz spezifischen Sinn<sup>858</sup>. Dies legt die Vermutung nahe, dass sich ein entsprechender Bedeutungswandel von πίστις zur Zeit des Paulus bereits vollzogen und sich ein spezifischer christlicher Wortgebrauch etabliert hat.

Diese Möglichkeit ist zwar nicht prinzipiell auszuschließen, doch auffällig ist solch ein eingeschränkter Wortgebrauch allemal. Und zwar nicht allein deshalb, weil Paulus die Möglichkeiten der griechischen Sprache auszuschöpfen vermag, sondern auch, weil er geradezu eine Vorliebe für solche Sprachspiele hat, bei denen er auf engstem Raum mit unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes oder Wortstammes spielt<sup>859</sup>.

Zugleich ist es aus linguistischer Sicht durchaus fraglich, ob sich ein derart umfassender sprachlicher Wandel in so kurzer Zeit überhaupt vollzogen haben kann<sup>860</sup>. Schließlich müssten – und dies legen die gängigen Übersetzungen der paulinischen Belegstellen nahe – mit der Herausbildung eines spezifisch christlichen Wortgebrauchs von πίστις zugleich auch die ursprünglichen Verwendungsmöglichkeiten dieses Grundwortes vollständig in den Hintergrund getreten sein.

In diesem Zusammenhang sollen daher zunächst die Verwendungsmöglichkeiten und die sprachgeschichtliche Entwicklung der Formen des Stammes πιστ- untersucht werden.

##### 4.1.1.1. Zur Bedeutung, Verwendung und sprachgeschichtlichen Entwicklung des griechischen Stammes πιστ-

Dass πίστις nicht zwangsläufig nur den ›christlichen Glauben‹ zur Sprache bringen muss, sondern ein Wort mit einem äußerst breiten Bedeutungsspektrum ist, zeigt bereits der Blick in die gängigen Griechischwörterbücher<sup>861</sup>. Mit

858 Vgl. BARTH, G., Art. *πίστις, πιστεύω* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 224 – 226.

859 Vgl. beispielsweise κρίνω in Röm 14,13, νόμος in Röm 7 und das komplexe Wortspiel mit φρονεῖν in Röm 12,3. Vgl. hierzu auch 143 – 150 der vorliegenden Arbeit.

860 Vgl. hierzu 60 – 69 der vorliegenden Arbeit.

861 Vgl. MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, <sup>2</sup>2004, s.v.; LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>3</sup>1996, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch, Bd.1*, <sup>27</sup>1991, s.v.; PAPE, W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, <sup>3</sup>1914, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.

πίστις kann das ›Trauen‹, ›Vertrauen‹ oder ›Zutrauen‹, aber auch die ›Anerkennung‹, das ›Ansehen‹ und die ›Geltung‹ ausgedrückt werden. Es kann etwas ›Anvertrautes‹, ›eine Verantwortung‹, eine ›finanzielle Zuwendung‹ oder einen ›Kredit‹ bezeichnen, und auch die folgenden Bedeutungsnuancen gehören allesamt zum semantischen Spektrum von πίστις: ›Bund‹, ›Bündnis‹, ›Vertrag‹, ›Garantie‹, ›Gewähr‹, ›Sicherheit‹, ›Bürgschaft‹, ›Überzeugungskraft‹, ›Beglaubigung‹, ›Ehrlichkeit‹, ›Treue‹, ›Treueschwur‹, das ›(eheliche) Treueversprechen‹, die ›Beziehung‹, die ›Glaubwürdigkeit‹, der ›Schwur‹, der ›Eid‹, das ›Wort‹, der ›Ruf‹, aber auch die ›Verteidigungsrede‹, die ›Wahrheit‹, der ›Beweis‹ und das ›Beweismittel‹, sogar die Zahl ›Zehn‹ und eine Gottheit dieses Namens. Und schließlich kann mit πίστις auch der ›Glaube‹ ausgedrückt werden.

Aus sprachgeschichtlicher Perspektive ist die Verwendung von πιστ-Formen im zwischenmenschlichen Bereich sogar älter als diejenige in religiösen Zusammenhängen. In den frühesten Texten, in denen Formen des Stammes πιστ-gebraucht werden, finden sich adjektivische Formen, die im Hinblick auf Personen mit der Bedeutung ›treu‹ gebraucht werden: πιστός bzw. πιστά bezeichnet dabei eine auf gegenseitiger Treue basierende Verbundenheit, fast schon eine freundschaftliche Beziehung. So verwendet beispielsweise Homer πιστός im Zusammenhang mit seiner Beschreibung der innigen Freundschaft zwischen Achill und Patroklos<sup>862</sup>. Das Adjektiv taucht aber auch im Rahmen der Beziehung zwischen Mann und Frau auf<sup>863</sup> und ebenso ganz grundsätzlich im Hinblick auf Vertragsbeziehungen, wie besonders die Wendungen πιστὰ διδόναι καὶ λαμβάνειν<sup>864</sup> verdeutlichen. Auch als Eigenschaftsbeschreibung eines Untergebenen, etwa eines Boten, wird πιστός immer wieder verwendet, wobei dann primär die Vertrauensbeziehung zu dem entsprechenden Vorgesetzten im Blick ist bzw. das Vertrauen, das der Bote bei diesem genießt<sup>865</sup>. Das Adjektiv πιστός wird im zwischenmenschlichen Bereich also häufig im Sinne einer Eigenschaftsbeschreibung, fast schon als Tugendbegriff, verwendet. Aber auch im Hinblick auf Abstrakta ist πιστός belegt, beispielsweise wenn das Vertrauen auf die Waffen oder die Waffenkunst<sup>866</sup> oder die Verlässlichkeit eines Unterpfindes<sup>867</sup> ausgedrückt werden soll. Von der Wortbildung her ist πιστός eigentlich ein Verbal-

862 Vgl. Hom. Il. 18,460; vgl. auch 18,500; 15,331; 17,437.

863 Vgl. Eur. Med. 511; vgl. auch BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. πιστεύω κτλ. (ThWNT 6), 1959, 176. Anm. 9.

864 Vgl. PPetr 2,19,1,4; Xen. an. 3,2,5; 4,8,7.

865 Vgl. Aischyl. Prom. 969; Plat. Cri. 117d; Plat. Phaed 233d; Soph. Oid. T. 1118; Soph. Oid. K. 334; 1395; Soph. Trach. 286.

866 Vgl. Aischyl. Pers. 52–55; 915–917; vgl. auch BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. πιστεύω κτλ. (ThWNT 6), 1959, 175.

867 Vgl. Eur. Or. 245; Soph. Fr. 606,3; Soph. Trach. 398; Thuk. 1,68; 6,72. Vgl. auch SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 23 f.

adjektiv, jedoch hat es »einen »volladjektivischen Charakter«<sup>868</sup> angenommen und wird nahezu durchgängig attributiv verwendet. Neben der Bedeutung ›treu‹ kann das Adjektiv πιστός vor allem mit den Bedeutungen ›zuverlässig‹, ›verlässlich‹, ›glaubwürdig‹ und ›glaubhaft‹, aber auch ›redlich‹, ›aufrichtig‹, ›sicher‹, ›unzweifelhaft‹, ›unverdächtig‹, ›echt‹ und ›fest‹ gebraucht werden. Aber ebenso ›vertrauend‹, ›glaubend‹ und ›sich auf etwas verlassend‹ gehören zum Bedeutungsspektrum von πιστός<sup>869</sup>. Ähnliches gilt auch für das Kompositum ἀξιώ-πιστος, das mehrfach in der Septuaginta belegt ist. Dem semantischen Spektrum des Adjektivs entspricht aber auch das Oppositum ἀπιστός, das mit den Bedeutungsnuancen ›treulos‹, ›unglaubwürdig‹, ›unzuverlässig‹ und ›tückisch‹ sowie im Sinne von ›unglaublich‹, ›unwahrscheinlich‹, ›zweifelhaft‹, ›verdächtig‹, ›ungläubig‹ und ›ungehorsam‹ verwendet wird.

Etymologisch entwickelten sich das Adjektiv πιστός wie auch die übrigen Formen des Stammes πιστ- aus der indogermanischen Wurzel \*bheidh, die im Aktiv mit der Bedeutung ›überreden‹, ›überzeugen‹ und im Medium mit ›sich einreden lassen‹ verwendet wird. Auf dieselbe Sprachwurzel gehen aber auch die Formen des Stammes πειθ- zurück, aus denen sich dann wiederum erst die Formen des Stammes πιστ- herausgebildet haben. Dabei scheint es so, als ob sich die πιστ-Formen in erster Linie von der medialen Form von πείθω herleiten lassen. Jedenfalls spiegelt sich bei der Verbform πείθω im Aktiv – das intransitive Perfekt einmal ausgenommen – in den Bedeutungen ›überreden‹, ›überzeugen‹, ›bewegen‹ noch deutlich der indogermanische Wortgebrauch von \*bheidh wider, was nahelegt, dass sich der Wortsinn nur unwesentlich weiterentwickelt hat. Anders hingegen verhält es sich im Medium von πείθω, denn dort haben sich aus den Bedeutungen ›sich überreden lassen‹ und ›sich überzeugen lassen‹ die Verwendungsmöglichkeiten ›trauen‹, ›vertrauen‹ und ›glauben‹ entwickelt. In dieser Wortverwendung berühren sich die Wortstämme πειθ- und πιστ-, so dass davon auszugehen ist, dass sich die πιστ-Formen aus dem Medium von πείθω ableiten. Was aber die Bedeutungen ›trauen‹, ›vertrauen‹, ›glauben‹ beim intransitiven Perfekt von πείθω betrifft, so sind diese ebenfalls als Ableitungen des Mediums zu verstehen, denn »viele intransitive aktive Perfekta [gehören] im älteren Griechisch zum Präsens Medium [...]. Dies ist eine Altertümlichkeit, die damit zusammenhängt, dass es im Indogermanischen ein mediales Perfekt noch kaum gab«<sup>870</sup>.

Besonders deutlich zeigt sich diese sprachgeschichtliche Entwicklung in der

868 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 22.

869 Vgl. MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, <sup>2</sup>2004, s.v.; LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, <sup>27</sup>1991, s.v.; PAPE, W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, <sup>3</sup>1914, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.

870 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 20.

Verwendung der Verben πιστεύω und πείθω, denn offensichtlich wurde das Medium πείθεσθαι mit der Bedeutung ›trauen‹, ›vertrauen‹ allmählich durch πιστεύω abgelöst. Diese Vermutung stützt sich vorwiegend auf die Beobachtung, dass die Anzahl der Belege für πείθεσθαι τινί mit der Bedeutung ›jemandem vertrauen‹ stark zurückgeht, sobald das Verb πιστεύειν mit diesem Wortsinn nachweisbar ist. So verwendet beispielsweise Homer noch das Medium von πείθεσθαι mit der Bedeutung ›vertrauen‹, nicht aber πιστεύειν, denn dieses Wort war ihm vermutlich noch nicht geläufig<sup>871</sup>. Dies belegt zugleich, dass die Verbform πιστεύω jüngeren Datums ist als der adjektivische Gebrauch von πιστός, denn dieser ist bereits bei Homer zu finden<sup>872</sup>.

Was nun die Verwendung und Bedeutung des Verbs πιστεύω betrifft, so knüpft dieses an die Semantik des Adjektivs an und ist ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. belegt. Es findet sich im Zusammenhang mit Personen, denen man Vertrauen schenkt, aber auch im Hinblick auf Abstrakta, wie beispielsweise Verträge und Gesetze und wenn es um Worte und Aussagen geht; des Weiteren kommt es ähnlich wie das Adjektiv in Verbindung mit Waffen und Rüstungen vor<sup>873</sup>. Es wird also einerseits verwendet, um den Vollzug einer Beziehung zu beschreiben, wie diese im Hintergrund von πιστός bzw. πιστά steht, und wird dementsprechend im Sinne von ›trauen‹, ›vertrauen‹ und ›zutrauen‹ gebraucht<sup>874</sup>. Wenn ausgedrückt werden soll, dass man sich ›auf etwas verlässt‹, ›auf etwas baut‹, ›jemandem etwas zutraut‹ oder ›Zutrauen von jemandem‹ erwartet, wird πιστεύω verwendet. Darüber hinaus kann es auch ›meinen‹, ›vermuten‹, ›glauben‹, ›anerkennen‹, ›sicher annehmen‹, ›für wahr halten‹, ›überzeugt sein‹ und ›sich überzeugen lassen‹ heißen, bzw. passivisch ›Vertrauen finden‹ oder es ›genießen‹. Ferner wird es benutzt, wenn etwas ›zugetraut‹ oder ›anvertraut‹ wird. Auf dieser semantischen Linie liegen auch die Verbformen πιστώ, ἐμπιστεύω und καταπιστεύω.

Ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. begegnet schließlich auch das Nomen πίστις<sup>875</sup>, welches somit jünger ist als die Adjektiv- und die Verbalbildung. Als prominenteste Belege gelten sicherlich die Verwendungen des Nomens bei Theognis,

871 Vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 18 f.

872 Vgl. Hom. Il. 15,331; 17,437; 18,235; 18,460; 18,500.

873 Vgl. BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω* κτλ. (ThWNT 6), 1959, 177 f.; vgl. auch Polyb. 5,62,6.

874 Vgl. MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, <sup>2</sup>2004, s.v.; LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, <sup>27</sup>1991, s.v.; PAPE, W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, <sup>3</sup>1914, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.

875 Vor 600 ist das Nomen nicht belegt, die älteste Belegstelle findet sich bei Hes. op. 372, doch ist die Textüberlieferung an dieser Stelle nicht ursprünglich; vgl. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON (Hg.), *Hesiodos Erga*, 1962, 84 f.; SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 33 f.

der dieses Wort im Sinne von ›Treue‹, ›Vertrauen‹<sup>876</sup> gebraucht und zugleich die Bedeutung dieser Tugend in besonderer Weise hervorhebt. Bei Theognis findet darüber hinaus auch die Privativbildung ἀπιστία Verwendung<sup>877</sup>. Ein solcher Gebrauch von πίστις im Sinne der zwischenmenschlichen ›Treue‹, ›Verlässlichkeit‹ und ›Ehrlichkeit‹ ist auch bei Aesop<sup>878</sup>, Thales<sup>879</sup> und Pittakos<sup>880</sup> belegt und bestimmt den frühesten Wortgebrauch des Nomens. Zugleich ist aber auch festzustellen, dass sich πίστις in diesem Sinne zu einer ganz entscheidenden Tugend entwickelt hat, so »dass man es für notwendig fand, sie immer, wenn sie zu verblassen drohte, durch einen Schwur oder eine andere Beteuerungsform zu stützen oder geltend zu machen. Aber erst im fünften Jahrhundert war die Zeit gekommen, da sich der Grieche des Wertes seiner πίστις bewußt wurde und es daher nicht mehr für angebracht hielt, diese Tugend erst durch Schwüre und dergleichen zu argumentieren. Vielmehr galt nun die rückhaltlose Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit als Kennzeichen des wahren Griechen [...]«<sup>881</sup>. So wurde schließlich die Ἰατρική πίστις, die ›Treue der Athener‹, geradezu sprichwörtlich und galt in der griechischen Welt als »Symbol der attischen Treue und Wahrhaftigkeit«<sup>882</sup>. Die Bedeutung und Wertschätzung der πίστις spiegelt sich daher auch in der attischen Verfassung wider<sup>883</sup>, und selbst Theseus, Athens bedeutendster Heros, wurde vor allem als πιστός gekennzeichnet<sup>884</sup>. Diese Bedeutung von πίστις lässt sich bis zur frühesten Verwendung dieses Begriffes zurückverfolgen und bleibt bis hinein in die neutestamentliche Zeit und auch darüber hinaus gebräuchlich. Aus dieser ursprünglichen Bedeutung leiten sich dann weitere Verwendungsmöglichkeiten von πίστις in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen ab, wie beispielsweise ›Beziehung‹, ›eheliche Treue‹, ›Vertrauensstellung‹ oder ein ›Vertrauensamt‹ beim König<sup>885</sup>, aber auch ›Überzeu-

876 Vgl. Theogn. 1,66; 1,831; 1,1137; 2,1244. Weitere frühe Belege finden sich auch bei Aesop, Anaximander und Thales. Vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 33 – 37.

877 Vgl. Theogn. 1,831; Apophthegmata 8,1,3 (Fr. phil. Graec., Mullach). Vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 34 f.

878 Vgl. Aesop. 129,1,4; 129,3,4.

879 Vgl. Thal. 1,143.

880 Vgl. Pittac. 10,3; vgl. auch SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 38.

881 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 193.

882 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 85.

883 Vgl. Lex. Seg. 242,19ff; Stob. Flor. 3,79,2; vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 85 f.

884 Dies findet sich beispielsweise im Schriftwerk des Sophokles und Euripides. Vgl. hierzu SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 84 f. Vgl. etwa Soph. Oed K. 1593 ff; Ovid. ex Pont. 4,10,175 ff.

885 Vgl. Plut. Cic. 41; vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 200.

gung« oder »Meinung«. Ganz ähnlich wie bei dem Adjektiv und dem Verb, wird auch das Nomen nicht allein im zwischenmenschlichen Kontext, sondern ebenso im Hinblick auf Abstrakta gebraucht<sup>886</sup>.

Eine davon grundsätzlich zu unterscheidende Spur der Begriffsentwicklung lässt sich bei Gorgias ausmachen, denn dieser verwendet πίστις im Sinne von »Vertrauens-würdigkeit«, und bei ihm ist auch die Wendung πίστιν δοῦναι καὶ δέξασθαι erstmals nachzuweisen. Somit richtet sich bei πίστις nun auch der Blick auf das, was Vertrauen *erweckt*, und daraus entwickeln sich schließlich Bedeutungsnuancen wie »Beweis«, »Beweismittel« und »Beweisstück«. Auf diese Weise entstehen auch solche Verwendungsmöglichkeiten wie »Vertrauenswort«, »Versprechen«, »Eid«, aber auch »Versicherung«, »Pfand«, »Garantie« sowie »Vereinbarung«, »Vertrag« und »Bündnis«. Gerade die letzteren Bedeutungsmöglichkeiten finden sich sehr häufig in politischen, militärischen und zwischenstaatlichen Kontexten. Dies bildet letztlich auch den Hintergrund für den Handschlag als Ausdruck und Zeichen der πίστις. In diese sprachgeschichtliche Entwicklungslinie gehören aber auch die Verwendungen von πίστις in rhetorischen Zusammenhängen, wie sie vor allem bei Aristoteles zu finden sind, etwa zur Bezeichnung eines rednerischen Beweises, eines Argumentationsganges oder einer ganzen Rede.

Eine weitere Bedeutungsmöglichkeit eröffnet sich durch die Verwendung in philosophischen Kontexten, vor allem durch Parmenides, der πίστις in der Wendung πίστις ἀληθής fast im Sinne von »Schauen der Wahrheit« oder »Seinserkenntnis« einsetzt<sup>887</sup>. Im Hintergrund dieses Sprachgebrauchs dürfte vermutlich die Bedeutung »Überzeugung« stehen sowie die Vorstellung, dass falsche Meinungen keine Verlässlichkeit und keine Wahrheit besitzen. Insofern dürfte sich diese philosophische Begriffsverwendung vermutlich auf die ursprüngliche Bedeutung »Vertrauen«, »Zutrauen« zurückführen lassen.

Eine andere Linie der Begriffsentwicklung lässt sich durch den lateinischen Spracheinfluss ausmachen, denn durch die entsprechenden Verwendungsmöglichkeiten von *fides* kann πίστις auch im Sinne von »Obhut«, »Schutz« und »Hilfe« verwendet werden<sup>888</sup>. Dieser Wortgebrauch findet sich beispielsweise bei Polybios<sup>889</sup>. Auf einen entsprechenden Einfluss dürfte auch für die Wendung καλῆ πίστει zurückzuführen sein, denn diese Formulierung entspricht dem lateinischen *bona fide* durchweg und kommt in beiden Fällen in rechtlichen Kontexten vor, wobei »unter πίστις genau so wie unter *fides* nichts anderes zu

886 Vgl. Plat. Phaidr. 275a; Thuk. 1,120,5; vgl. BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω* κτλ. (ThWNT 6), 1959, 176 f.

887 Vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 42–47.

888 Vgl. hierzu 274–299 (bes. 275 f) der vorliegenden Arbeit.

889 Vgl. Polyb. 5,41,2; 16,22,2.

verstehen [ist], als die vom Angeredeten zu übernehmende Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen oder das Versprochene zu tun«<sup>890</sup>.

Diese Beobachtungen zur Verwendung und Entwicklung von πίστις verdeutlichen, dass die semantische Entwicklung des Nomens weit über die der anderen πιστ-Formen hinausgeht, denn sowohl die Adjektiv- wie auch die Verbformen überschreiten kaum ihre Grundbedeutung. Darin spiegeln sich aber nicht allein die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten der entsprechenden Formen wider, sondern vor allem auch deren sprachgeschichtlicher Ursprung im zwischenmenschlichen Bereich und in profanen Zusammenhängen.

Was nun die religiöse Verwendung dieses Wortstammes betrifft, so scheint diese ihren Ursprung vor allem darin zu haben, dass »ein bestimmtes Verhältnis zwischen Menschen auf das Verhältnis zur Gottheit übertragen«<sup>891</sup> wurde. So findet sich erstmals bei Pindar, also im frühen 5. Jahrhundert v. Chr., das Adjektiv πιστός als Eigenschaft der Götter<sup>892</sup>, aber bereits Hesiod hat eine solche Wortverwendung vorbereitet, indem er dieses Adjektiv in »das Reich der Götter überträgt[t]«<sup>893</sup> und es mit der Bedeutung »gehorsam« bzw. »untergeben« für die Wächter des Zeus verwendet: φύλακες πιστοὶ Διός<sup>894</sup>. Zugleich dürfte aber auch die Wertschätzung der πίστις mit dazu geführt haben, dass in Athen eine gleichnamige Göttin verehrt und ihr ein Heiligtum errichtet wurde<sup>895</sup>. Diese Vorstellung einer personifizierten πίστις ist erstmals im 6. Jahrhundert v. Chr. bei Theognis nachweisbar, also bereits in jener Zeit, in der die ältesten Belege des Nomens πίστις nachweisbar sind<sup>896</sup>. Bei ihm findet sich die Bezeichnung der Göttin als Πίστις μεγάλη θεός, zugleich bringt er sie in Beziehung zur menschlichen Treue, denn er schildert, wie die Göttin am Ende des »Goldenen Zeitalters« – zusammen mit der Σωφροσύνη und den Χάριτες – in den Himmel flieht und begründet damit offensichtlich das Fehlen dieser menschlichen Tugend<sup>897</sup>.

In diesem Zusammenhang wird man auch die Verwendung von πίστις im Sinne eines »Eides« bedenken müssen, denn solche Vereinbarungen werden »bei

890 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 201.

891 SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 298.

892 Vgl. Pind. N. 10,54; vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 25.

893 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 25.

894 Vgl. Hes. theog. 735.

895 Vgl. Anth. Pal. 8,49; Diogenian. 2,80; vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 34 f.84 f.

896 Vgl. Theogn. 1,1137.

897 Unklar ist in diesem Zusammenhang sicher das Verhältnis zwischen der griechischen Gottheit πίστις und der römischen Göttin *Fides*, denn es ist keineswegs eindeutig, in welchem Abhängigkeitsverhältnis beide Gottheiten zu sehen sind; vgl. hierzu 279 f der vorliegenden Arbeit.

den Göttern gelobt. Insofern ist solchen eidlichen Vereinbarungen und Zusicherungen immer auch eine religiöse Dimension beizumessen<sup>898</sup>, denn letztlich handelt es sich dabei um eine Versicherung, »die erst durch göttliches Mitwirken verstärkt wird, d. h. daß die durch den Schwur angestrebte πίστις erst durch den Gott ihre Gültigkeit erlangt [...]. Der Eid ist also die ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung eines Gottes als Zeugen der Wahrhaftigkeit«<sup>899</sup>.

Darüber hinaus entwickelt sich aber auch ein Sprachgebrauch, der anknüpfend an die Bedeutung ›trauen‹, ›vertrauen‹ die Beziehung zu einer Gottheit ausdrücken kann. Der gewiss prominenteste Beleg für eine πίστις θεῶν, ein religiöses ›Vertrauen‹ oder ›Glaube‹ gegenüber Gottheiten, findet sich bei Platon<sup>900</sup>. Doch dies ist nicht der einzige Beleg für eine solche Verwendung des Nomens; ein ähnlicher Wortgebrauch taucht ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. immer wieder auf, und auch für die Adjektiv- und Verbalformen des Stammes πιστ- ist eine solche Verwendung nachweisbar.

Dabei kann sich πίστις und πιστεύειν unmittelbar auf Götter und Gottheiten bzw. auf Aussagen über diese beziehen, aber auch auf die »Göttlichkeit oder göttliche Herkunft bestimmter Menschen«<sup>901</sup>. Häufig ist diese Wortverwendung aber auch im Zusammenhang mit Orakeln und Wundern belegt, und dementsprechend wird auch das Adjektiv immer wieder auf Götter, Gottheiten, gottgleiche Menschen und Orakel angewendet<sup>902</sup>. Das Wort ist zwar ursprünglich im profanen Bereich beheimatet, doch nicht zuletzt die Vorstellung von anthropomorphen Gottheiten trägt dazu bei, dass es – wie andere Begriffe auch – zunehmend in religiösen Zusammenhängen gebraucht wird, was sich an zahlreichen Belegstellen zeigen lässt<sup>903</sup>. Dabei werden die entsprechenden πιστ-Formen mit einer ähnlichen Bedeutung wie in zwischenmenschlichen Kontext-

898 Vgl. Eur. Med. 414; Thuk. 5,30; vgl. hierzu dazu SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 57–59.

899 SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 59 f.

900 Vgl. Plat. leg. 1,966,2,1.

901 DOBBELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe*, 1987, 287.

902 Vgl. hierzu bes. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 112–120; DOBBELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe*, 1987, 287–298; SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 296–326.

903 Eine solche Verwendung des Nomens πίστις findet sich bei Ap. Ty. Ep. 33; App. Pun. 8,57; Aristid. 1,155; Aristot. div. somn. 1,462b,11 ff; Dion. Chrys. 6,3; 6,5; Eur. med 413; Iambl. vita Pyth. 28,148; Lycoph. 31,127; Philod. 6,6; Plut. mor. 1101C; Plut. Alex. 27,1; Thuk 7,67,4; für ἀπιστία vgl. Plut. mor. 165 B; 165C; 167 E; für das Verb πιστεύω vgl. Dion. Chrys. 64,26; Herakl. Fr. 86; Lukian. Alex 38; Lys. 34,10; Plut. mor 260D; Soph. Phil. 1374; Thuk. 4,92,7; 5,104; für ἀπιστέω vgl. Eur. Ion 557; Iambl. vita Phyth. 28,148; für das Adjektiv πιστός vgl. Epikt. 2,14,13; Pind. N. 10,54; Soph. Oid. K. 1331; Soph. Trach. 76 f; Xen. symp. 4,47–49. Weitere Belege für diesen Sprachgebrauch finden sich bei BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 112–120; DOBBELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe*, 1987, 287–298; SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 296–326.

ten verwendet und bringen beispielsweise das ›Trauen‹ bzw. ›Vertrauen‹ einer Gottheit oder einem Orakel gegenüber zur Sprache<sup>904</sup>.

In diesem Zusammenhang wird auch der Unterschied zwischen πιστεύειν und νομίζειν deutlich, denn beide Verben kommen zwar in ähnlichen Kontexten vor, werden jedoch keineswegs in gleicher Weise gebraucht. Besonders klar wird dies in einer Passage bei Xenophon<sup>905</sup>, in der beide Verben in religiösem Sinn verwendet werden. An dieser Stelle wird deutlich, dass bei πιστεύειν stärker der Aspekt des ›Vertrauens‹ im Blick ist, während νομίζειν vor allem das ›für wahr Halten‹ ausdrückt<sup>906</sup>. Insofern wird man festhalten können, dass »νομίζειν εἶναι θεοῦς« keineswegs »als die Standard-Kennzeichnung griechischen Gottesverhältnisses anzusehen«<sup>907</sup> ist, sondern dieser Sprachgebrauch gehört vor allem »in den Zusammenhang kultisch-öffentlich verfasster Religiosität; sie bezeichnet verallgemeinernd, Götter zu ›haben‹, die Gottheit der Polis kultisch ›in Brauch zu nehmen‹ und ›anzuerkennen‹«<sup>908</sup>. Zwar kann auch mit πίστις und πιστεύειν der Gedanke eines ›Anerkennens‹ und ›für wahr Haltens‹ ausgedrückt werden, doch dann liegt meist eine Konstruktion mit ὅτι oder ein A.c.I. vor<sup>909</sup>. Insofern hängt die entsprechende Bedeutungsnuance nicht unmittelbar von der Wortbedeutung von πιστ- ab, sondern leitet sich von der syntaktischen Konstruktion her. Zwar führt die Häufigkeit dieser Konstruktion letztlich dazu, dass sich dieser Aspekt allmählich mit der Semantik verbindet, doch bis in die neutestamentliche Zeit hinein bleibt der Akzent des ›Glaubens‹ im Sinne von ›Vertrauen‹ bestimmend. Ob und in welchem Maße der neutestamentliche Sprachgebrauch diese Entwicklungen mitbestimmt, wird im Verlauf der folgenden Überlegungen noch weiter ausgeführt.

An dieser Stelle muss besonders auf die Wechselseitigkeit, die mit den Wörtern des Stammes πίστ-<sup>910</sup> verbunden ist, hingewiesen werden. Diese Reziprozität zeigt sich sehr deutlich bei den unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten im zwischenmenschlichen Bereich und ist äußerst zentral für das Verständnis des Begriffs πίστις, denn grundsätzlich wird mit πίστις eine zweiseitige Beziehung ausgedrückt, so dass bei der Verwendung dieses Wortes immer beide Beziehungspartner im Blick sind. Selbst wenn sich der Begriff nur auf eine der beteiligten Seiten bezieht, steht der Aspekt der Wechselseitigkeit

904 Vgl. Aischyl. Sept. 211–212; Emp. fr. 112–153; vgl. auch LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, bes. 8–15.157 f; MICHEL, O., Art. πίστις (TBLNT 1), <sup>4</sup>1977, bes. 565 f.

905 Vgl. Xen. mem. 1,1,5.

906 Vgl. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 113.

907 SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 312 Anm. 312.

908 SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 302.

909 Vgl. SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos*, 1952, 56.

910 Zur Reziprozität im paulinischen Denken vgl. auch ENGBERG-PEDERSEN, T., *Gift-Giving and God's Charis*, 2009.

grundsätzlich im Hintergrund und ist daher mit zu bedenken. Besonders deutlich wird dies bei der Verwendung des Begriffs in Verbindung mit der Ehe, denn in diesem Zusammenhang kann einerseits die wechselseitige Beziehung zwischen den beiden Ehepartnern ausgedrückt werden, zugleich kann sich der Begriff jedoch auch auf das Vertrauen eines einzelnen Ehepartners zum anderen beziehen.

Dass die Wechselseitigkeit ein ganz wesentlicher Aspekt des Begriffes ist, zeigt sich auch daran, dass in ihrem Lichte die zahlreichen Sonderbedeutungen von πίστις verständlich werden. So ist beispielsweise πίστις im Sinne von ›Kredit‹ als finanzielles Zeichen des Vertrauens zu einer vertrauenswürdigen Person zu verstehen<sup>911</sup>. Zu dieser konkreten Form von πίστις gehören demnach zwei Seiten: der Vertrauende und der Vertrauenswürdige. Die Wechselseitigkeit steht aber auch dann im Hintergrund, wenn das Wort zur Bezeichnung einer ›Verteidigungsrede‹ verwendet wird. Denn offensichtlich scheint hier die Vertrauenswürdigkeit einer Person in Frage zu stehen, die dann durch eine πίστις, eine Verteidigungsrede, wiederhergestellt werden soll. Also sind auch in diesem Fall beide Seiten im Blick, auch wenn der Begriff πίστις nur auf eine Seite angewandt wird. Die Reziprozität des Begriffs ist selbst im Zusammenhang mit Abstrakta noch zu greifen, etwa wenn durch πίστις das Vertrauen gegenüber einer Sache oder deren ›Vertrauenswürdigkeit‹ ausgedrückt werden soll. Da sie für das gesamte Bedeutungsspektrum der Formen des Stammes πίστ- prägend ist, ist sie auch bei den Verb- und Adjektivformen mit zu berücksichtigen. So richtet sich beispielsweise bei πιστός der Blick vor allem auf die Beschaffenheit eines Beziehungspartners und betont somit dessen Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit, während bei πιστεύω vor allem der Akt oder Vollzug des Vertrauens thematisiert wird.

Es bleibt also grundsätzlich festzuhalten, dass mit Wörtern des Stammes πίστ- eine wechselseitige Beziehung zur Sprache kommt oder zumindest im Hintergrund steht. Dies gilt nicht allein für jene Fälle, bei denen wechselseitige πίστις eine entsprechende Beziehung gründet oder kennzeichnet, sondern auch dann, wenn πίστις nur von ›einer Seite‹ vollzogen wird. Denn auch wenn πίστις auf Ablehnung oder Zurückweisung stößt, bzw. wenn von einer Seite die πίστις nicht gewahrt oder aufgehoben wird, verliert der Aspekt der Wechselseitigkeit keineswegs an Bedeutung.

Auch in der religiösen Verwendung von πίστις wird die Wechselseitigkeit des Begriffes deutlich. Wie bereits erwähnt, kann mit πίστις und πιστεύειν einerseits das Vertrauen des Menschen gegenüber einer Gottheit, einem Götterspruch oder Orakel ausgedrückt werden. Andererseits können die Wörter des Stammes πίστ- aber auch unmittelbar auf eine Gottheit oder einen Orakelspruch bezogen

911 Vgl. SCHMITZ, W., *Η πίστις in den Papyri*, 1964, 32–64.

werden, beispielsweise dann, »wenn die Glaubwürdigkeit eines solchen Spruches auf dem Spiel steht«<sup>912</sup>. Gerade dem Orakelwesen kommt in Griechenland eine exponierte Bedeutung zu, denn dieses bestimmt die griechische Religion bis hinein in die hellenistische Zeit maßgeblich. Dieser besondere Stellenwert zeigt sich beispielsweise darin, dass Sophokles »im mangelnden Glauben an Orakel ein Zeichen für das Schwinden wahrer Frömmigkeit gesehen hat«<sup>913</sup>. Grundsätzlich ist die Rolle von Orakelsprüchen in der alltäglichen griechischen Religiosität kaum zu unterschätzen, da damit die Vorstellung verbunden ist, dass Götter und Gottheiten sich auf diese Weise den Menschen mitteilen<sup>914</sup>. In diesem Bereich lässt sich die mit dem πιστ- Stamm verbundene Wechselseitigkeit besonders deutlich greifen, denn einerseits werden Orakelsprüche und göttliche Mitteilungen und somit die dahinter stehenden Götter als πιστός bezeichnet, andererseits bezieht sich der menschliche Glaube und das Vertrauen genau darauf. In diesem Sprachgebrauch drückt sich somit nicht nur der reziproke Charakter der πιστ- Wortgruppe aus, sondern ebenso ein wesentlicher Aspekt der griechischen Vorstellung von der Beziehung zu den Göttern.

Wenn im Folgenden die Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch genauer untersucht werden soll, wird man sich die zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten der πιστ- Formen, aber auch die grundsätzliche Wechselseitigkeit, die mit diesem Wortstamm verbunden ist, vergegenwärtigen müssen. Dies gilt zum einen für die Frage nach einer möglichen profangriechischen Wortverwendung bei Paulus, zum anderen aber auch für die Verwendung von πιστ- Formen im Zusammenhang mit der Christus- und Gottesbeziehung.

#### 4.1.1.2. Die Verwendung von πίστις im Rahmen zwischenmenschlicher Beziehungen

Angesichts der zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten im zwischenmenschlichen Bereich, die πίστις und die übrigen Formen des Stammes πιστ- grundsätzlich auszeichnet, soll in einem ersten Schritt zunächst der Frage nachgegangen werden, ob sich dieser Anwendungsbereich auch in den paulinischen

912 MICHEL, O., Art. *πίστις* (TBLNT 1), <sup>4</sup>1977, 565; vgl. Aischyl. Sept. 211 f; Emp. fr. 112 – 153; vgl. auch LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 8 – 15.157 f.

913 SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, 306

914 Vgl. ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel*, 2001, 65 – 126; SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität*, 1999, bes. 300 – 314; BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, bes. 184 – 190; NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, <sup>3</sup>1976, 625 – 632; NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, <sup>3</sup>1974, 103 – 113; KLEES, H., *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher*, 1965; NOCK, A. D., *Religious Attitudes of the Ancient Greeks*, 1942, 472 – 82; NOCK, A. D., *Oracles théologiques*, 1928, 280 – 290.

Texten noch ausmachen und greifen lässt<sup>915</sup>. Bei der Frage nach einer solchen Verwendungsweise wird man zunächst auf πίστις in Gal 5,22 verweisen müssen, denn dort gebraucht Paulus das Nomen im Rahmen eines Tugendkataloges: es steht in einer Reihe mit den positiven Grundhaltungen Liebe (ἀγάπη), Freude (χαρά), Friede (εἰρήνη), Langmut (μακροθυμία), Güte (χρηστότης), Recht-schaffenheit (ἀγαθωσύνη), Gelassenheit (πραΰτης) und Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), so dass man πίστις in diesem Kontext schwerlich nur im Sinne des ›christlichen Glaubens‹ verstehen kann. Selbst Martin Luther, der dem Begriff πίστις besonders wegen seiner Bedeutung und Funktion im Rahmen der Rechtfertigungslehre eine ganz entscheidende Bedeutung beimisst, weist in seinem Galaterkommentar – auch wenn er πίστις dort mit ›Glaube‹ übersetzt – auf die besondere Verwendung des Begriffs an dieser Stelle hin: »Es kann aber ›Glaube‹ an dieser Stelle auch ganz sinnvoll verstanden werden als ›Wahrhaftigkeit‹ oder ›Einfalt, die niemand betrügt‹ und die ja im Geschäftsleben und im Zusammensein der Menschen untereinander von dringendster Notwendigkeit ist. So finden wir also beim Glauben eine zweifache Form: Das Trauen Gott gegenüber, dem wir treu sind [...]. Und dann das Trauen einem Menschen gegenüber, dem wir treu sind, indem wir beharrlich und fest stehen zu unseren Abmachungen und Versprechungen«<sup>916</sup>. Somit ist πίστις in Gal 5,22 – und darin sind sich die meisten Ausleger einig – als die Tugend der ›Treue‹, der ›Verlässlichkeit‹, des ›gegenseitigen sich Vertrauens‹ zu verstehen<sup>917</sup>.

Mit der Anführung dieser Belegstelle enden jedoch in der Regel die exegetischen Überlegungen zum profangriechischen Wortgebrauch von πίστις in den Paulusbriefen. Doch wie die folgenden Ausführungen verdeutlichen sollen, ist die profangriechische Wortverwendung auch an weiteren Stellen in Erwägung zu ziehen, so dass der Gebrauch von πίστις in Gal 5,22 keineswegs als singuläre Erscheinung zu werten ist.

Dies wird beispielsweise bei der Verwendung von πίστις bzw. πιστεύω in Röm 14,1 f deutlich. An dieser Stelle wird gewöhnlich davon ausgegangen, dass der Dativ τῇ πίστει auf ἄσθενοῦντα zu beziehen sei und dass Paulus an dieser Stelle vom ›Schwachen im Glauben‹ spricht. Mit dieser syntaktischen Verbindung ist jedoch ein Problem verbunden, nämlich dass πίστις im Sinne von ›Glaube an Christus‹ oder ›Glaube an Gott‹ in den folgenden Versen keine besondere Rolle

915 Vgl. zum Folgenden auch SCHUMACHER, TH., *Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch*, 2009, 490–495.

916 LUTHER, M., *Kommentar zum Galaterbrief*, 1968, 258.

917 Vgl. OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 173.180–182; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 384–389; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 463.490–491 bes. Anm. 156. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 247.255–257 übersetzt πίστις zwar mit ›Treue‹, stellt dann aber im Rahmen seiner Kommentierung den Bezug zum Glauben und – über den Verweis auf 1Kor 12,9 – zum »wunderwirkende[n] Glaube[n]« (256) her.

spielt. Vielmehr richtet sich der Fokus der paulinischen Argumentation im Verlauf von Röm 14 auf das angemessene zwischenmenschliche Verhalten und nicht auf die Glaubensschwäche bzw. den christlichen Glauben. Diese Unstimmigkeit ließe sich vermeiden, wenn man an dieser Stelle die profangriechischen Bedeutungsmöglichkeiten von πίστις mitberücksichtigen würde, denn schließlich ist die syntaktische Verbindung von Röm 14,1 keineswegs eindeutig, und die Spannung wäre vermieden, wenn man τῇ πίστει nicht auf ἀσθενοῦντα, sondern auf προσλαμβάνεσθε beziehen würde<sup>918</sup>. Dann wäre πίστις an dieser Stelle in zwischenmenschlichem Sinn zu verstehen, und Röm 14,1 würde mit den Worten eingeleitet werden: ›den Schwachen nehmt mit πίστις‹ – also: mit Vertrauen – ›αν<sup>919</sup>.

Von sprachlicher Seite ist diese syntaktische Beziehung durchaus möglich<sup>920</sup> und aus inhaltlichen Gründen sogar vorzuziehen, zumal auch in Röm 14,2 bei der Verbform πιστεύει der allgemeine griechische Sprachgebrauch verwendet wird. Dies bringen auch zahlreiche Ausleger und Übersetzer zum Ausdruck, wenn sie πιστεύω mit ›meinen‹, ›überzeugt sein‹ oder ›sich trauen‹ wiedergeben: Der eine ›meint‹ bzw. ›ist überzeugt‹, dass er alles essen darf, oder ›traut sich‹, alles zu essen<sup>921</sup>. Wegen der Verwendung von πίστις in Röm 14,1 und der entsprechenden Deutung dieses Nomens im Sinne von ›Glaube‹ tragen manche Ausleger diese semantische Nuance jedoch auch bei der Verbform πιστεύει in Vers 2 ein<sup>922</sup>. Doch damit wird das Verb letztlich theologisch überfrachtet.

Daher scheint in Röm 14,1 f wohl eher die profangriechische Wortbedeutung vorzuliegen. Jedenfalls würde die Annahme der spezifisch christlichen Semantik ›glauben‹ bzw. ›Glaube‹ an dieser Stelle überladen wirken und geradezu den Gedankengang stören. Zugleich zeigt sich hier aber noch ein weiteres Mal die

918 Vgl. hierzu bes. SCHNEIDER, S., *Glaubensmängel in Korinth*, 1996, 15; KUDILIL, G., *An Exegetical Study of the Judgement Terminology*, 2000, 49–88; KUDILIL, G., *Gerichtsterminologie in Röm 14,1–2*, 2010, bes. 373 f; vgl. auch MEYER, H. A. W., *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, <sup>4</sup>1865, 490. Zur weiteren Verwendung von πίστις in Röm 14 vgl. auch STENDAHL, K., *Das Vermächtnis des Paulus*, 2003, 87–98.

919 Zur Formulierung ἀσθενήσας τῇ πίστει in Röm 4,19 vgl. 227 f der vorliegenden Arbeit.

920 Vgl. in diesem Zusammenhang PASSOW, F., *Handwörterbuch zur griechischen Sprache*, 2004, s.v.: »πίστι λαμβάνει τινά, Jmd auf Treu u. Glauben annehmen, ihn auf guten Glauben hin zum Freunde machen, Hdt 3,74«.

921 Vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 569–570; RÖSCH, K., *Das Neue Testament*, 1927, 343; MICHEL, O., *Der Brief an die Römer*, <sup>3</sup>1978, 423; BERGER, K. – NORD, CH., *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, 1999, 176; HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, <sup>2</sup>2002, 276.280–281; BAIL, U. – u. a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, 2006, 2102.

922 Darauf weist SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 402–403 ausdrücklich hin: »Πιστεύει ist hier angesichts der eben erwähnten πίστις wahrscheinlich [...] doppelsinnig zu verstehen: ›ist so stark im Glauben‹ und ›ist überzeugt ... zu dürfen‹« (403); vgl. auch LIETZMANN, H., *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriege an die Römer*, <sup>3</sup>1928, 115.

Vorliebe des Paulus für Sprachspiele, denn schließlich verwendet er an dieser Stelle zwei Wortarten desselben Stammes und spielt mit deren Bedeutungsmöglichkeiten<sup>923</sup>.

Eine weitere Stelle, an der die Verwendung von πίστις in zwischenmenschlichem Sinn in Erwägung gezogen werden sollte, findet sich im Proömium des Römerbriefs. Dort verwendet Paulus in Röm 1,12 den Begriff πίστις innerhalb der Wendung ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις. Gewöhnlich versteht man πίστις hier im Sinne von ›Glaube‹ und geht davon aus, dass Paulus an dieser Stelle auf den ›gemeinsamen Glauben an Christus‹ verweist, den er mit seinen Adressaten teilt. Diese Deutung hat jedoch mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass ἀλλήλων nicht ›gemeinsam‹ heißt: ἀλλήλων ist ein reziprokes Pronomen mit der Bedeutung ›wechselseitig‹, ›gegenseitig‹<sup>924</sup>, und so sollte πίστις an dieser Stelle auch eher in zwischenmenschlichem Sinn verstanden werden. Mit der Formulierung ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις würde Paulus dann auf das wechselseitig bestehende oder erhoffte Vertrauen zwischen ihm und der römischen Gemeinde anspielen<sup>925</sup>. Diese Wechselseitigkeit von πίστις wird durch den Zusatz ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ noch besonders hervorgehoben. Zugleich fügt sich ein solches Verständnis ausgesprochen gut in den Kontext des gesamten Proömiums ein, denn hier thematisiert Paulus ja gerade seine Beziehung zur römischen Gemeinde. Gleichzeitig

923 Ganz ähnlich dürfte daher auch πίστις in Röm 14,23 zu verstehen sein. Demnach betont Paulus, dass zwischenmenschliches Vertrauen und gegenseitiges Einvernehmen die Voraussetzung für ein entsprechendes Verhalten bei den Essensfragen von Röm 14 darstellt. Nach Röm 14,23 besteht also die Sünde gerade in der Missachtung der zwischenmenschlichen πίστις, also darin, dass die ›Schwachen‹ bzw. deren schwaches Gewissen übergangen werden. Die Nähe dieses Gedankens zu 1Kor 8,1–13 und 1Kor 10,23–11,1 ist gewiss auffällig, denn auch dort werden Gewissensentscheidungen bei Essensfragen zum Kriterium zwischenmenschlichen Verhaltens, und auch dort fällt das Stichwort ἄσθενέω (1Kor 8,12) bzw. ἀσθενής (1Kor 11,30), aber – zumindest in (1Kor 8,12) – auch zweimal das Verb ἀμαρτάνω. Folglich wird man πίστις auch im Rahmen der Wendung σὺ πίστιν [ἦν] ἔχεις κατὰ σεαυτὸν in Röm 14,22 nicht in einem doppelten Sinn verstehen müssen: als ›Glaube‹ und zugleich als ›Überzeugung‹ – was jedoch, vor allem durch ein entsprechendes Verständnis von πίστις in Vers 23, aber auch in 14,1 angenommen wird. Diese Multivalenz ist jedoch angesichts der bisherigen Überlegungen kaum zwingend erforderlich, so dass πίστις in Röm 14,22 wohl im Sinne von ›Überzeugung‹ zu verstehen ist. Vgl. etwa STENDAHL, K., *Das Vermächtnis des Paulus*, 2003, 96 sowie BAUMERT, N., *Das paulinische Wortspiel mit κριν-*, 2002, 22. In diesem Sinne geben auch die Einheitsübersetzung und die *New English Bible* diesen Vers wieder: »Die Überzeugung, die du selbst hast, sollst du vor Gott haben« bzw. »If you have a clear conviction, apply it to yourself in the sight of God«.

924 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup> 1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch zur griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*,<sup>27</sup> 1991, s.v.

925 Vgl. BAUMERT, N., *Studien zu den Paulusbriefen*, 2001, 250 f; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 67.

scheint es sich bei dieser Formulierung um eine geprägte Wendung zu handeln, die mehrfach im griechischen Sprachgebrauch belegt ist<sup>926</sup>.

Im Proömium findet sich aber noch eine weitere Verwendung des Begriffes πίστις, die in diesem Zusammenhang ebenfalls zu beachten ist. Wenn Paulus in Röm 1,8 die πίστις seiner Adressaten hervorhebt und betont, dass diese in der ganzen Welt bekannt sei, stellt sich natürlich die Frage, in welchem Sinn das Wort hier gebraucht wird, vor allem, wenn man bedenkt, dass in Röm 1,12 – also nur wenige Verse weiter – mit πίστις der zwischenmenschliche Bereich im Blick ist. Zwar wird der Begriff in Röm 1,8 in religiösem Sinn verwendet, aber nicht zuletzt wegen der Nähe zu Röm 1,12 sollte das Bedeutungsspektrum an dieser Stelle doch weiter gefasst werden. Vielleicht sollte zum Verständnis von πίστις in Röm 1,8 auch der lateinische Begriff *fides* als Verstehenshintergrund stärker berücksichtigt werden, denn schließlich – wie noch deutlich werden wird – stehen beide Begriffe in großer Nähe zueinander<sup>927</sup>. Und so wird man zu Recht bezweifeln dürfen, dass ein griechischsprachiger Bewohner Roms jener Zeit, auch wenn er zum Adressatenkreis des Römerbriefes gehört hat, mit πίστις ausschließlich den christlichen Glauben assoziiert hat. Gerade deshalb sollte der Begriff in Röm 1,8 auch in einer umfassenderen Weise gelesen werden: nämlich in religiösem und zugleich in zwischenmenschlichem Sinn. Πίστις dürfte hier, ähnlich wie in Gal 5,22, als Grundhaltung zu verstehen sein und sich keinem Lebensbereich in einer ausschließlichen Weise zuordnen lassen.

Als weiteren Beleg für den profangriechischen Sprachgebrauch innerhalb des Corpus Paulinum soll eine Passage aus dem Epheserbrief herangezogen werden, die eine gewisse Nähe zu dem letzten Beispiel aufweist. Ähnlich wie in Röm 1,8 hebt auch der Verfasser des Epheserbriefes in Eph 1,15 die πίστις seiner Adressaten positiv hervor. Den griechischen Textausgaben zufolge bezieht sich πίστις hier jedoch ganz offensichtlich auf τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, und entsprechend geben die Übersetzungen diesen Vers auch wieder: »[I]ch habe von eurem Glauben an Jesus, den Herrn, und von eurer Liebe zu allen Heiligen gehört« (Einheitsübersetzung). Eine Verwendung von πίστις in zwischenmenschlichem Sinn scheint auf den ersten Blick an dieser Stelle also nicht vorzuliegen. Dem textkritischen Apparat ist jedoch zu entnehmen, dass eine andere Lesart dieses Verses weitaus besser bezeugt ist als diejenige, die im Haupttext der griechischen Ausgaben des Neuen Testaments von Nestle-Aland zu finden ist. In dieser Lesart, die von Handschriften wie Papyrus 46<sup>928</sup>, Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus,

926 Vgl. etwa Plut. am. 768; Plut. Apopht. Lac. 221F; D.H. 6 (Teubner, 1885); Theogn. 2,1237.

927 Vgl. hierzu 285–290 und 297 f der vorliegenden Arbeit.

928 Zum Textwert von  $\Psi^{46}$  vgl. bes. KIM, Y. K., *Paleographical Dating of  $\Psi^{46}$  to the Later First Century*, 1988, 248–257; COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 202–334; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

Codex Vaticanus und der Minuskelhandschrift 33 – allesamt Handschriften der 1. Kategorie<sup>929</sup> – überliefert wird, bezieht sich πίστις auf τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ und zugleich auf πάντας τοὺς ἁγίους. Somit wird auch hier, ähnlich wie in Röm 1,8, πίστις in einem weiteren Sinn gebraucht: es bezieht sich auf den »Herrn Jesus« und zugleich – also in zwischenmenschlichem Sinne – auf »die Heiligen«. Da man in paulinischer Tradition die Verwendung des Begriffes πίστις im Sinne einer solchen Vertrauensbeziehung jedoch ausschließt, wird diese Lesart meist als Abschreibefehler gewertet<sup>930</sup>. Der Versuch, dem handschriftlichen Befund Rechnung zu tragen und mit einer spezifisch christlichen oder »paulinischen Verwendung« des Begriffes πίστις – worin immer diese nun zu sehen ist – zu verbinden, hat zu der Annahme frühchristlicher »Heiligenverehrung« geführt<sup>931</sup>. Doch angesichts des sonstigen Verständnisses von ἅγιος dürfte eine solche Auffassung kaum haltbar sein. Dass dies nicht die einzige Verstehensmöglichkeit sein muss, dürften die bisherigen Überlegungen jedoch bereits deutlich gemacht haben. Denn sobald man die Verwendung von πίστις in zwischenmenschlichem Sinn in Erwägung zieht, wird nicht nur die bestbezeugte Lesart verständlich, sondern es erschließt sich auch die Genese der weiteren textkritischen Varianten: sie entstehen zwangsläufig, sobald sich bei dem Begriff πίστις ein spezifischer Sprachgebrauch herausgebildet hat; zur Zeit der frühen Handschriften scheint dies jedoch noch nicht der Fall gewesen zu sein.

Zugleich wird durch die parallele Abhängigkeit von πάντας τοὺς ἁγίους und τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ von πίστις deutlich, dass der Begriff πίστις – bezogen auf Ἰησοῦς – hier nicht mit der Bedeutung »Glaube an«, sondern im Sinne von »Vertrauen«<sup>932</sup>

929 Ich folge hier weiterhin der Einteilung der Handschriften in Kategorien, vgl. ALAND, K. – ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments*, 21989, bes. 167–171. Zur aktuellen Diskussion um die Erhebung des Textwertes neutestamentlicher Handschriften vgl. auch 479–481 der vorliegenden Arbeit sowie MINK, G., *Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung*, 1993, 481–499; ALAND, B., *Die editio critica maior des Neuen Testaments*, 2000, 7–23; MINK, G., *Editing and Genealogical Studies*, 2000, 51–56; MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 39–68; MINK, G., *Problems of a Highly Contaminated Tradition*, 2004, 13–85; WACHTEL, K. – SPENCER, M. – HOWE, C., *Representing Multiple Pathways of Textual Flow*, 2004, 1–14; WACHTEL, K., *Towards a Redefinition of External Criteria*, 2008, 109–127.

930 Vgl. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2001, 533. WESTCOTT, B. F. – HORT, F. J. A., *The Greek New Testament*, 1885 hingegen favorisieren diese Lesart und nehmen sie in den Haupttext auf.

931 So hat beispielsweise Asting angenommen, dass es sich bei ἅγιοι von Eph 1,15 um »autorisierte Evangelisten« handelt; vgl. ASTING, R., *Die Heiligkeit im Urchristentum*, 1930, 174.

932 Was in diesem Zusammenhang die Frage betrifft, wie die Konstruktion πίστιν ἐν zu begreifen ist, so kommen im Wesentlichen zwei Lösungsmöglichkeiten in Betracht. Zunächst einmal könnte man den Gedanken der πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ vor dem Hintergrund des paulinischen εἶναι ἐν κυρίῳ (vgl. etwa Röm 16,11; 1 Kor 9,1.2) verstehen. Dann würde der Epheserbrief den Gedanken formulieren, dass die πίστις »im Herrn Jesus« vollzogen wird. Es wäre aber auch denkbar, den Dativ als *dativus causae* zu lesen, so dass durch ἐν der Grund

verwendet wird. Trotz des religiösen Kontextes liegt hier offensichtlich die ursprüngliche Wortbedeutung vor, so dass man in diesem Zusammenhang – wie in den methodischen Überlegungen ausgeführt – die Differenz zwischen ›*meaning*‹ und ›*reference*‹ bedenken muss<sup>933</sup>.

Diese Lesart von Eph 1,15 wird man besonders bei der Frage nach der Bedeutung von πίστις in Phlm 5 im Blick behalten müssen, denn auch dort scheint ein vergleichbares Verständnis von πίστις vorzuliegen. Auch an dieser Stelle wird πίστις, ähnlich wie in Eph 1,15 *v.l.*, sowohl auf τὸν κύριον Ἰησοῦν als auch auf πάντας τοὺς ἁγίους bezogen. Da in Phlm 5 πίστις aber in Verbindung mit ἀγάπη erwähnt wird, deuten die meisten Ausleger die Konstruktion als Chiasmus: Folglich würde sich bei der Formulierung ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους der Begriff πίστις allein auf τὸν κύριον Ἰησοῦν beziehen, während τοὺς ἁγίους mit ἀγάπῃ zu verbinden wäre. Doch diese Annahme ist allein von der Frage nach der Bedeutung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch abhängig. Wie Alfred Suhl betont, besteht geradezu die »Notwendigkeit, die Liebe auf die Mitchristen und den Glauben auf den Herrn Jesus zu beziehen«, da πίστις »einen völlig anderen – und unpaulinischen! – Sinn bekommen müßte, sollte [es] allein oder auch auf Menschen zu beziehen sein«<sup>934</sup>. Dieses Argument dürfte jedoch angesichts der bisherigen Überlegungen zur Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch kaum ausreichen. Zwar mag sich ein Chiasmus durch eine entsprechende Zuweisung von πίστις und ἀγάπῃ in Kol 1,4 und Eph 1,15 – zumindest nach der Lesart mancher Handschriften – nahelegen, doch allein deshalb sollte man dies nicht auch für Phlm 5 voraussetzen, zumal sich dort keine Anhaltspunkte im Text ausfindig machen lassen. Somit wäre, wie Joachim Gnilka zu Recht betont, »kaum ein Hörer des Briefes in der Lage gewesen, dies so aufzulösen«<sup>935</sup>. Aus sprachlicher Sicht bleibt festzuhalten, dass πίστις durch ἣν ἔχεις aufs Engste mit der Wendung ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους verknüpft ist – und zwar unabhängig von der Frage, ob man den Singular

---

der πίστις angegeben würde. Demnach käme mit der Formulierung πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ zur Sprache, dass es sich um eine πίστις handelt, als deren Grund der ›Herr Jesus‹ anzusehen wäre. Dann aber muss πίστις nicht zwingend in Zusammenhang mit der Christusbeziehung stehen, denn es wäre ebenfalls denkbar, dass mit πίστις die Gottesbeziehung zur Sprache kommt, die *durch* den Herrn Jesus eröffnet und ermöglicht wird. Vgl. zu dieser Fragestellung bes. 304–468 der vorliegenden Arbeit. Doch welche dieser Möglichkeit man im Falle von Eph 1,15 auch bevorzugt, es bleibt zumindest festzuhalten, dass πίστις ἐν keine sprachliche Varianz zu πίστις εἰς darstellt. Zu den Präpositionen, die in Verbindung mit πίστις gebraucht werden vgl. 262 f, 432–436 und 320 der vorliegenden Arbeit.

933 Vgl. hierzu 68 der vorliegenden Arbeit.

934 SUHL, A., *Der Philemonbrief*, 1981, 27.

935 GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 1982, 36.

ἦν ἔχεις nun allein auf πίστις<sup>936</sup> oder zugleich auf πίστις und ἀγάπη<sup>937</sup> bezieht, was von sprachlicher Seite durchaus möglich ist. In beiden Fällen sind sowohl τὸν κύριον Ἰησοῦν als auch πάντας τοὺς ἁγίους grammatikalisch von πίστις abhängig. In diese Richtung weist auch die Verwendung von πίστις bei der Wendung ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου in Phlm 6, also im unmittelbar anschließenden Vers. Gerade wenn man bedenkt, dass κοινωνία häufig auch im Sinne von ›Gabe‹, ›Mitteilung‹, ›Zuwendung‹, aber auch ›Mitteilsamkeit‹ und ›Freigebigkeit‹ verwendet wird, wie Norbert Baumert in seiner Studie zur Semantik dieses Wortes aufzeigt<sup>938</sup>, schließt sich der Ausdruck ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου schlüssig an die Verwendung von πίστις in Vers 5 an: es ist die Mitteilung, die Zuwendung oder die Freigebigkeit der – zwischenmenschlichen – πίστις. Und da der ganze Philemonbrief letztlich darauf abzielt, dass Philemon den Onesimus in einer guten Weise wieder bei sich aufnimmt, fügt sich die Wendung ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου – also: ›die Zuwendung, die Mitteilung oder die Freigebigkeit deiner πίστις‹ – sehr passend in die gedankliche Linie des gesamten Briefes ein. Es geht daher auch um die zwischenmenschliche Haltung der πίστις, mit der Philemon dem Onesimus begegnen soll. Insofern liegen πίστις und ἀγάπη, was als Leitmotiv den ganzen Philemonbrief bestimmt<sup>939</sup>, auf derselben inhaltlichen Linie und beide Begriffe ergänzen sich gegenseitig. Zugleich liegt auch die Nähe von Phlm 5 zu Röm 14,1 und dem Gedanken ἐν τῇ πίστει προσλαμβάνειν auf der Hand.

Ein ähnlicher Sprachgebrauch dürfte auch in 1Thess 1,3 bei der Wendung ἔργον τῆς πίστεως vorliegen, welche in einer Reihe mit κόπος τῆς ἀγάπης und ὑπομονή τῆς ἐλπίδος genannt wird. Zunächst fällt in diesem Zusammenhang auf, dass nur das letzte Glied dieser Reihung (ὑπομονή τῆς ἐλπίδος) durch τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ genauer bestimmt wird, während dies bei den ersten beiden, also bei ἔργον τῆς πίστεως und κόπος τῆς ἀγάπης, gerade nicht der Fall ist. Folglich wird man nicht ausschließen können, dass bei πίστις und κόπος auch der zwischenmenschliche Bereich mit im Blick ist. Bei κόπος steht dies außer Frage, bei πίστις jedoch wird es in der Regel ausgeschlossen<sup>940</sup>, da dieser Aspekt

936 Vgl. hierzu MEYER, H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, <sup>2</sup>1859, 360: »[M]it τὴν ἀγάπην hat ἦν ἔχεις gar nichts zu thun; jenes vielmehr hat seine eigene Subjectsbestimmung durch σου, welches wiederum mit τὴν πίστιν in keiner Verbindung steht«.

937 Vgl. BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 131 – 160.

938 Vgl. BAUMERT, N., *KOINONEIN und METECHEIN – synonym?*, 2003.

939 Vgl. ZMIJEWSKI, J., *Beobachtungen zur Struktur des Philemonbriefs*, 1986, 133 f; CALLAHAN, A. D., *Paul's Epistle to Philemon*, 1993, 372; BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter*, 2001, 154.

940 Dabei ist ἔργον, das zusammen mit ἀγάπη und ὑπομονή – also mit zwei Haltungen – erwähnt wird wohl in einem ähnlichen Sinn zu verstehen, etwa als ›Mühsal‹ oder ›Anstrengung‹.

in der exegetischen Diskussion kaum Berücksichtigung findet. Doch angesichts der bisherigen Überlegungen sollte diese Möglichkeit keinesfalls unbeachtet bleiben, zumal sich in 1Thess 1,8, wo πίστις noch ein weiteres Mal auftaucht, eine Näherbestimmung zu ἡ πίστις ὑμῶν findet, nämlich: ἡ πρὸς τὸν θεόν. Offensichtlich ist die Bedeutung von πίστις gerade nicht eindeutig, und eine religiöse Bedeutung liegt auch nicht unmittelbar auf der Hand. Dies bestätigt aber zugleich die Vermutung einer umfassenden Wortverwendung in 1Thess 1,3. Daher wird man auch die Präzisierung zu ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος – also: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ – nicht auf die beiden ersten Glieder, also auf ἔργον τῆς πίστεως und κόπος τῆς ἀγάπης beziehen können – und zwar ganz unabhängig davon, wie man den Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bestimmt. Für die Diskussion um das Syntagma πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) jedenfalls lässt die Verwendung von πίστις in 1Thess 1,3, entgegen der Einschätzung von Karl Friedrich Ulrichs<sup>941</sup>, gerade keine Rückschlüsse zu.

Diese Deutung wird zugleich durch den Blick auf die weitere Verwendung von πίστις in 1Thess 3 bestätigt. In diesem Kapitel, in dessen Hintergrund der Besuch des Timotheus in Thessalonich steht, thematisiert Paulus seine Beziehung zu der dortigen christlichen Gemeinde, was sich unter anderem in dem sehr persönlichen Ton der Verse widerspiegelt<sup>942</sup>. In diesem Zusammenhang fällt zunächst auf, dass in 1Thess 3,6 πίστις ein weiteres Mal in Verbindung mit ἀγάπη genannt wird. Da sich in diesem unmittelbaren Zusammenhang außerdem noch ein Hinweis auf die Beziehung der Gemeinde zu Paulus findet (sie haben ihn in guter Erinnerung und sehnen sich danach, ihn zu sehen), lassen sich πίστις und die ἀγάπη durchaus in zwischenmenschlichem Sinn lesen. Die gute Nachricht, die Timotheus aus Thessalonich zu berichten weiß, bezieht sich also auf diese Ebene: es ist die πίστις und ἀγάπη der Thessalonicher zu Paulus und ihr μνεῖαν ἀγαθὴν ἔχειν. Die Tröstung des Paulus, die dann in Vers 7 zur Sprache kommt, gründet sich also auf die gute Nachricht des Timotheus von der πίστις der Thessalonicher zu ihm. Folglich zielt sogar die Sendung des Timotheus, wie Vers 5 verdeutlicht, in erster Linie darauf ab, in Erfahrung zu bringen, wie es um das Vertrauen der Thessalonicher zu Paulus bestellt ist. Dies bildet auch den Verstehensrahmen für den Begriff πίστις in Vers 10: Paulus hofft, dass sich spätestens in der persönlichen Begegnung eventuell noch bestehendes Misstrauen ausräumen lässt.

Ein solches Verständnis von πίστις in Vers 5–10 wird zugleich durch die einleitenden Verse dieses Kapitels gestützt. Die θλίψεις, die Bedrängnisse, die in Vers 3 erwähnt werden, und vor deren Hintergrund der ganze Abschnitt zu verstehen ist, sind gerade – wie aus Vers 7 deutlich hervorgeht – nicht die

941 Vgl. ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 71–93.

942 Vgl. HOLTZ, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 1986, 131.

Bedrängnisse der Thessalonicher, sondern die des Paulus<sup>943</sup>. Und gerade in diesen Bedrängnissen (vermutlich wird man hier an Verfolgungen des Paulus oder zumindest an Anfeindungen denken müssen) scheint nun der Grund dafür zu liegen, dass die Thessalonicher ›verunsichert‹, ›verwirrt‹ oder ›irritiert‹<sup>944</sup> sind. Daher sendet Paulus nun Timotheus zu dieser Gemeinde, um deren πίστις, also ihr Vertrauen und ihre Treue zu Paulus, zu stärken und sie zu beruhigen und zu ermutigen. Die Sendung des Timotheus dient daher nicht in erster Linie dazu, die Thessalonicher zum ›Glauben‹ zu ermahnen, ›sondern sie in ihrem Verhältnis zu Paulus‹ zu bekräftigen. Somit ist πίστις in 1Thess 3 durchgängig in zwischenmenschlichem Sinn zu verstehen und bringt die Beziehung zwischen Paulus und der thessalonischen Gemeinde zur Sprache.

Versteht man hingegen πίστις in 1Thess 3 in spezifischem Sinn als ›Glaube‹ an Christus oder an Gott, so lässt sich θλίψις in Vers 3 kaum noch auf Paulus beziehen und steht dann in Spannung zu der Erwähnung in Vers 7. Zudem bleibt bei einem solchen Textverständnis auch unklar, weshalb Paulus gerade durch den ›Glauben‹ der Thessalonicher bei seinen Anfeindungen und Verfolgungen Tröstung erfährt. Auch das Verhältnis von πίστις und ἀγάπη in Vers 6 sowie die Bedeutung von μείαν ἀγαθὴν ἔχειν bleibt offen, wenn – so Vers 7 – die Tröstung allein im Glauben an Christus und nicht auch in der ἀγάπη und dem μείαν ἀγαθὴν ἔχειν besteht. Überhaupt erscheint es fraglich, weshalb in einer Situation der θλίψις für Paulus gerade der ›Glaube‹ der Thessalonicher von derart immenser Bedeutung sein sollte. Man wird also mit guten Gründen πίστις in diesem Zusammenhang in zwischenmenschlichem Sinn verstehen dürfen<sup>945</sup>.

Schließlich dürfte auch in 1Thess 5,8, innerhalb der paulinischen Ausführungen zur ›geistlichen Waffenrüstung‹, eine entsprechende Verwendung von πίστις vorliegen. Ganz ähnlich wie bereits in 1Thess 1,3 steht auch an dieser Stelle πίστις in Verbindung mit ἀγάπη und ἐλπίς, und wieder lassen sich verschiedene Zuordnungen feststellen, die eine auffallende Nähe zu 1Thess 1,3 aufweisen. Zunächst fällt auf, dass πίστις durch καί mit ἀγάπη ein weiteres Mal verknüpft und als Einheit verstanden wird, welche sich dann auf θώραξ, also den ›Brustpanzer‹, bezieht. Ἐλπίς hingegen findet seinen Bezugspunkt in περικεφαλαία, dem ›Helm‹. Somit werden ἐλπίς auf der einen Seite, πίστις und ἀγάπη auf der anderen, auch unterschiedlichen Rüstungsteilen zugeordnet. Des Weiteren fällt auf, dass allein ἐλπίς, besonders durch das Stichwort σωτηρία und den darauf

943 Dafür dürfte auch αὐτοί zu Beginn von Vers 3 sowie die Verwendung des Präsens sprechen.

944 Zur Semantik von σάινεσθαι vgl. bes. BAUMERT, N., »Wir lassen und nicht beirren«, 1992, 342–356.

945 Insofern verdeutlicht diese Textstelle, dass auch die Verwendung von πίστις in zwischenmenschlichen Zusammenhängen einen religiösen Wortgebrauch darstellen kann. Man sollte daher auch vermeiden, nur dann einen religiösen Sprachgebrauch anzunehmen, wenn πίστις im Hinblick auf Gott oder Christus verwendet wird.

Bezug nehmenden Anschluss in Vers 9, im Hinblick auf Gott verwendet wird. Bei πίστις und ἀγάπη hingegen findet sich keine derartige Näherbestimmung, die dafür sprechen würde, die beiden Begriffe in ausschließlichem Sinn auf die Beziehung zu Gott oder Christus zu beziehen. Vor allem, wenn man bedenkt, dass sich in den unmittelbar vorangehenden Versen der Blick auf negative Verhaltensweisen richtet, dürften πίστις und ἀγάπη wohl auch in 1Thess 5,8 in einem umfassenden Sinn, ganz ähnlich wie in Gal 5,22, verwendet worden sein: Somit ist mit πίστις vor allem eine Haltung gemeint, die den zwischenmenschlichen Bereich mit umfasst.

Ähnliches dürfte auch für die Verwendung von πίστις und ἀγάπη im Rahmen der Trias πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη in 1Kor 13,13 gelten. In dem Abschnitt 1Kor 13,8–13 kommt Paulus auf die Liebe als eine grundsätzliche Haltung zu sprechen, bei der nicht nur die Beziehung zu Gott, sondern ebenso der zwischenmenschliche Bereich mit im Blick ist. Dies wird vor allem deutlich, wenn man bedenkt, dass Paulus hier auf innergemeindliche Schwierigkeiten zu sprechen kommt und in diesem Zusammenhang mit dem Stichwort ἀγάπη eine entsprechende Verhaltensweise empfiehlt. Insofern lassen sich bei der Trias in 1Kor 13,13, mit der Paulus den Gedankengang dieses Abschnitts abschließt und in dieser grundsätzlichen Formulierung bündelt, die Begriffe πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη sicher ebenfalls in zwischenmenschlichem Sinn verstehen. Jedenfalls wird man ausschließen können, dass πίστις an dieser Stelle in ausschließlicher Weise den christlichen Glauben bezeichnet, denn dann bliebe unklar, welche Funktion Vers 13 in diesem ganzen Abschnitt zukommt<sup>946</sup>.

Somit lässt sich die gängige griechische Semantik von πίστις und die häufige Verwendung dieses Nomens in zwischenmenschlichen Zusammenhängen auch in den paulinischen Texten noch mehrfach und deutlich greifen<sup>947</sup>. Dabei ist sicherlich eine gewisse Häufung dieser Wortverwendung in den Proömien auffällig, zumal dies im Rahmen des antiken Briefformulars der bevorzugte Ort für einen Verweis auf die Beziehung zwischen dem Briefschreiber und seinen Adressaten darstellt<sup>948</sup>. Der Begriff πίστις ist also keinesfalls schon in einer ausschließlichen Weise auf die Bedeutung ›Glaube‹ an Jesus Christus oder Gott festgelegt, sondern mit diesem Wort kann an mehreren Stellen noch ein wechselseitiges Vertrauen in zwischenmenschlichem Sinn ausgedrückt werden. Ganz offensichtlich wird der Begriff πίστις in den Übersetzungen und Auslegungen meist doch zu sehr von seinem späteren Gebrauch her gedeutet, und die entsprechenden Texte werden zu stark von ihrer Rezeption her gelesen.

946 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 227.231–238.

947 Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 351–355, der mit guten Gründen auch in 1Thess 1,2.5–7 diesen Sprachgebrauch von πίστις favorisiert.

948 Vgl. SCHNIDER, F. – STENGER, W., *Studien Zum Neutestamentlichen Briefformular*, 1987.

#### 4.1.1.3. Die Verwendung von πίστις im Rahmen der Christus- bzw. Gottesbeziehung

Angesichts dieser Beobachtungen stellt sich nun die Frage, ob nicht auch an solchen Stellen, an denen Paulus den Begriff πίστις auf die Beziehung zwischen Mensch und Christus bzw. Mensch und Gott anwendet, der gängige griechische Sprachgebrauch stärker berücksichtigt werden muss. Diese Vermutung liegt nahe, weil die vorangegangenen Untersuchungen von Phlm 5 und auch von Eph 1,15v.l. gezeigt haben, dass sich πίστις sowohl auf ἁγίους – also auf den zwischenmenschlichen Bereich – als auch auf κύριον Ἰησοῦν und damit auf die Beziehung zu Christus beziehen kann. Angesichts dieser ›Parallelführung‹ scheint Paulus, zumindest in Phlm 5, die griechische Verwendung von πίστις auch im Hinblick auf die Christusbeziehung zu gebrauchen. Wenn man die Reziprozität bedenkt, die im griechischen Sprachgebrauch grundsätzlich mit πίστις verknüpft ist und die auch bei der paulinischen Verwendung dieses Begriffs im zwischenmenschlichen Bereich deutlich greifbar ist, so stellt sich die Frage, inwiefern der Aspekt der Wechselseitigkeit auch bei der Verwendung von πίστις im Zusammenhang mit der Christus- und Gottesbeziehung zum Tragen kommt<sup>949</sup>.

Dabei wird man zunächst festhalten können, dass beim religiösen Gebrauch von πίστις in den paulinischen Briefen dieses Nomen mehrfach für die menschliche πίστις Verwendung gefunden hat. Dies gilt zweifelsfrei bei der Konstruktion mit πρός, die in Phlm 5 bei der Formulierung ἀκούων [...] τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν auf den ›Herrn Jesus‹ und in 1Thess 1,8, bei der Wendung ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεόν auf Gott bezogen ist. Auch das Verb kann im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu Gott oder zu Christus gebraucht werden – und zwar sowohl was die Konstruktion mit εἰς (vgl. Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29), mit ἐπί (vgl. Röm 4,5,24; 9,33; 10,11) und mit nachfolgendem Dativ (vgl. Röm 4,3; Gal 3,6; Röm 10,16) betrifft als auch wenn πιστεύω absolut gebraucht wird (vgl. Röm 13,11; 1Kor 3,5; 15,2,11; 2Kor 4,13). Trotz einer solchen Verwendung des Verbs lässt dies, ähnlich wie beim Nomen, nicht den grundsätzlichen Schluss zu, dass πιστεύω ausschließlich vonseiten des Menschen gegenüber Gott oder Christus gebraucht wird, wie bereits in Zusammenhang mit Röm 14,2 deutlich geworden ist.

Unklar bleibt in diesem Zusammenhang jedoch zunächst, wie das Syntagma πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) zu verstehen ist, denn nur wenn es sich bei dieser Konstruktion um einen *genitivus obiectivus* handelt, lassen sich die entsprechenden Textstellen der Gruppe zuordnen, bei der die menschliche πίστις ge-

949 Vgl. zum Folgenden auch SCHUMACHER, TH., *Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch*, 2009, 496–499.

genüber Gott bzw. Christus im Blick ist. Doch selbst angesichts dieser noch zu klärenden Frage dürfte die Verwendung von πίστις und πιστεύω im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu Gott bzw. zu Christus kaum überraschen und bedarf zunächst auch keiner weiteren Vertiefung. Erwähnenswert scheint jedoch, dass die grundsätzliche Wechselseitigkeit, die mit der πιστ-Terminologie verbunden ist, auch an den erwähnten Stellen im paulinischen Sprachgebrauch greifbar ist, denn schließlich wird das Gegenüber der menschlichen πίστις bzw. des menschlichen πιστεύειν mehrfach explizit genannt. Was dies jedoch für die Wortsemantik von πίστις und πιστεύειν bedeutet, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zu erörtern sein.

Angesichts der bisherigen Überlegungen wird man zunächst die Frage stellen müssen, ob der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch auch unmittelbar von Gott ausgesagt werden kann. Also: thematisiert Paulus in seinen Briefen nur die πίστις aufseiten der Menschen, oder findet sich bei ihm auch die Vorstellung einer »πίστις Gottes« den Menschen gegenüber? Ausgehend von der Wechselseitigkeit des Begriffs ist ein solcher Gedanke zu erwarten und als Verstehenshintergrund des paulinischen Gebrauchs von πίστις mit zu bedenken.

Zunächst wird man in diesem Zusammenhang auf die Verwendung des Adjektivs πιστός in der Formulierung πιστὸς ὁ θεός, die Paulus mehrfach gebraucht, hinweisen müssen<sup>950</sup>. Auf diese Weise drückt er die alttestamentliche Grundüberzeugung von der bleibenden Treue Gottes aus, seine Verlässlichkeit und bleibende Zuwendung<sup>951</sup>. Dass bei dieser Formulierung eine Wechselseitigkeit im Hintergrund steht, nämlich dass der Mensch verlässlich sei, liegt auf der Hand<sup>952</sup>.

Paulus kann aber auch das Nomen πίστις unmittelbar auf θεός beziehen. Hier ist zunächst Röm 3,3 zu erwähnen, denn an dieser Stelle ist ganz explizit von der πίστις τοῦ θεοῦ die Rede. Bei dem von πίστις abhängigen Genitiv τοῦ θεοῦ handelt es sich ganz eindeutig um einen *genitivus subiectivus*, und somit ist an dieser Stelle zweifelsohne die πίστις Gottes, seine Treue, seine Verlässlichkeit und bleibende Zuwendung im Blick. Zugleich stellt Paulus in Röm 3,3 der πίστις Gottes die menschliche ἀπιστία gegenüber und nutzt auf diese Weise bewusst die Reziprozität, die der Begriff auch im religiösen Bereich haben kann, aus. In welchem Maße hier semitische bzw. alttestamentlich-jüdische Einflüsse vorlie-

950 Vgl. 1Kor 1,9; 10,13; 2Kor 1,18; 1Thess 5,24; vgl. auch 2Thess 3,3; vgl. hierzu auch LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, bes. 158 – 160.162 – 164.

951 Vgl. Dtn 7,9; 32,4; 1Kön 8,23; Neh 1,5; 9,23; Jes 49,7; Dan 9,4; Ps 145(144<sup>LXX</sup>),13; vgl. hierzu auch BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω κτλ.* (ThWNT 6), 1959, 185; BARTH, G., Art. *πίστις, πιστεύω* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 232.

952 Vgl. in diesem Zusammenhang auch 2Tim 2,13.

gen oder im Hintergrund stehen, wird im Rahmen der Überlegungen zu einer entsprechenden Prägung des πίστις-Begriffs noch zu klären sein<sup>953</sup>.

In diesem Zusammenhang wird man aber auch auf die Verwendung von πίστις in dem Segenswunsch von Eph 6,23 eingehen müssen. Dort steht πίστις in einer Reihe mit εἰρήνη und ἀγάπη und wird zugleich durch ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ näher bestimmt: Es ist die πίστις Gottes und die πίστις Jesu Christi, die der Verfasser des Epheserbriefs seinen Adressaten wünscht. Gerade durch die Parallelität von εἰρήνη, ἀγάπη und πίστις dürften diese drei Begriffe auch in einer ähnlichen Weise zu verstehen sein, zumal sich ἀπὸ nicht nur auf ἀγάπη und πίστεως bezieht, die durch μετὰ eng verbunden sind, sondern ebenso auf εἰρήνη. »Alle drei«, so betont auch Joachim Gnilka, »kommen von Gott und von Christus und sind somit als göttliche Gaben qualifiziert, wie es einem Segenspruch konform ist«<sup>954</sup>. So wird man auch von sprachlicher Seite diese drei Begriffe durchaus in paralleler Weise verstehen dürfen. Denn es wäre äußerst ungewöhnlich, wenn bei πίστις, ohne einen weiteren Anhaltspunkt im Text, der Akzent auf dem ›Glauben an Gott und Jesus‹ liegen würde, wenn zugleich bei εἰρήνη und bei ἀγάπη eine Zuwendung Gottes im Blick wäre. Zudem bliebe bei einem solchen Glaubensverständnis auch die Rolle des Menschen unklar, wenn dessen Glaube seinen Ursprung (πίστις ἀπὸ) in Gott und in Jesus Christus hätte. Naheliegender und dem griechischen Sprachgebrauch durchaus entsprechend scheint daher die Vorstellung einer πίστις Gottes und einer πίστις Jesu Christi zu sein.

Aufgrund dieser Verwendungsmöglichkeit von πίστις sollte der Aspekt der Reziprozität auch bei Röm 1,17 in Erwägung gezogen werden. Jedenfalls scheint die Art und Weise, wie Paulus mit dem alttestamentlichen Zitat Hab 2,4 umgeht, genau in diese Richtung zu weisen. Denn der hebräische Text verwendet an dieser Stelle das Wort **תְּמוּנָה** und bezieht dieses auf das Vertrauen des Menschen gegenüber Gott. Die Septuaginta hingegen, die **תְּמוּנָה** mit πίστις wiedergibt, bezieht den griechischen Begriff auf Gott selbst. Paulus jedoch folgt bei seiner Zitation von Hab 2,4 weder der Septuaginta noch dem hebräischen Text, sondern lässt das Pronomen μου der Septuaginta weg und gebraucht auch kein dem hebräischen Suffix entsprechendes σοῦ, sondern betont: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται – ›der Gerechte wird aus πίστις leben‹. Damit ist der Begriff, entgegen den beiden alttestamentlichen Vorlagen, nicht näher bestimmt und kann sowohl im Sinne der πίστις Gottes als auch im Sinne der menschlichen πίστις verstanden werden. Aufgrund der Wechselseitigkeit von πίστις sollte man die Art der pau-

953 Vgl. hierzu 232–274 der vorliegenden Arbeit.

954 GNILKA, J., *Der Epheserbrief*, 1979, 324.

linischen Zitation von Hab 2,4 als bewusste Akzentuierung verstehen<sup>955</sup>, nämlich dass der Gerechte aus πίστις leben wird – und zwar: aus der πίστις Gottes und der πίστις des Menschen, die somit als Antwort verstanden werden kann.

Für diese Deutung spricht auch die Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, mit der das Habakukzitat eingeleitet wird. Bereits mehrfach wurde die Vermutung geäußert, dass das zweimalige πίστις in dieser Formulierung in unterschiedlichem Sinne verstanden werden kann. Aufgrund dessen sollte vielleicht auch an dieser Stelle die Gegenseitigkeitsstruktur von πίστις stärker in Betracht gezogen werden<sup>956</sup>. Besonders wegen der Nähe zu dem Habakukzitat im selben Vers bietet es sich an, ἐκ πίστεως im Sinne der πίστις Gottes zu verstehen und εἰς πίστιν als die menschliche Antwort darauf. Die πίστις Gottes kann hier somit im Sinne einer ›vertrauensvollen Zuwendung‹ gelesen werden, die den Menschen zu seiner vertrauenden Antwort einlädt und herausfordert.

Damit steht πίστις in einer auffallenden Nähe zum Begriff εὐαγγέλιον. Auch dieser findet sich, ähnlich wie πίστις, mehrfach im Präskript und Proömium des Römerbriefs. Besonders zwischen εὐαγγέλιον in Röm 1,1 und πίστις in Röm 1,5 besteht eine enge Beziehung. Vielleicht sollte man gerade deshalb, wie Gerhard Friedrich vorschlägt, bei der Wendung ὑπακοή πίστεως in Röm 1,5 ὑπακοή nicht mit ›Gehorsam‹, sondern eher mit ›Botschaft‹ übersetzen<sup>957</sup>. Ein solches Verständnis von ὑπακοή ist vielfach belegt<sup>958</sup> und würde sich ausgesprochen gut in den gesamten Kontext einfügen. Dann würden sich εὐαγγέλιον θεοῦ und ὑπακοή πίστεως – also: die ›Botschaft‹ von der πίστις – gegenseitig interpretieren, und πίστις wäre als die vertrauensvolle Zuwendung Gottes in Christus zu den Menschen zu verstehen.

Als weiteren Beleg für eine solche πίστις-Deutung ist in diesem Zusammenhang auf eine Stelle im Galaterbrief zu verweisen. Im textkritischen Apparat findet sich eine Variante für Gal 2,20, die von den Herausgebern der griechischen Textausgaben als Abschreibfehler gewertet wird<sup>959</sup> – und zwar vermutlich ebenso wie in Eph 1,15 wegen der scheinbar ungewöhnlichen Verwendung von πίστις. Doch diese Lesart von Gal 2,20 ist ausgesprochen gut überliefert<sup>960</sup>. Unter

955 Vgl. SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 45–46; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 76–79.

956 Vgl. HOOKER, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1989, 321–342; DAVIES, G. N., *Faith and Obedience in Romans*, 1990, 42 f; CAMPBELL, D. A., *Romans 1:17*, 1994, 265–285; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 76 f.

957 Vgl. FRIEDRICH, G., *Muß ὑπακοήν πίστεως Röm 1,5 mit »Glaubensgehorsam« übersetzt werden?*, 1981, 118–123.

958 Vgl. FRIEDRICH, G., *Muß ὑπακοήν πίστεως Röm 1,5 mit »Glaubensgehorsam« übersetzt werden?*, 1981, 120 f; vgl. in diesem Zusammenhang auch Röm 10,16; Gal 3,2,5.

959 Vgl. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2001, 524.

960 Im textkritischen Apparat des *Novum Testamentum Graecae*, 27/1993, sind Ψ<sup>46</sup>, B, D\*, F, G, (b) und M<sup>V</sup>ict angeben.

den Textzeugen ist vor allem Papyrus 46 zu nennen, dessen Textwert gerade in den letzten Jahren immer wieder betont worden ist und der von papyrologischer Seite mittlerweile in die Mitte des 2. Jahrhunderts oder eher noch früher datiert wird<sup>961</sup>.

In dieser Variante scheint nun ein weiteres Mal der Gedanke der πίστις Gottes formuliert zu werden, denn πίστει wird hier durch τῆ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ näher bestimmt. Die beiden parallelen, von πίστις abhängigen Genitive θεοῦ und Χριστοῦ dürften im Rahmen dieser Lesart wohl am einfachsten als subjective Genitive zu verstehen sein. Jedenfalls scheint es, die übrigen πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-Belege zunächst einmal ausgeklammert, dass Paulus die Wendung πίστις τοῦ θεοῦ in Röm 3,3 als subjektiven Genitiv verwendet, während er in 1Thess 1,8 die πίστις gegenüber Gott mit πρὸς konstruiert. Somit bringen hier die beiden Genitive die πίστις Gottes und die πίστις Christi zur Sprache – und zwar in beiden Fällen deren πίστις gegenüber den Menschen. In diese Richtung weist beispielsweise der erklärende Nachsatz zu Χριστοῦ: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Auch die Wendung οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ – ›nicht weise ich zurück die Gnade (oder vielleicht besser: die ›Zuwendung‹) Gottes‹ –, die den nachfolgenden Vers 21 einleitet, scheint auf eine solche Interpretation hinzudeuten<sup>962</sup>. Im Zentrum dieser Lesart von Gal 2,20 wird also der Gedanke formuliert, dass sich die πίστις Gottes, seine Heilszuwendung in der πίστις Χριστοῦ, also in der Zuwendung Christi zu den Menschen, offenbart und konkretisiert. Die Nähe dieser Lesart zu Eph 6,23 ist gewiss auffällig, denn auch dort ist eine πίστις Gottes und die πίστις Christi gegenüber den Menschen im Blick, selbst wenn der Begriff an dieser Stelle in einem umfassenderen Sinn verwendet wird.

Damit eröffnet sich eine weitere Verstehensmöglichkeit für die Wendung πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ), die bislang in der exegetischen Diskussion unberücksichtigt geblieben ist. Denn während die Vertreter eines *genitivus subiectivus* bei diesem Syntagma den Glauben oder das Vertrauen Jesu gegenüber Gott<sup>963</sup> im Blick haben, scheint demgegenüber in Gal 2,20v.l. die πίστις Christi den Men-

961 Vgl. KIM, Y. K., *Paleographical Dating of P<sup>46</sup> to the Later First Century*, 1988, 248–257; COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 202–334; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

962 Vgl. in diesem Zusammenhang auch BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 301–322.

963 Zur Diskussion vgl. bes. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983; HOOKER, M. D., ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 1989; WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in the Early Christian Traditions*, 1995; HAY, D. M. – JOHNSON, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Bd. 4*, 1997, 33–92; RUSAM, D., *Was versteht Paulus unter der ΠΙΣΤΙΣ (ΙΗΣΟΥ) ΧΡΙΣΤΟΥ*, 2002, 47–70; ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007; vgl. auch die älteren Beiträge von HAUßLEITER, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, 1891, 109–230; KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 419–436.

schen gegenüber zur Sprache zu kommen. Ein solches Verständnis von πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) ist auch an anderen Stellen mit dieser Genitivverbindung durchaus in Erwägung zu ziehen, wie die weiteren Überlegungen zur Verwendung dieses Syntagmas noch verdeutlichen werden<sup>964</sup>.

Somit ist die Wechselseitigkeit, die im griechischen Sprachgebrauch mit dem Begriff πίστις aufs Engste verknüpft ist, auch im paulinischen Sprachgebrauch noch deutlich auszumachen – und zwar nicht nur, was die zwischenmenschliche Verwendung betrifft, sondern auch im Hinblick auf die Beziehung zwischen Christus und Mensch bzw. Gott und Mensch<sup>965</sup>.

#### 4.1.1.4. Weitere Beobachtungen zur Verwendung von πίστις

Angesichts der bisherigen Überlegungen zum Gebrauch von πίστις kann man grundsätzlich festhalten, dass der Begriff bei Paulus keineswegs immer in demselben, eindeutigen und klaren Sinne verwendet wird. Wenn im Rahmen der bisherigen Überlegungen zwischen einer Verwendung im zwischenmenschlichen Kontext und im Hinblick auf die Beziehung zu Christus oder zu Gott differenziert wurde, so lässt diese Vorgehensweise keinesfalls den Schluss zu, dass sich diese beiden Verwendungsweisen gegenseitig ausschließen. Denn prinzipiell können bei ein und derselben Verwendung des Begriffs πίστις beide Beziehungen im Blick sein. Dies wird besonders in Phlm 5, aber auch in Eph 1,15v.l. deutlich, denn wie bereits zu sehen war, bezieht sich πίστις dort sowohl auf die Heiligen (ἄγιοι) als auch auf den Herrn Jesus (κύριος Ἰησοῦς). Diese Möglichkeit wird man grundsätzlich mit bedenken müssen – und zwar selbst dann, wenn πίστις absolut gebraucht wird und folglich keine entsprechende Näherbestimmung vorliegt. Dies dürfte beispielsweise in Gal 5,22 und 1Thess 5,8 der Fall sein, denn dort ist der zwischenmenschliche Bereich im Blick; dennoch lässt dieser sich kaum präzise von der Christus- und Gottesbeziehung abgrenzen, so dass πίστις an diesen Stellen in einem umfassenden Sinn verstanden werden muss<sup>966</sup>.

In gewisser Weise ist damit auch der Gebrauch von πίστις im Rahmen der religiösen Beziehung zu Gott und zu Christus vergleichbar, denn schließlich muss der Begriff nicht in einer ausschließlichen Weise entweder auf die Bezie-

964 Vgl. hierzu 304–468 der vorliegenden Arbeit.

965 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von πιστεύω im Sinne von ›betraut sein‹ (von Gott bzw. von Christus) in 1Kor 9,17; Gal 2,7; 1Thess 2,4; vgl. hierzu auch 1Tim 1,11 Tit 1,3. Dieser Sprachgebrauch liegt hingegen nicht in Röm 3,2 und 1Tim 3,16 vor. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von πιστεύω und πιστός in 2Tim 2,13.

966 So auch das Verb in 1Kor 13,7 (›die Liebe vertraut immer‹); vgl. MEIßNER, J., *Die Liebe glaubt alles?*, 1999, 55–77; SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2006, 771 Anm. 408; BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 223.

hung des Menschen zu Gott bzw. zu Christus oder umgekehrt auf die Beziehung Gottes bzw. Christi zu den Menschen eingegrenzt werden. Grundsätzlich – so wurde bereits im Zusammenhang mit der Wechselseitigkeit von πίστις angemerkt – können bei der Verwendung dieses Wortes beide Seiten im Blick sein, so dass πίστις im Hinblick auf die gegenseitige Beziehung verwendet wird. Dieser Sprachgebrauch bestimmt auch die Verwendung des Begriffes πίστις bei der Formulierung ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται in Röm 1,17, denn hier bilden zugleich die πίστις Gottes *und* die Antwort des Menschen die Grundlage des ζάω. Somit sind hier beide Beziehungsaspekte verknüpft, was bereits durch die einleitende Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν signalisiert wird. Auch diese Verwendungsmöglichkeit wird man prinzipiell beim absolut gebrauchten πίστις mit im Blick behalten müssen.

Wie bereits im Zusammenhang mit den semantischen Möglichkeiten von πίστις thematisiert wurde, gibt es im Griechischen noch eine weitere Möglichkeit, mit der πίστις bzw. Wörter des Stammes πιστ- gebraucht werden können, nämlich die Verwendung im Zusammenhang mit Abstrakta. Dieser Sprachgebrauch ist bislang außer Acht gelassen worden, doch auch dafür finden sich Belege im Corpus Paulinum. Zunächst wird man die Wendung πιστὸς ὁ λόγος<sup>967</sup> anführen können, die wie ein *cantus firmus* die Pastoralbriefe durchzieht. Doch auch im Römerbrief findet sich eine vergleichbare Wortverwendung, etwa wenn bei der Frage τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; in Röm 10,16 das Verb auf den Dativ ἀκοή bezogen wird: Wer hat unserer ›Rede‹ bzw. ›Kunde‹ vertraut? Auch in Röm 9,33 wird πιστεύω auf ein Abstraktum, auf πέτραν σκανδάλου, den ›Fels des Anstoßes‹, bezogen – wenngleich an dieser Stelle berücksichtigt werden muss, dass dieser ›Fels‹ fast schon personalen Charakter hat bzw. hier für eine Person steht. Weiterhin ist ein solcher Sprachgebrauch im zweiten Thessalonicherbrief nachweisbar, denn hier wird das Verb πιστεύω in 2,11 auf ψεῦδος und in 2,12 auf ἀλήθεια bezogen. Und schließlich gibt es in Eph 1,13 noch einen weiteren Beleg, bei dem das Verb im Hinblick auf εὐαγγέλιον verwendet wird.

Auch die Passivform ἐπιστεύθησαν in Röm 3,2 lässt sich in diesem Sinne verstehen; dann würde Paulus in diesem Vers den Gedanken formulieren, dass sich die ›Worte Gottes‹ als ›zuverlässig erwiesen haben‹. Diese Möglichkeit liegt gerade deshalb nahe, weil der Gedanke, dass den Juden die ›Worte Gottes anvertraut sind‹ – so geben zumindest die gängigen Übersetzungen diesen Vers wieder –, fast den Eindruck erweckt, als handle es sich bei den λόγια um einen festen Besitz; vermutlich lässt dies in erster Linie an die Übergabe der Tora denken. Doch ausgehend vom alttestamentlichen wie auch vom neutestamentlichen Sprachgebrauch ist bei ›Worten Gottes‹ keineswegs nur an etwas schriftlich Fixiertes zu denken, und auch der Grundgedanke dieses Verses zielt

967 Vgl. 1Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2Tim 2,11; Tit 1,9; 3,8.

in erster Linie darauf ab, dass Gott sich im Laufe der Geschichte immer wieder durch seine Worte und Weisungen Israel zugewandt hat. Eben *diese* Worte sind es, die sich als »zuverlässig erwiesen haben«. Zugleich bestätigt auch der weitere Verlauf von Röm 3 dieses Verständnis von ἐπιστεύθησαν, denn im Zuge seiner Argumentation kontrastiert Paulus die πίστις Gottes mit der menschlichen ἀπιστία. Somit bereitet Vers 2 den weiteren Gedankengang vor und liegt genau auf derselben Linie wie Vers 4, in dem die »Wahrhaftigkeit Gottes« (ὁ θεὸς ἀληθής) thematisiert wird, und in dem sich ein weiteres Mal das Stichwort λόγος findet<sup>968</sup>.

Angesichts dieser Verwendung von πιστεύω wird man auch beim Nomen einen ähnlichen Sprachgebrauch nicht ausschließen dürfen – zumal eine solche Wortverwendung von πίστις im profangriechischen Sprachgebrauch durchaus gebräuchlich ist. Eine solche Verwendung ist vor allem im Zusammenhang von Röm 4,19 in Erwägung zu ziehen. Gerade wenn man sich vergegenwärtigt, dass in Röm 14,1 der Dativ τῆ πίστει aus den bereits erwähnten Gründen sich wohl nicht auf ἀσθενοῦντα, sondern doch eher auf das nachfolgende Verb bezieht, wird man eine ähnliche syntaktische Verbindung auch in Röm 4,19 annehmen können. Demnach würde sich τῆ πίστει auf die unmittelbar anschließende Wendung κατανοέω τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νεκρωμένον beziehen, während καὶ μὴ ἀσθενήσας diesen Gedanken einleiten würde: Abraham »wurde nicht schwach, sondern hat mit πίστις – der Haltung des Vertrauens und mit Zutrauen – »seinen eigenen erstorbenen Leib betrachtet«. Gerade im Hinblick auf den nachfolgenden Vers 20 ist auffällig, wenn der gängigen Auslegung von μὴ ἀσθενήσας τῆ πίστει zufolge, Abraham »nicht schwach im Glauben wird«, sondern »glaubensstark« bleibt, während in Vers 20 betont wird, dass er durch die πίστις gerade erst stark *wird*. Diese Spannung ließe sich jedoch vermeiden, wenn man τῆ πίστει mit dem nachfolgenden κατενόησεν und nicht mit ἀσθενήσας verbinden würde, denn sobald Abraham nicht Glaubensschwäche zeigt, sondern seinen erstorbenen Leib mit πίστις betrachtet, erwächst diese Stärke gerade aus der entsprechenden Haltung der πίστις. Zugleich verdeutlicht der Gedanke in Vers 20 (Abraham habe an der Verheißung Gottes festgehalten und sei nicht davon abgefallen<sup>969</sup>), dass πίστις sowohl an dieser Stelle als auch in Vers 19 als

968 Ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch ist auch für die passivische Form ἐπιστεύθη in 1Tim 3,16 in Erwägung zu ziehen, dann käme dort der Gedanke zur Sprache, dass sich Christus in der Welt als »verlässlich«, »zuverlässig« oder »wahr« erwiesen hat. Damit wäre das Problem umgangen, weshalb der Verfasser dieser hymnischen Passage den Gedanken formuliert, dass der Glaube sich in der Welt bereits vollzogen hat: Christus wurde nicht »geglaubt in der Welt«, sondern er hat sich in der Welt als »zuverlässig« oder »wahr« erwiesen. Auch in 2Thess 1,10 ist eine ähnliche Wortverwendung zu bedenken, an dieser Stelle wäre das Passiv ἐπιστεύθη in dem Sinne zu verstehen, dass sich »unser Zeugnis euch gegenüber als zuverlässig erwiesen hat«.

969 Hier kann διακρίνω am besten im Sinne von »trennen«, »abfallen« übersetzt werden, eine Bedeutung, die bei der passiven Verbform sehr häufig belegt ist. Vgl. hierzu LIDDELL, H. G.

›Vertrauen‹ und gerade nicht im Sinne eines ›Glaubensinhaltes‹ zu verstehen ist, auch wenn die übliche Auslegung von Röm 14,1 diese Vermutung zunächst nahelegt. Dies wird zudem auch durch das Stichwort ›Hoffnung‹ im unmittelbar vorangehenden Vers 18 deutlich<sup>970</sup>. Diese syntaktische Beziehungsmöglichkeit erschließt auch die textkritische Variante zu Röm 4,19, die sich in den Handschriften D\*, F und G findet, denn offensichtlich haben die Abschreiber zwischen ἀσθενήσας und τῆ πίστει ein ἐν vermisst, sobald πίστις im Sinne von ›Glaube‹ verstanden wurde und sich daher auch nicht mehr auf das Abstraktum σῶμα beziehen ließ<sup>971</sup>.

Auch bei den äußerst kontrovers diskutierten Wendungen μέτρον πίστεως in Röm 12,3 und κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως in Röm 12,6 wird man den gängigen griechischen Sprachgebrauch berücksichtigen müssen. Besonders letztere Formulierung erweist sich durch die Verknüpfung von prophetischer Rede und πίστις als ausgesprochen schwierig. Mehrheitlich wird angenommen, dass die προφητεία in der πίστις ein Korrektiv oder ein Kriterium findet, denn es scheint so, als müsse sich der Inhalt einer prophetischen Rede am ›Glauben‹, also an Glaubensinhalten – denn so wird πίστις hier gewöhnlich verstanden – messen lassen<sup>972</sup>. Die prophetische Rede, also die Mitteilung des Willens Gottes, müsste dann offensichtlich einer Glaubensprüfung unterzogen werden. In diesem Zusammenhang wird πίστις in der Regel mit der Offenbarung Gottes in Christus, also mit heilsgeschichtlich geoffenbarten Glaubensaussagen, in Verbindung gebracht. Es stehen also letztlich zwei verschiedene Offenbarungen Gottes in einem Widerstreit, wobei sich die eine an der anderen messen lassen müsste.

---

– SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 91996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch zur griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, 271991, s.v. Die Übersetzung von διακρίνω mit ›zweifeln‹, wie dies beispielsweise in der Einheitsübersetzung der Fall ist, ist allein schon deshalb äußerst problematisch, weil es dafür sonst keine weiteren Belege gibt. Folglich betont Vers 20, dass Abraham nicht von der Verheißung Gottes durch ἀπιστία, durch mangelndes Vertrauen, abfiel, sondern aufgrund seines Trauens gerade stark wurde. Wenn man hingegen von der Bedeutung ›zweifeln‹ ausgeht, lässt sich das Verhältnis von διακρίνω und ἀπιστία kaum noch schlüssig erklären; also wenn man beispielsweise versucht, das Verhältnis von ›Zweifel‹ und ›Unglaube‹ näher zu bestimmen. Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Das paulinische Wortspiel mit κρίνω*, 2002, 22–24.

970 Doch dann bliebe immer noch die Verwendung von μὴ ἀσθενήσας in Röm 4,19 auffällig, denn im Zusammenhang mit ›Vertrauen‹ hätte man vielleicht eher eine Übersetzung mit ›nicht nachlassen‹, ›nicht verlieren‹ o. ä. erwartet.

971 Dann wäre auch die Ergänzung der Verneinung οὐ zwischen τῆ πίστει und κατενόησεν verständlich, die von D, F, G, Ψ, ℞, it, vg<sup>cl</sup>, sy<sup>h</sup>, Epiph und Ambst überliefert wird. Offensichtlich wollte man den Gedanken vermeiden, dass Abraham seinen ›erstorbenen Leib‹ mit πίστις ansah. Damit tritt zugleich die enge Verbindung zwischen τῆ πίστει und κατενόησεν in den Hintergrund, was jedoch weiterer Erklärungen bedarf.

972 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Römerbrief*, 1977, 369 f.; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 341 f.

Demnach würde es bei der Prüfung<sup>973</sup> einer prophetischen Rede also gerade nicht darum gehen, ob diese auf Gott zurückzuführen ist und seinen Willen kundtut, sondern ob diese nicht im Gegensatz zu früheren Offenbarungen oder zentralen Glaubensinhalten steht<sup>974</sup>. Aber diese Prüfung wäre gerade nicht die Aufgabe des prophetisch Redenden, wie man vielleicht hätte erwarten können, sondern die der Gemeinde.

Ein solches Verständnis von προφητεία stünde jedoch nicht nur in deutlichem Widerspruch zum sonstigen neutestamentlichen Befund<sup>975</sup>, sondern erweist sich auch vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Prophetie als problematisch. Denn die Aufgabe des Propheten besteht gerade nicht darin, das ihm Aufgetragene einer Prüfung zu unterziehen, sondern dieses zu prüfen, ob es von Gott kommt, und es dann mitzuteilen<sup>976</sup>. In diesem Zusammenhang wird man grundsätzlich bedenken müssen, dass sich die alttestamentliche Prophetie nicht »einseitig entweder auf die Äußerungen zur Zeitlage [...] oder auf die Zukunftsweissagungen« reduzieren lässt, denn »das eigentliche Anliegen zielt auf die verbindenden Linien zwischen dem Heute und Morgen«<sup>977</sup> ab. Somit ist die inhaltliche Überprüfung einer prophetischen Rede gerade für den Propheten selbst nicht möglich, da sie ihre Gültigkeit und Zuverlässigkeit teilweise erst im Laufe der Zeit wird erweisen müssen.

Dieser Hintergrund eröffnet eine weitere Möglichkeit für das Verständnis der Wendung ἀναλογία τῆς πίστεως in Röm 12,6. Gerade wenn man die semantischen Möglichkeiten von πίστις im griechischen Sprachgebrauch bedenkt, lässt sich der Begriff an dieser Stelle sehr gut im Sinne von »Zuverlässigkeit« oder »Verlässlichkeit« verstehen. In einer solchen Lesart besteht das Kriterium für die prophetische Rede in ihrer πίστις, in ihrer »Zuverlässigkeit«, und Paulus formuliert in Röm 12,6 mit der Wendung κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως eine Richtlinie, die sich auf prophetisches Reden anwenden lässt. Ob dabei nun der Akzent auf dem futurischen Eintreffen von etwas Vorhergesagtem oder eher auf dem präsentischen Zutreffen eines angesprochenen Sachverhaltes liegt<sup>978</sup>, wird sich auf Grundlage dieser Stelle kaum entscheiden lassen, denn dazu sind die Hinweise im Text doch zu spärlich. Grundsätzlich wird man jedoch festhalten

973 Vgl. 1Thess 5,21.

974 Vgl. hierzu auch Did 11,7 f.

975 Vgl. SCHNIDER, F., Art. *προφήτης* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 442–448.

976 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*, 1989, 183–195; BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 1, 2001, 83–97.

977 KOCH, K., *Die Profeten*, Bd. 1, <sup>3</sup>1995, 21.

978 Mit Blick auf 1Kor 12–14 scheint προφητεία wohl eher in präsentischem Sinn zu verstehen zu sein.

können, dass Paulus in Röm 12,6 eine Grundregel formuliert, anhand der sich προφητεία beurteilen lässt<sup>979</sup>.

Diese Verstehensmöglichkeit der Wendung κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως berührt zugleich die Frage nach dem Verständnis der Wendung μέτρον πίστεως in Röm 12,3. Die Formulierung hat für zahlreiche Diskussionen gesorgt<sup>980</sup>, vor allem bezüglich der Vorstellung, dass Gott jedem Einzelnen ein bestimmtes ›Maß an Glauben‹ zuteilt. Dieser Gedanke bereitet gerade im Rahmen der paulinischen Ausführungen zur Rechtfertigung des Sünders erhebliche Probleme, wie zum Beispiel die skeptischen Anfragen Krister Stendahls zu dieser Textstelle verdeutlichen: »Wie kann Paulus sagen, dass es ›Maße‹ des Glaubens gäbe, dass einige wenig und andere viel Glauben haben? Wenn es Rechtfertigung aus Glauben gibt, wie kann es dann noch ein Maß des Glaubens geben? Ist man dann etwas mehr oder etwas weniger gerechtfertigt?«<sup>981</sup>.

Solche Schwierigkeiten lassen sich jedoch umgehen, wenn man auch in Röm 12,3 den profangriechischen Sprachgebrauch mit in die Interpretation einbezieht. Gerade vor dem Hintergrund der Überlegungen zu der Formulierung ἀναλογία τῆς πίστεως und der engen Beziehung, die zwischen Vers 6 und Vers 3 besteht, lässt sich auch die Wendung μέτρον πίστεως in dieser Linie lesen. Folglich würde Paulus hier auf einen grundsätzlichen Maßstab – den ›Maßstab der πίστις‹ – zu sprechen kommen, mit dessen Hilfe sich die Tätigkeiten und Dienste, die ab Vers 6 im Blick sind, bewerten und beurteilen lassen. Bei diesem ›Maßstab der πίστις‹ handelt es sich vor allem, wie besonders der Gedanke ἐκάστῳ ἐμέρισεν ὁ θεός verdeutlicht, um die Bewertung des eigenen Tuns und nicht so sehr um das Tun Anderer, wie man durch das Beispiel des ›prophetischen Redens‹ vielleicht zunächst erwarten würde. Folglich geht es bei dem ›Maß der πίστις‹ um ein Kriterium zur ›Unterscheidung der Geister‹. So wie der Dienende den Maßstab für die Echtheit seines Dienstes darin findet, dass sein Dienst wirklich dient<sup>982</sup>, erkennt der prophetisch Redende es daran, dass seine Prophetie eintrifft oder zutrifft. Und dies ist das χάρισμα, das Geschenk Gottes, um sein Tun als gut zu erkennen, sozusagen die ›Frucht‹. Diesen, jedem Men-

979 Zugleich fügt sich προφητεία nun in eine Reihe mit den in Vers 7 und 8 anknüpfenden weiteren Vollzügen, denn wie man die prophetische Rede an ihrer πίστις, ihrer ›Verlässlichkeit‹ als Geschenk Gottes erkennt, werden auch bei den nachfolgenden Begriffen – bei διακονία, διδάσκω, παρακαλέω, μεταδίδωμι, προΐστημι und ἐλεάω – entsprechende Bewertungskriterien genannt: »sei es, wenn es um Dienst geht: in dem (tatsächlich geleisteten) Dienst; sei es wenn einer lehrt: in der (wirklichen) Belehrung; sei es wenn einer tröstet: in der Tröstung; wenn einer mitteilt, in der Einfachheit (des Tuns); wenn einer für jemanden eintritt, in dem Eifer; wenn einer Barmherzigkeit übt: in der Heiterkeit (des Tuns)« (BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*, 1989, 186).

980 Vgl. bes. CRANFIELD, C. E. B., *Romans*, Bd. 2, <sup>6</sup>1975, 613–616.

981 STENDAHL, K., *Das Vermächtnis des Paulus*, 2003, 92.

982 Vgl. Röm 12,7.

schen von Gott zugeteilten Bewertungsmaßstab, nennt Paulus in Röm 12,3 μέτρον πίστεως: Es ist der Maßstab, mit dessen Hilfe sich die ›Echtheit‹ und die ›Zuverlässigkeit‹, also die πίστις, des eigenen Tuns erkennen lässt. Somit bilden die Verse 3 bis 8 eine Sinneinheit, die um die Frage der Bewertungsmaßstäbe des religiösen Lebens kreist und die durch den Hinweis auf die angemessene Selbsteinschätzung eingeleitet wird<sup>983</sup>.

Nach diesen Überlegungen zur Verwendung des Nomens soll nun abschließend noch auf die profangriechischen Verwendungsmöglichkeiten des Verbs πιστεύω hingewiesen werden. Wie bereits erwähnt, dürfte πιστεύω in Röm 14,2 am einfachsten im Sinne von ›meinen‹, ›überzeugt sein‹ oder ›sich trauen‹ zu verstehen sein. Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich auch in 1Kor 11,18, wo Paulus auf die Informationen anspielt, die ihm über die Situation beim Herrenmahl in der korinthischen Gemeinde zugetragen wurden. In diesem Zusammenhang betont er, dass die Berichte ihm ›teilweise glaubhaft‹ – καὶ μέρος τι πιστεύω – erscheinen. Hier verwendet Paulus πιστεύω ganz offensichtlich mit der Bedeutung ›glauben‹, ›vertrauen‹ gegenüber einer Nachricht und somit fraglos in nichtreligiösem Sinne.

Im Corpus Paulinum ist jedoch noch eine weitere Verwendungsmöglichkeit von πιστεύω belegt, die hier ebenfalls Beachtung verdient und zugleich die Wechselseitigkeit dieser Wortgruppe nochmals verdeutlicht, denn mehrfach findet sich das Verb im Passiv mit der Bedeutung ›betraut sein‹, ›betraut werden‹. In Gal 2,7 und 1Thess 2,4 wird es im Hinblick auf τὸ εὐαγγέλιον verwendet, mit dem Paulus von Gott ›betraut‹ ist, und auch in 1Tim 1,11<sup>984</sup> und Tit 1,3 gibt es eine ganz ähnliche Verwendungsweise. Doch auch die Passivform πεπίστευμαι wird in 1Kor 9,17 im Zusammenhang mit οἰκονομία in diesem Sinne gebraucht, denn damit bringt Paulus das ›Betrautsein‹ mit einem Verwalteramt oder einer Verwaltungstätigkeit zur Sprache<sup>985</sup>. Somit ist die entsprechende profangriechische Wortbedeutung an diesen Stellen erstmals in einem religiösen und innerkirchlichen Zusammenhang belegt. Zugleich wird deutlich, dass dieser Wortgebrauch keineswegs auf einen bestimmten Kontext festgelegt ist, und es bestätigt sich ein weiteres Mal die grundsätzliche Notwendigkeit, zwischen ›meaning‹ und ›reference‹ zu differenzieren.

Angesichts dieser Ausführungen zur Verwendung des Begriffes πίστις und

983 Diese Deutung wird auch durch die parallele Struktur zwischen Vers 4 (καθ' ἕνα ἕνα ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν) und Vers 5–6a (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώματι ἔσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα) deutlich. Somit bildet also Vers 5 mit Vers 6a eine Satzeinheit, die die Beispiele in Vers 6b–8 einleitet. Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*, 1989, 183–195.

984 Vgl. in diesem Zusammenhang auch 1Tim 1,12.

985 Vgl. BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, 132 f.392.

seiner Derivate wurde sichtbar, dass in den paulinischen Texten der profan-griechische Sprachgebrauch noch an vielen Stellen deutlich greifbar ist, und zwar sowohl was die Wechselseitigkeit betrifft als auch hinsichtlich der unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten. In einem nächsten Schritt soll nun die Frage untersucht werden, ob sich bei πίστις semitische Prägungen und der Einfluss des alttestamentlich-jüdischen Denkens ausmachen lassen, sei es auf der Ebene der Wortsemantik oder im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen.

#### 4.1.2. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauchs

Wenn man die Frage nach jüdischen Einflüssen bei der Verwendung des Begriffes πίστις stellt, wird man grundsätzlich zwischen Prägungen, die der alttestamentlich-jüdischen Denk- und Anschauungsweise entstammen, und Semitismen im eigentlichen Sinn unterscheiden müssen, also denjenigen sprachlichen Phänomenen, die sich nicht vom griechischen, sondern allein vom semitischen Sprachgebrauch her erklären lassen. Um das Verhältnis dieser Einflüsse genauer bestimmen zu können, soll zunächst die Verwendung des Stammes πιστ- im Sprachgebrauch der Septuaginta, aber auch bei jüdischen Autoren wie Philo und Flavius Josephus genauer betrachtet werden. Zugleich wird man in diesem Zusammenhang den Blick auf die Frage nach möglichen Einflüssen auf der syntaktischen Ebene richten müssen. Darüber hinaus ist dann aber auch zu fragen, in welchem Maße jüdisches Denken seine Spuren bei der Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch hinterlassen hat.

##### 4.1.2.1. Semitische Einflüsse auf semantischer Ebene?

Zur Bedeutung und Verwendung der hebräischen Wurzel  $\text{פִּטַּן}$

Was nun den Sprachgebrauch der Septuaginta betrifft, so wird man zunächst einmal festhalten können, dass in den Büchern mit einer hebräischen Vorlage – Jesus Sirach zunächst einmal ausgenommen<sup>986</sup> – das Verb  $\text{פִּטַּן}$  ausgesprochen häufig mit einer Form von πιστ- übersetzt wird; zumindest trifft dies für den Niphal- und Hiphilstamm zu. Es soll daher im Folgenden die Verwendung von  $\text{פִּטַּן}$  in diesen beiden Stämmen genauer in den Blick genommen werden.

986 Zum Sprachgebrauch und zur Übersetzung von Jesus Sirach vgl. 246–253 der vorliegenden Arbeit.

## 4.1.2.1.a. אָמַן im Hiphil-Stamm

Die Aufmerksamkeit soll hierbei zunächst dem Hiphil gelten, denn dieses wird fast durchgängig mit πιστεύω oder einer anderen Verbform des Stammes πιστ-, mit ἐμπιστεύω oder καταπιστεύω, übersetzt. In diesem Zusammenhang fällt zunächst auf, dass das Hiphil אָמַן, ähnlich wie die Wörter des Stammes πίστ-, in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommen kann. Dementsprechend breit sind daher auch die Bedeutungsmöglichkeiten, die bei אָמַן im Blick sein können<sup>987</sup>. Als Grundbedeutung der Wurzel אָמַן geben die Wörterbücher ›fest‹, ›sicher‹, ›zuverlässig‹ (sein bzw. werden) an, und das Hiphil umfasst Bedeutungen wie ›trauen‹, ›vertrauen‹, ›glauben‹ und ›meinen‹ in ganz verschiedenen Kontexten, es kann damit aber auch ›sicher sein‹ oder ›stillhalten‹ ausgedrückt werden. Zwar findet sich der Hiphilstamm von אָמַן sehr häufig in zentralen religiösen Zusammenhängen, so dass diesem Wort in der Regel auch eine besondere Aufmerksamkeit als Zentralbegriff der alttestamentlichen Glaubens- und Gottesbeziehung zuteil geworden ist, doch אָמַן ist keineswegs auf diese Verwendungsmöglichkeit beschränkt<sup>988</sup>. So wird unter den 51 Belegen immerhin an 18 Stellen – also bei mehr als einem Drittel – das Wort in einem profanen Sinn verwendet<sup>989</sup>. אָמַן wird auch dann gebraucht, wenn das Vertrauen gegenüber einer Person, einer Sache – beispielsweise einer Botschaft, einem Wort oder einer Mitteilung – oder sogar gegenüber einem Tier ausgedrückt werden soll.

In diesem Zusammenhang sind zunächst jene Belege zu erwähnen, bei denen sich אָמַן auf ein Abstraktum bezieht, wie beispielsweise die zwei Warnungen im Buch Ijob, wonach man Nichtigem kein Vertrauen schenken solle (Ijob 15,31)<sup>990</sup>, und dass man auch nicht darauf vertrauen dürfe, der Finsternis entfliehen zu können (Ijob 15,22). Hierzu gehört aber auch die geprägte Wendung ›sich nicht auf sein Leben verlassen können‹, die sich in Dtn 28,66 und Ijob 24,22 findet und bei der אָמַן auf חַיִּים (auf ›Leben‹) bezogen wird, aber ebenso auch jene Passagen, bei denen das Hiphil verwendet wird, um das Vertrauen hinsichtlich einer Botschaft (1Kön 10,7), eines Wortes (Spr 14,15) oder von etwas

987 Vgl. hierzu GESENIUS, W. – BUHL, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 171962, s.v.; KÖHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (Hg.), *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Bd. 1, 1953, s.v.

988 Vgl. WILDBERGER, H., Art. אָמַן (THAT 1), <sup>6</sup>2004, bes. 193; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 28 – 34. Wie Lindsay hervorhebt, ist selbst innerhalb der religiösen Wortverwendung keine einheitliche Wortbedeutung auszumachen: »When the hiphil stem אָמַן occurs in a religious sense it is virtually impossible to pinpoint one particular nuance and to conclude that this is the absolute meaning of the verb« (34).

989 Vgl. BACH, L., *Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testaments*, 1900, 39 f.

990 Ijob 15,31 wird jedoch aufgrund der mit diesem Vers verbundenen syntaktischen Schwierigkeiten sehr unterschiedlich bewertet und teilweise auch als Glosse gedeutet. Vgl. hierzu JEPSEN, A., Art. אָמַן (ThWAT 1), 1973, 323 f.

Gehörtem (Jes 53,1) zu thematisieren bzw. vor einem allzu bedenkenlosen Vertrauen zu warnen.

Neben der Verwendung des Hiphils im Bezug auf Abstrakta finden sich auch mehrere Stellen, die belegen, dass **האמין** im zwischenmenschlichen Bereich Verwendung gefunden hat. Hierzu zählen besonders die Warnungen vor leichtfertigem Vertrauen – sei es nun gegenüber dem ›Hasser‹, der seiner Stimme Freundlichkeit verleiht, doch dessen Herz voll ›Greuel‹ ist (Spr 26,25), oder auch in Zeiten schwieriger Verhältnisse gegenüber dem Nächsten, ja selbst gegenüber dem Freund (Mich 7,5). Bei Jeremia wird sogar davor gewarnt, den eigenen Brüdern und dem eigenen Haus zu vertrauen (Jer 12,6). Diese negative Konnotation, die häufig bei dem Gebrauch von **אמן** aufscheint – und zwar sowohl im Hinblick auf Abstrakta als auch im zwischenmenschlichen Bereich –, gehört jedoch nicht zur Semantik dieses Wortes, selbst wenn in Mich 7,5 und Ijob 39,11 das negierte **אמן** parallel zu **בטח** verwendet wird, also jenem Wort, das meist gebraucht wird, um eine falsche Sicherheit auszudrücken. Dies verdeutlichen gerade jene Stellen, an denen **אמן** in einem positiven Sinn und ohne Negation verwendet wird, also beispielsweise wenn David dem Akisch (1Sam 27,12)<sup>991</sup> oder Israel dem Mose (Ex 14,31) bzw. den Worten Gottes vertraut (Ps 106,12). Daher sind die negativen Äußerungen bei der Verwendung von **אמן** an diesen Stellen als Aussagen über den Menschen zu verstehen<sup>992</sup> und müssen von der Wortsemantik im eigentlichen Sinn unterschieden werden.

Des Weiteren kann **האמין** aber auch im Zusammenhang mit Tieren verwendet werden. Dabei kann auf der einen Seite, wie in Ijob 39,12, das Vertrauen des Menschen gegenüber einem Wildtier zur Sprache kommen<sup>993</sup>, auf der anderen Seite lässt sich **האמין** aber auch auf ein Tier selbst anwenden: jedenfalls ist in Ijob 39,24 das Subjekt von **האמין** ein Pferd<sup>994</sup>.

Und schließlich findet **האמין** auch, wie bereits eingangs thematisiert, im Zusammenhang mit der Gottesbeziehung Verwendung. Hier sind zunächst jene Stellen zu erwähnen, an denen fehlendes Vertrauen des Menschen gegenüber

991 Der Erzähler lässt in diesem Zusammenhang zwar durchblicken, dass diese Vertrauenswürdigkeit keineswegs angemessen war, doch die Semantik von **האמין** bleibt davon unberührt und ist zweifellos positiv zu bewerten.

992 Allgemeine und grundsätzliche Schlussfolgerungen zur Anthropologie wird man jedoch aus den entsprechenden Wortverwendungen nicht unmittelbar ableiten dürfen.

993 Es liegt hier eine bildliche Sprache vor, denn schließlich geht es um eine Aussage über den Menschen, aber dennoch bezieht sich **האמין** auf ein Tier.

994 Da in Ijob 39,24 **האמין** auf ein Pferd bezogen ist, nimmt man für **לא־יאמין** die Sonderbedeutung »es hält nicht still« an. Jepsen schließt für diese Wortverwendung auch nicht aus, dass es sich um einen Fachbegriff der Reitersprache handeln könnte, »dessen genaue Interpretation« jedoch »unbekannt ist«; vgl. JEPSEN, A., Art. **אמן** (ThWAT 1), 1973, 324. Es wird aber auch diskutiert, ob an dieser Stelle eine Konjekture vorzunehmen und **ימין** zu ergänzen ist.

Gott zur Sprache kommt, wie etwa in Num 14,11; Dtn 1,32; 9,23; Ps 78,22.32; 106,24 oder 2Kön 17,14. Doch auch im Hinblick auf Gott kommt **האמין** nicht allein in Verbindung mit **לא** oder **אין** vor, sondern wird, ganz ähnlich wie im zwischenmenschlichen Bereich, auch bei positiven Aussagen gebraucht, wie dies beispielsweise in Gen 15,6; Ex 14,31; Ps 27,13; 116,10; 119,66 oder in Jon 3,5 der Fall ist. Die Hiphilform wird aber auch dann verwendet, wenn Gott das Subjekt von **האמין** ist, etwa dann, wenn gesagt werden soll, dass er seinen Dienern (Ijob 4,18) und auch seinen Engeln (Ijob 15,15) nicht vertrauen kann.

Die Hiphilform **האמין** kommt also keineswegs in einem einheitlichen Sinn vor, und zwar weder im profanen noch im religiösen Sprachgebrauch. Man wird daher auch kaum annehmen dürfen, dass der Stamm **אמן**, wie teilweise schon behauptet wurde, als *der* zentrale alttestamentliche Glaubensbegriff aufgefasst wurde, zumal die Haltung des Menschen gegenüber Gott deutlich öfter durch **בטח** oder **חסה** als durch **אמן** selbst ausgedrückt wird<sup>995</sup>.

Zugleich machen aber die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von **האמין** eine Übersetzung des Hiphils mit einer Verbform des Stammes **πιστ-** verständlich, denn beim hebräischen wie auch beim griechischen Verb sind die Semantik und die Verwendungsmöglichkeiten dieses Wortes sehr ähnlich. Wie **האמין** kann auch das Verb **πιστεύω** im Blick auf Abstrakta, im zwischenmenschlichen Bereich sowie in religiösen Zusammenhängen verwendet werden. Und auch die Wechselseitigkeit, welche die Wortgruppe **πιστ-** im Griechischen auszeichnet, findet sich im Hebräischen – und zwar sowohl im zwischenmenschlichen wie auch im religiösen Bereich. Besonders deutlich tritt dies bei den negativen Aussagen mit **לא** bzw. auch mit **אין** zutage, denn die Warnungen vor einem vorschnellen oder leichtfertigen Vertrauen gründen ja vor allem darin, dass eine vertrauende Haltung gerade nicht auf beiden Seiten in entsprechender Weise zu finden ist. Beide Verben weisen somit ein sehr hohes Maß an begrifflicher Äquivalenz auf, so dass die fast durchgängige Wiedergabe von **האמין** mit einer Form von **πιστ-** durchaus verständlich ist. Jedenfalls gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass sich die Übersetzer der Septuaginta dabei besonders unwohl fühlten, wenn sie zur Wiedergabe des hebräischen **האמין** das griechische Verb **πιστεύω** wählten<sup>996</sup>.

Daher sollte man wohl auch der Beobachtung, dass **האמין** in religiösen Zu-

995 So wird **בטח** 57 Mal in religiösem Sinn verwendet, **חסה** 34 Mal und **קיה** 32 Mal; lediglich der religiöse Gebrauch der Stämme **יחל** und **חכה** bleibt zahlenmäßig hinter dem von **אמן** zurück, doch hier ist die Zahl der Gesamtbelege ebenfalls geringer; vgl. JEPSEN, A., Art. **אמן** (ThWAT 1), 1973, 313–348; WILDBERGER, H., Art. **אמן** (THAT 1), <sup>6</sup>2004, 183.

996 Zu der Vermutung, dass die Septuagintaübersetzer in **πιστεύω** kein angemessenes Äquivalent für das hebräische **האמין** sahen, steht die Häufigkeit, mit der sie es zu dessen Übersetzung gebrauchten, in einer gewissen Diskrepanz; vgl. BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*, 1965, 178.

sammenhängen ganz unterschiedlich verwendet werden kann und gerade nicht im Hinblick auf andere Gottheiten gebraucht wird, keine zu große semantische und theologische Bedeutung beimessen; dies gilt beispielsweise für die Vermutung, dass der Wortstamm אָמַן in einer ausschließlichen Weise dem Jahwebund zuzuordnen sei<sup>997</sup>. Diese Auffälligkeit im Wortgebrauch dürfte wohl vor allem darin begründet sein, dass mit אָמַן in erster Linie eine persönliche und wechselseitige Vertrauensbeziehung zum Ausdruck gebracht wird, die sich nicht ohne Weiteres auf andere Götter übertragen lässt<sup>998</sup>. Jedenfalls scheint diese Beobachtung nicht primär die Wortsemantik zu betreffen, sondern hängt wohl eher damit zusammen, wie im Rahmen des jüdischen Glaubens und der jüdischen Theologie die Beziehung zu Jahwe verstanden und gedacht wird.

In diesem Zusammenhang ist nun besonders darauf zu verweisen, dass mit אָמַן, wenn es im Hinblick auf die Beziehung zu Gott verwendet wird und den Glauben des Menschen bezeichnet, kein Glaubensinhalt, zur Sprache gebracht wird: »glauben an« meint stets »sein Vertrauen setzen auf«<sup>999</sup>. Und genau auf dieser Linie liegt auch die Sinnspitze von Jes 7,9, denn auch für Jesaja – so betont Hans Wildberger sehr prägnant – ist »Glaube« eben »nicht Glaube an Gott und auch nicht Glaube an das prophetische Wort, sondern eine aus dem Wissen um Gott und seine Verheißungen sich ergebende Haltung der Festigkeit, der Zuversicht und des Vertrauens [...]«<sup>1000</sup>.

997 Eine solche Vermutung liegt vor allem dann nahe, wenn man bei אָמַן die Funktion des Hiphil in kausativem oder deklarativem Sinn versteht, doch wird dies, wie Jepsen betont, »dem Sinn von אָמַן schwerlich gerecht«; JEPSEN, A., Art. אָמַן (ThWAT 1), 1973, 321. Und so wird das Hiphil mittlerweile meist in transitivem Sinne verstanden; vgl. hierzu bes. WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 146–160; WILDBERGER, H., »Glauben« im Alten Testament, 1979, 161–191 sowie BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 179–189. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. πιστεύω κτλ. (ThWNT 6), 1959, 188.

998 Genau darin dürfte auch der Unterschied zu בָּטַח und חָסַד zu sehen sein, die auch im Blick auf Götzen verwendet werden. In diesem Zusammenhang ist sicher auch bemerkenswert, dass in Spr 3,5 nicht אָמַן, sondern בָּטַח verwendet wird, um die Ermahnung zu formulieren, mit ganzem Herzen Gott zu vertrauen (בָּטַח אֶל־יְהוָה בְּכָל־לִבְךָ). Eine solcher Gedanke findet sich nie in Verbindung mit אָמַן; vgl. hierzu WILDBERGER, H., »Glauben« im Alten Testament, 1979, 191.

999 Vgl. WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 159. Insofern ist es sicherlich irreführend, wenn in Anlehnung an RAD, G. VON, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1958, 9–86 bei Dtn 26,5b–9 vom sogenannten »kleinen geschichtlichen Credo« gesprochen wird, denn bei diesem Text handelt es sich keinesfalls um ein »Credo« im Sinne unseres Sprachgebrauchs, sondern auch dort geht es inhaltlich um den religiösen Grundvollzug des Vertrauens auf Gott; vgl. hierzu WILDBERGER, H., »Glauben« im Alten Testament, 1979, 190.

1000 WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 151; vgl. auch LESLIE, E. A., *Isaiah*, 1963, 48. Zum Einwand von LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 30–21 vgl. BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 178–180.

#### 4.1.2.1.b. נֶאֱמַר im Niphal-Stamm

Was nun die Wortverwendung und Bedeutung der Niphalform des Stammes נֶאֱמַר betrifft, so ergibt sich ein ganz ähnlicher Befund wie beim Hiphil. Hier findet sich ebenfalls keine einheitliche und homogene Wortverwendung, sondern auch das Niphal kann ebenso im Zusammenhang mit Gott und seinen Verheißungen und Zusagen verwendet werden wie auch im zwischenmenschlichen Bereich und im Blick auf Abstrakta. Dieser Stamm kommt sowohl im Perfekt als auch im Imperfekt vor, doch überwiegend wird das Niphal als Partizip – und zwar durchgängig als Adjektiv, also nominal – gebraucht. Was nun die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten des Niphals angeht, so lässt sich keine eindeutige Tendenz innerhalb dieser drei Möglichkeiten ausmachen.

So kann beispielsweise das Partizip mit der Bedeutung ›beständig‹, ›dauerhaft‹, ›fest‹ im Hinblick auf Abstrakta verwendet werden, etwa um das beständige Fließen von Wasser (Jes 33,16) oder die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit von Schlägen und Krankheiten (Dtn 28,59) auszudrücken. Es kann damit aber auch die ›Beständigkeit‹ – oder besser: die ›Festigkeit‹ – eines Ortes zur Sprache kommen, der so beschaffen ist, dass ein an dieser Stelle eingeschlagener Pflock auch hält (Jes 22,23.25). Des Weiteren kann das Partizip auf Personen bezogen sein, so dass mit נֶאֱמַר deren Verlässlichkeit und Zuverlässigkeit ausgedrückt werden kann, etwa bei Boten (Spr 25,13), bei Zeugen (Jes 8,2; Jer 42,5), Priestern (Neh 13,13) oder Dienern (1Sam 22,14). Schließlich begegnet das Partizip auch in religiösen Kontexten, und zwar sowohl dann, wenn es um das Verhältnis einzelner Menschen zu Gott geht (Neh 9,8; 1Sam 2,35; Jes 1,21.26)<sup>1001</sup> als auch im Hinblick auf Gott selbst (Jes 49,7; Dtn 7,9; Jer 42,5) und auf seine Verheißungen und Zusagen (1Sam 25,28; 2,35; 1Kön 11,38; Ps 19,8; 89,29.38; 111,7; Jes 55,3). Auch bei diesen Verwendungsmöglichkeiten wird das Partizip im Sinne von ›Zuverlässigkeit‹, ›Treue‹, ›Beständigkeit‹ und ›Verlässlichkeit‹ gebraucht, stellenweise kann es fast schon im Sinne von ›Wahrheit‹ verstanden werden.

An den Stellen, an denen das Niphal von נֶאֱמַר im Imperfekt verwendet wird, bezieht sich dieses Wort meist auf דָּבָר. Dabei kann mit נֶאֱמַר sowohl die ›Verlässlichkeit‹ eines menschlichen Wortes (Gen 42,20) als auch die ›Zuverlässigkeit‹, ›Beständigkeit‹ und ›Wahrheit‹ eines Wortes oder einer Verheißung Gottes (1Kön 8,26; 1Chr 17,23; 2Chr 1,9; 6,17; 2Sam 7,25) ausgedrückt werden. Doch auch wenn es darum geht, die ›Dauerhaftigkeit‹ – also die ›Beständigkeit‹ in zeitlicher Hinsicht – zu bezeichnen, findet das Niphal Imperfekt Verwendung (Jes 7,9; 2Chr 20,20).

Was schließlich die Stellen betrifft, an denen das Perfekt gebraucht wird, so kann dieses in Jer 15,18, ganz ähnlich wie das Partizip in Jes 33,16, auf das

1001 Zu dieser Verwendungsmöglichkeit vgl. auch Sir 44,20 und 1Makk 2,52. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch JEPSEN, A., Art. נֶאֱמַר (ThWAT 1), 1973, 317 f.

beständige Fließen von Wasser angewendet werden<sup>1002</sup>. Es findet sich aber auch in religiösen Aussagen, etwa wenn die Verlässlichkeit der Zusagen (2Sam 7,16) und Zeugnisse Gottes (Ps 93,5) zur Sprache gebracht werden sollen, aber ebenso wenn die Treue des Menschen zu Gott (Ps 78,8.37) thematisiert wird.

Somit gibt es beim Niphal keine einheitliche Wortverwendung, sondern נאמן begegnet in ganz ähnlichen Kontexten wie das Hiphil. »Wollte man im Deutschen eine Übersetzung suchen, die die verschiedenen Bedeutungen zusammenfasste, so läge«, wie Alfred Jepsen vorschlägt, »wohl ›beständig‹ am nächsten«, denn damit lässt sich sowohl »die Dauer von Sachen, wie die Festigkeit und Zuverlässigkeit von Personen umschreiben«<sup>1003</sup>, es lässt sich aber auch in den unterschiedlichen religiösen Zusammenhängen gebrauchen.

Aufgrund dieser Verwendung des Stammes נאמן im Niphal findet sich in der Septuaginta fast an allen Stellen<sup>1004</sup> eine Übersetzung mit dem Adjektiv πιστός<sup>1005</sup> bzw. mit einer damit verwandten Form, wie beispielsweise πιστεύω<sup>1006</sup>, πιστώ<sup>1007</sup>, ἐμπιστεύω<sup>1008</sup>, ἀξίόπιστος<sup>1009</sup>, oder πίστιν ἔχειν<sup>1010</sup>. Und dies, so betont Dennis R. Lindsay, ist gewiss »no surprise, since πιστός normally means ›faithful, reliable, loyal‹«<sup>1011</sup>. Eine solche Übersetzung liegt aber unter anderem auch deshalb nahe, weil πιστός im griechischen Sprachgebrauch in ganz ähnlichen Kontexten verwendet werden konnte und weil den Wörtern des Stammes πιστ-, wie bereits ausgeführt, eine grundsätzliche Wechselseitigkeit zu eigen ist, die selbst beim Adjektiv noch fassbar ist. Genau diese Reziprozität ist auch beim Niphal des Stammes נאמן zu greifen, besonders an jenen Stellen, wo auch das Gegenüber von נאמן mit in den Blick kommt. Im zwischenmenschlichen Bereich wird dies vor allem in Gen 42,20; Neh 13,13 und Spr 25,13 deutlich, in religiösen Zusammenhängen tritt die Wechselseitigkeit besonders in Gen 15,6; Dtn 7,9; 1Sam 2,35; Neh 9,8; Ps 78,8.37 und in Jes 49,7 zutage. Somit lässt sich eine relativ

1002 Im Unterschied zu Jesaja, wo sich נאמן innerhalb einer positiven Aussage findet, wird in Jer 15,18 das Perfekt in Verbindung mit נאָ gebraucht.

1003 JEPSEN, A., Art. נאמן (ThWAT 1), 1973, 319 f.

1004 In Dtn 28,59 gibt die Septuaginta das Partizip Niphal mit θαυματός wieder. In diesem Vers verwendet der hebräische Text jedoch נאמן zweimal und parallel (וְנִאֲמָנִים und וְנִאֲמָנִים), doch nur für die erste Wortverwendung (וְנִאֲמָנִים) findet sich in der Septuaginta θαυματός, während die zweite (וְנִאֲמָנִים) mit πιστός übersetzt wird. Zudem wird in Jes 60,4 das Niphal Imperfekt mit αἶψω wiedergegeben.

1005 Vgl. Num 12,7; Deut 7,9; 28,59; 1Sam 2,35; 3,20; 22,14; 25,28; 1Kön 11,38; Jes 1,21.26; 8,2; 22,23.25; 33,16; 49,7; 55,3; Jer 42(49<sup>LXX</sup>),5; Hos 5,9; Ps 89(88<sup>LXX</sup>),29.38; 101(100<sup>LXX</sup>),6; 111(110<sup>LXX</sup>),7; Ijob 12,20; Spr 11,13; 20,6; 25,13; Dan 2,45; Neh 9,8; 13,13.

1006 Vgl. Gen 42,20 und evtl. auch 1Kön 3,21(20).

1007 Vgl. 2Sam 7,16; 1Kön 1,36; 8,26; 1Chr 17,23; 2 Chr 1,9; 6,17; Ps 78(77<sup>LXX</sup>),8.37; 93(92<sup>LXX</sup>),5.

1008 Vgl. 2Chr 20,20.

1009 Vgl. Spr 27,6; 28,20.

1010 Vgl. Jer 15,18.

1011 LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 27.

große begriffliche Äquivalenz zwischen dem Niphal von נָנַח und dem Adjektiv πιστός bzw. den mit diesem verwandten Formen feststellen, so dass sich die übersetzerische Entscheidung der Septuaginta als äußerst naheliegend erweist.

#### 4.1.2.1.c. נָנַח im Qal-Stamm

Die bisherigen Beobachtungen zur Bedeutung und Verwendung von נָנַח finden sich jedoch nicht in gleicher Weise im Qal, denn dieser Stamm wird nur als substantiviertes Partizip mit der sehr speziellen Bedeutung ›Pfleger‹, ›Betreuer‹, ›Erzieher‹ und ›Wärter‹ gebraucht<sup>1012</sup>. Dabei geht es um »Männer und Frauen, die mit der Fürsorge für unmündige Kinder betraut sind oder sie auf sich nehmen«<sup>1013</sup>, wobei es sich bei dieser Aufgabe auch um ein offizielles Amt handeln konnte (2Kön 10,1.5). Aber auch diese Wortbedeutung kann in einem analogen Sinn auf die Gottesbeziehung bezogen sein (Num 11,12). Diese spezielle Verwendung von נָנַח im Qal hat bereits zu der Vermutung Anlass gegeben, dass diese Formen nicht auf eine Wurzel zurückzuführen sind<sup>1014</sup>, aber durch die Bedeutung ›Betreuer‹, ›Betreuerin‹, ›Betreuung‹ ist eine offensichtliche Nähe zur Wurzel gegeben, und »so braucht man diese Formen«, wie Jepsen zu Recht betont, »nicht von den übrigen Formen der Wurzel נָנַח zu trennen«<sup>1015</sup>. Dafür spricht auch eine ganz ähnliche Verwendung des Niphals von נָנַח in Jes 60,4<sup>1016</sup>.

Die Septuaginta gibt die spezielle Bedeutung, mit der das Qal verwendet wird, mit θρεπτός (Est 2,7) und τιθηνός (Num 11,12; Ruth 4,16; 2Sam 4,4; 2Kön 10,1.5; Jes 49,23) bzw. τιθηνεῖν (Klgl 4,5) wieder<sup>1017</sup>. Sie verwendet also bei diesem Stamm – ganz im Unterschied zum Hiphil und zum Niphal – kein Wort des Stammes πιστ-, sondern wählt diejenigen griechischen Begriffe, die der speziellen hebräischen Wortbedeutung des Qal am nächsten kommen. Es wäre zwar durchaus möglich gewesen, den im Qal ausgedrückten Gedanken unter Verwendung eines Wortes der Wurzel πιστ- wiederzugeben<sup>1018</sup>, doch in der Septuaginta werden die Spezialbegriffe θρεπτός und τιθηνός bzw. τιθηνεῖν verwendet. Diese übersetzerische Entscheidung ist durchaus verständlich, denn in der

1012 Als maskuline Form findet sich diese Bedeutung in Num 11,12; 2Kön 10,1.5; Esth 2,7; Jes 49,23, die feminine Form in 2Sam 4,4; Ruth 4,16. In 2Kön 10,1.5 dürfte es sich wohl um ein offizielles Amt handeln. Vgl. JEPSEN, A., Art. נָנַח (ThWAT 1), 1973, 315.

1013 JEPSEN, A., Art. נָנַח (ThWAT 1), 1973, 315.

1014 Vgl. ALBRIGHT, W. F., *A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C.*, 1944, 18.

1015 JEPSEN, A., Art. נָנַח (ThWAT 1), 1973, 316.

1016 Vgl. GESENIUS, W. – BUHL, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, <sup>17</sup>1962, s.v.

1017 In Jes 60,4 übersetzt die Septuaginta die Niphalform in der Wendung עַל-צַדִּיק תִּתְנַחֵם mit ἐπι ὤμων ἀρθήσονται und deutet ›tragen‹ ganz offensichtlich im Sinn von ›betrauen‹, ›hüten‹; die King-James-Version gibt den Gedanken im Englischen mit ›nursed‹ wieder.

1018 Vgl. LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 26 Anm. 34.

griechischen Sprache hat sich kein Spezialbegriff mit der Bedeutung ›Pfleger‹, ›Betreuer‹, ›Erzieher‹ und ›Wärter‹ aus der Wurzel πιστ- heraus entwickelt.

Was nun das Verhältnis des profanen und religiösen Sprachgebrauchs der Verbalformen von אָמַן unter dem Aspekt der historischen Semantik betrifft, so lässt sich eine ganz ähnliche Entwicklung ausmachen wie auch bei der πίστ-Wortgruppe. Denn auch אָמַן wird zunächst in profanem Sinn verwendet, während der religiöse Sprachgebrauch sekundär ist. Eine entsprechende Verwendung des Hiphils אָמַן־הִי־יְהוָה im Blick auf Jahwe lässt sich erstmals sicher bei Jesaja (7,9) datieren<sup>1019</sup>. »Jesaja hat damit«, wie Hans Wildberger betont, »keinen neuen Sprachgebrauch initiiert, aber der absolute Gebrauch kommt bei ihm theologisch [...] erst wirklich zum Zug«<sup>1020</sup>.

Aus formgeschichtlicher Perspektive ist die Passage, in der dieser Sprachgebrauch begegnet (Jes 7,4–9), als ein ›Heilsorakel‹ zu verstehen, in dem angesichts einer bedrohlichen Situation zum Vertrauen gegenüber Gott aufgerufen wird<sup>1021</sup>. Diese Beobachtung ist vor allem aus religionsgeschichtlicher Perspektive bemerkenswert, da im alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch – ähnlich wie im griechisch-hellenistischen – die religiöse Wortverwendung erstmals in Zusammenhang mit Orakeln nachzuweisen ist. Die entsprechenden Begriffe gehören daher jeweils dem profanen Sprachgebrauch an und gelangen dann, offenbar über diesen speziellen Verwendungszusammenhang, in die religiöse Sprache. Zwar wird man nicht vorschnell ›Orakel‹ in einer jüdischen Prophetie und in einem hellenistischen Kontext gleichsetzen dürfen, aber dennoch ist diese religionsgeschichtliche Parallelität bemerkenswert.

#### 4.1.2.1.d. Die Nominalbildungen אָמַת und אָמוּנָה

Neben den Verbalformen sollen aber auch die beiden Nominalbildungen אָמַת und אָמוּנָה genauer betrachtet werden. Denn diese sind nicht einfach nur Substantivformen mit einer אָמַן entsprechenden Bedeutungsbreite, sondern beide Nomina haben teilweise ein eigenes und auch unterschiedliches Bedeutungsspektrum entwickelt<sup>1022</sup>.

Was zunächst die Nominalbildung אָמַת betrifft, so finden sich sehr ähnliche Anwendungsfelder wie bei den Verbalformen, denn auch אָמַת kann sich auf Abstrakta, auf Personen und auch auf Gott beziehen. Doch im Unterschied zu

1019 Vgl. STADE, B., *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1, 1887, 594 Anm. 2; BARTH, CH., *Mose, Knecht Gottes*, 1966, 69; SMEND, R., *Zur Geschichte von אָמַן־הִי־יְהוָה*, 1967, 284–290; JEPSEN, A., Art. אָמַן (ThWAT 1), 1973, 332; WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 151 f.159; WILDBERGER, H., »Glauben« im Alten Testament, 1979, 190 f.

1020 WILDBERGER, H., »Glauben« im Alten Testament, 1979, 164.

1021 Vgl. WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 151.

1022 Vgl. GESENIUS, W. – BUHL, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*,<sup>17</sup>1962, s.v.

אֱמֶת wird das Nomen אֱמֶת vor allem mit der Bedeutung ›Wahrheit‹, ›Sicherheit‹ und ›Zuverlässigkeit‹ verwendet, aber auch das Moment der ›Beständigkeit‹ und ›Festigkeit‹ kann dabei mit im Blick sein<sup>1023</sup>. Die Semantik von אֱמֶת wird bereits daran deutlich, dass als häufigster Gegenbegriff שקר, also ›Lüge‹, verwendet wird und es sich zudem sehr häufig in Verbindung mit Verben des Sagens findet<sup>1024</sup>. So kann beispielsweise ein Wort (1Kön 10,6), eine Behauptung (Deut 22,20), ein Sachverhalt (Ri 9,15), aber auch eine Gesetzesbestimmung (Dtn 13,15; 17,4) oder ein Zeichen (Jos 2,12) ›wahr‹, ›zutreffend‹ oder ›verlässlich‹ sein und auch, wenn ausgedrückt werden soll, dass ein Lohn mit Sicherheit zu erwarten ist (Spr 11,18) oder ein Same gewiss gute Frucht bringen wird (Jer 2,21), wird dieses Nomen verwendet.

Ganz ähnlich wird אֱמֶת auch gebraucht, wenn es auf Personen bezogen ist. So begegnet das Nomen beispielsweise, wenn die ›Zuverlässigkeit‹ eines Menschen zur Sprache kommen soll (Ex 18,21; Neh 7,2), aber auch wenn es darum geht, ob ›Wahrheit‹ in einem Menschen ist (Gen 42,16). Dabei kann אֱמֶת auch im Sinne eines menschlichen Wertes verstanden werden, den es zu wahren, zu suchen und dem es nachzustreben gilt (Sach 8,16.19; Spr 3,3; 22,21; 23,23). Daher sollen auch Gerichte, Könige und Zeugen die אֱמֶת achten und der ›Wahrheit‹ und den wirklichen Tatbeständen gemäß richten, urteilen und aussagen (Spr 14,25; 20,26; 29,14; Jes 43,9; Sach 7,9; 8,16; Ez 18,8 f). In diesem Zusammenhang sind aber auch jene Klagen zu erwähnen, in denen das Fehlen von אֱמֶת, von ›Wahrheit‹ und ›Verlässlichkeit‹, bemängelt und getadelt wird (Jes 59,14 f; Hos 4,1). Und auch wenn es um die Beziehung des Menschen zu Gott geht, kann dieses Nomen Verwendung finden (Jes 38,3; 1Kön 3,6; 2Kön 20,2; 2Chr 31,20; Mal 2,6).

Schließlich sind auch jene Textstellen zu erwähnen, bei denen אֱמֶת im Hinblick auf Gott gebraucht wird. So werden beispielsweise sein Wirken, sein Handeln und seine Taten (Ps 61,8; 111,7; Jer 32,41; Sach 8,8), aber auch seine Worte, Weisungen, Verheißungen und Gebote (Ps 91,4; 119,11.43.142.151.160)

1023 Verschiedentlich wurde die Meinung vertreten, dass אֱמֶת im Sinne von ›Treue‹ verwendet worden sei; als prominentester Vertreter dieser Position dürfte sicherlich Thomas F. Torrance zu nennen sein. Vgl. TORRANCE, T. F., *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*, 1957, 111–114; TORRANCE, T. F., *The Biblical Conception of Faith*, 1957, 221 f; TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church*, Bd. 2, 1960, 74–82. Wie James Barr in seiner methodischen und grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Torrance jedoch deutlich gezeigt hat, gründet die Annahme der Bedeutung ›Treue‹ vor allem darin, dass die Semantik etymologisch überladen wird, aus linguistischer Sicht jedenfalls ist sie kaum haltbar. Vgl. hierzu BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 164–206. Und auch Quell betont mit Nachdruck, dass diese Übersetzungsmöglichkeit sich an keiner Stelle empfiehlt. QUELL, G. – KITTEL, G. – BULTMANN, R., Art. ἀλήθεια κτλ. (ThWNT 1), 1933, 233 Anm. 2.

1024 Vgl. WILDBERGER, H., Art. אֱמֶת (THAT 1), <sup>6</sup>2004, 201–208; JEPSEN, A., Art. אֱמֶת (ThWAT 1), 1973, 333–341; MICHEL, D., *hæsæd wæ<sup>æ</sup>mæt*, 1997, bes. 77–79; MICHEL, D., *Āmāt*, 1968, bes. 37–55.

als אמת, als wahr und zuverlässig, bezeichnet. Teilweise wird אמת fast im Sinne eines ›Wesenszuges‹ Gottes verwendet, er ist ein אמת אל (Ps 31,6), auf dessen »Wort und Werk unbedingt Verlass ist«<sup>1025</sup> (Gen 24,27.48; Ps 25,5; 26,3; 43,3; 86,11; 91,4), und daher wird auch die אמת Gottes im Gebet gepriesen und erlebt (Ps 40,11; 57,11; 108,5; 117,2; 138,2). Somit gehört dieses Nomen gerade auch in die Beziehung des Menschen zu Gott, denn weil Jahwe ein אמת אל ist, »kann auch das Verhältnis des Menschen zu diesem Gott nur durch אמת bestimmt sein«<sup>1026</sup>.

Angesichts der Semantik und Verwendung von אמת ist es durchaus verständlich, wenn die Septuaginta diese Nominalbildung in den meisten Fällen mit ἀλήθεια oder einer damit verwandten Form – mit ἀληθεύω, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθινῶς oder ἀληθῶς – wiedergibt<sup>1027</sup>. Als weiteres Übersetzungsäquivalent verwendet die Septuaginta auch das Nomen δικαιοσύνη (Gen 24,49; Jos 24,14; Jes 38,19; 39,8; Dan 8,12; 9,13) bzw. das Adjektiv δίκαιος (Ex 18,21; Zach 7,9; Jes 61,8; Jer 42[49<sup>LXX</sup>],5; Ez 18,8). Diese Übersetzung ist keinesfalls verwunderlich, denn schließlich findet sich אמת mehrfach in rechtlichen Kontexten und im Zusammenhang von Begriffen wie צדק und צדקה. Durch ein entsprechendes Verständnis von אמת dürfte sich daher eine Wiedergabe mit δικαιοσύνη oder δίκαιος durchaus angeboten haben. Besonders deutlich wird dies an jenen Stellen, wo es um ein ›gerechtes Gericht‹ (Sach 7,9; Ez 18,8) oder einen ›gerechten Zeugen‹ (Jer 42[49<sup>LXX</sup>],5) geht. Ganz ähnlich dürfte sich aber auch die Übersetzung von אמת mit ἐλεημοσύνη in Jes 38,18 erklären lassen, denn schließlich findet sich אמת auch sehr häufig in Verbindung mit צדק.

Es gibt aber auch einige Textstellen, an denen אמת in der Septuaginta mit πίστις bzw. πιστός übersetzt wird, dies ist in den Sprüchen und bei Jeremia der Fall. In Spr 14,25 bezieht sich אמת auf einen ›zuverlässigen‹ Zeugen, der die Wahrheit spricht, was an dieser Stelle mit dem Adjektiv πιστός übersetzt wird. An den anderen Stellen, in Spr 14,22 und 3,3, findet sich eine Übersetzung mit dem Plural πίστεις, was hier im Sinne von ›Ehrlichkeiten«<sup>1028</sup>, also von ›verlässlichen‹ und ›wahren‹ Aussagen, zu verstehen ist. Genau mit dieser Bedeutung wird in Spr 12,22 auch das Nomen אמונה übersetzt, und in Spr 15,28 wird πίστις, ebenfalls im Plural, in einem ganz ähnlichen Zusammenhang erklärend eingefügt. Diese Wortverwendungen von πίστις bzw. πιστός entsprechen durchaus

1025 JEPSEN, A., Art. אמת (ThWAT 1), 1973, 337.

1026 JEPSEN, A., Art. אמת (ThWAT 1), 1973, 340.

1027 Die Affinität von אמת und ἀλήθεια lässt bereits das Niphal von אמנן erahnen, selbst wenn die Septuaginta diese Verbform an keiner Stelle mit einer Form des Stammes δικ- übersetzt, denn auch beim Niphal findet sich gelegentlich ›Lüge‹ als Gegenbegriff. Vgl. WILDBERGER, H., Art. אמת (THAT 1), <sup>2</sup>2004, 183.

1028 Vgl. BARR, J., *Bibelexege und moderne Semantik*, 1965, 193.

dem griechischen Sprachgebrauch, zugleich dürfte sich darin die Idiomatik des Übersetzers jener Schrift widerspiegeln<sup>1029</sup>.

Im Buch Jeremia gibt die Septuaginta in Jer 28(35<sup>LXX</sup>),9 und Jer 32(39<sup>LXX</sup>),41 אמת ebenfalls mit πίστις wieder, doch findet sich diese Wortverwendung in der Formulierung ἐν πίστει, die als geprägte Wendung – und zwar nicht nur in diesen Passagen<sup>1030</sup> – im Sinne von ›wirklich‹, ›tatsächlich‹, ›in Wahrheit‹ zu verstehen ist. Bei einer weiteren Übersetzung in Jer 33(40<sup>LXX</sup>),6 wird πίστις parallel zu εἰρήνη verwendet, um die Hendiadysverbindung אמת ושלום wiederzugeben. Die Bedeutung von πίστις wird an dieser Stelle somit wohl am besten im Sinne von ›Sicherheit‹ zu verstehen sein.

An den Stellen, an denen in der Septuaginta אמת mit πίστις bzw. πιστός wiedergegeben wird, verwenden die Übersetzer sowohl das Nomen wie auch das Adjektiv ganz im Sinne des griechischen Sprachgebrauchs. In diesem Zusammenhang ist daher wohl ganz grundsätzlich darauf hinzuweisen, dass die Verwendungsmöglichkeiten von πίστις und ἀλήθεια sich teilweise recht nahe kommen und sich mitunter auch überlagern, denn mit beiden Begriffen lässt sich im Griechischen ›Zuverlässigkeit‹, ›Verlässlichkeit‹ oder ›Wahrheit‹ ausdrücken. Insofern sind im Buch der Sprüche und auch bei Jeremia die übersetzerischen Entscheidungen durchaus nachvollziehbar, selbst wenn sie im Blick auf die gesamte Septuaginta eine Sonderstellung einnehmen. Vielleicht muss man diese Übersetzungen als Spezifikum der jeweiligen Übersetzer ansehen. Ob jedoch, wie James Barr vermutet hat<sup>1031</sup>, die Wiedergabe von אמת durch πίστις in Jer 33(40<sup>LXX</sup>),6 als eine etymologische Anpassung des Übersetzers an Jer 28(35<sup>LXX</sup>),9 und Jer 32(39<sup>LXX</sup>),41 zu verstehen ist, erscheint eher fragwürdig<sup>1032</sup>, denn schließlich findet sich in Jer 42(49<sup>LXX</sup>),5 auch eine Übersetzung von אמת mit δίκαιος. Doch wie immer man diese Frage auch entscheidet: im Gebrauch von πίστις in der Septuaginta scheinen deutlich die Bedeutungsbreite und die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von אמת, aber ebenso von πίστις auf, und zugleich zeigt sich darin auch die Nähe von πίστις und ἀλήθεια.

Was nun die Nominalbildung אמתה betrifft, so ist diese keineswegs als bloßes Synonym zu אמת aufzufassen. Dies zeigt sich bereits daran, dass אמתה sowohl im Hinblick auf Menschen wie auch auf Gott Verwendung findet, während es im Zusammenhang von Sachen nicht belegt ist. Zwar scheint Ps 119,30 eine Ausnahme darzustellen, denn dort wird אמתה auf דרך, auf ›Weg‹, bezogen, doch an dieser Stelle dürfte es sich vielmehr um eine Aussage über den Menschen han-

1029 Vgl. BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*, 1965, 193 f; vgl. auch 201.

1030 Vgl. MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch*, Bd. 1, <sup>28</sup>1994, s.v.

1031 Vgl. BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*, 1965, 194.

1032 Zumindest lassen sich solche Tendenzen in einigen Teilen der Septuaginta ausmachen, besonders deutlich wird dies indes bei der Übersetzung von Aquila, der ziemlich konsequent eine etymologisierende Übersetzung umzusetzen versucht.

deln, was auch durch das Oppositum שקר in Vers 29 nahegelegt wird. Was die Wortbedeutung betrifft, so lässt sich natürlich die deutliche Nähe zwischen den beiden Nominalbildungen אמנה und אמונה feststellen, denn auch mit אמונה lässt sich der Aspekt der ›Verlässlichkeit‹, ›Sicherheit‹, ›Zuverlässigkeit‹ und ›Beständigkeit‹ ausdrücken, doch im Unterschied zu אמנה wird bei אמונה in erster Linie das Verhalten einer Person in den Blick genommen und nicht so sehr ihr Wert oder ihr ›Wesen‹.<sup>1033</sup>

Im Hinblick auf Personen wird אמונה beispielsweise verwendet, um das zuverlässige Arbeiten von Handwerkern oder Bauleuten (2Kön 12,16; 22,7; 2Chr 34,12) oder die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bei der Herstellung von ›Pfan-nengebäck‹ (1Chr 9,31) auszudrücken. In ähnlichem Sinn findet sich dieses Nomen dann auch im Zusammenhang mit der Arbeit von Torwächtern (1Chr 9,22), Richtern (2Chr 19,9) und Priestern bzw. Leviten (2Chr 31,12.15), aber auch in Verbindung mit den beständig erhobenen Händen des Mose (Ex 17,12) wird אמונה gebraucht. Weiterhin kommt der Begriff auch, ähnlich wie אמנה, in Zusammenhang mit דבר und als Oppositum zu שקר vor, doch meint er dann nicht primär die Wahrheit eines Wortes, sondern »ein als ›Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Gewissenhaftigkeit‹ zu umschreibendes Verhalten«<sup>1034</sup>. Somit ist אמונה nicht so sehr ein Wert, wie dies für אמנה zutrifft, sondern es ist vor allem ein diesem Wert entsprechender Lebensvollzug. Dies erklärt nun auch, weshalb sich diese Nominalbildung nicht im Blick auf Abstrakta finden lässt. Genau in diesem Sinn dürfte daher wohl auch אמונה in Hab 2,4 zu verstehen sein, der einzigen Textstelle, bei der das Nomen in religiösem Sinn verwendet wird und den Glauben – das heißt: das Vertrauen zu Gott – zur Sprache bringt: אמונה ist daher in erster Linie ein Vollzug und nicht so sehr die ›Glaubenstreue‹, es ist »das der אמנה entsprechende Verhalten«<sup>1035</sup>.

In ganz ähnlicher Weise wird diese Nominalbildung auch von Gott ausgesagt, denn auch in diesem Zusammenhang geht es bei אמונה nicht so sehr um eine Wesensaussage über Gott, wie dies bei אמנה der Fall ist, sondern es ist vor allem das dieser אמנה entsprechende Verhalten Gottes im Blick. Besonders deutlich wird dies an solchen Stellen, an denen Gott an seine אמונה erinnert wird (Ps 89,2.3.6.9.50): »אמונה wäre dann das Verhalten, in dem Gott sich gewissermaßen selbst treu bleibt«<sup>1036</sup>.

Dieser Unterschied zwischen אמנה und אמונה spiegelt sich auch in der Septuaginta wider, denn אמונה wird dort viel häufiger mit einer Form des Stammes

1033 Vgl. JEPSEN, A., Art. אמנ (ThWAT 1), 1973, 344 f.

1034 JEPSEN, A., Art. אמנ (ThWAT 1), 1973, 342.

1035 JEPSEN, A., Art. אמנ (ThWAT 1), 1973, 343.

1036 JEPSEN, A., Art. אמנ (ThWAT 1), 1973, 344.

πιστ- übersetzt als dies bei אֱמוּנָה der Fall ist<sup>1037</sup>. Ein Blick auf die Wortstatistik bestätigt jedenfalls, dass in etwa der Hälfte aller Belegstellen von אֱמוּנָה mit πίστις bzw. mit πιστός und ἀξιόπιστος übersetzt wird, während bei der anderen Hälfte ἀλήθεια bzw. ἀληθινός verwendet wird; im Falle von אֱמוּנָה wurde fast in 90 % der Fälle mit ἀλήθεια bzw. ἀληθινός übersetzt.

Dennoch ist diese statistische Beobachtung irreführend, denn sie erweckt den Eindruck, dass zumindest bei der Hälfte aller Stellen, an denen im hebräischen Text אֱמוּנָה zu finden ist, mit ἀλήθεια oder einer verwandten Form übersetzt wird. Doch von den 24 Textstellen, an denen אֱמוּנָה mit einer Form des Stammes אֱלֶּ- wiedergegeben wird, entfallen 20 allein auf das Buch der Psalmen. Diese übersetzerische Entscheidung wird man daher vermutlich als ein Spezifikum des Psalterübersetzers ansehen können, und als deren Grund ist vermutlich die Angleichung der Übersetzung von אֱמוּנָה an diejenige von אֱמוּנָה anzunehmen, denn dieses Nomen wird schließlich mit ἀλήθεια wiedergegeben<sup>1038</sup>. Eine Ausnahme ist lediglich in Ps 33(32<sup>LXX</sup>),4 zu verzeichnen und zwar, ganz ähnlich wie in Jer 28(35<sup>LXX</sup>),9 und Jer 32(39<sup>LXX</sup>),41, bei der Wendung ἐν πίστει. Diese wird parallel zu εὐθής verwendet, sie scheint ähnlich wie im Buch Jeremia als geprägte Formulierung gebraucht worden zu sein und ist daher wohl ebenfalls im Sinne von ›wahrhaftig‹, ›treulich‹ oder ›verlässlich‹ zu verstehen<sup>1039</sup>.

Die übrigen Textstellen, an denen ἀλήθεια bzw. ἀληθινός zur Wiedergabe von אֱמוּנָה verwendet worden ist, finden sich in 2Chr 19,9 und in Jes 11,5 (ἀλήθεια) sowie in Jes 25,1 und 59,4 (ἀληθινός). An allen vier Stellen wird אֱמוּנָה in einem rechtlichen Kontext gebraucht, der eine Übersetzung mit einer Form des Stammes אֱלֶּ- nahelegt<sup>1040</sup>.

Somit wird also – den Psalmenübersetzer ausgenommen, dessen übersetze-

1037 Eine Ausnahme stellt lediglich Ex 17,12 dar, denn an dieser Stelle findet sich die erklärende – und daher auch sehr verständliche – Übersetzung mit στηρίζω.

1038 Eine stark etymologisch orientierte Wiedergabe von אֱמוּנָה und אֱמוּנָה findet sich beispielsweise auch bei der Übersetzung des Alten Testaments von Aquila, der zur Wiedergabe von אֱמוּנָה allein πίστις verwendet, während ἀλήθεια bei ihm für אֱמוּנָה vorbehalten ist.

1039 Dies ist zugleich die einzige Stelle in den Psalmen, bei der sich für die Konstruktion von אֱמוּנָה mit אֱ die Übersetzung mit ἐν πίστει anbietet, denn in Ps 89 steht באמונתו (89,13) bzw. באמונתו (89,50) neben 10 weiteren Formen des Stammes אֱמוּנָה – darunter sechs Mal אֱמוּנָה und einmal אֱמוּנָה -, während in Ps 96,13 und Ps 143,1 אֱמוּנָה zwar mit אֱ konstruiert wird, zugleich aber auch in Verbindung mit צדק bzw. צדקה verwendet wird.

1040 So findet sich in 2Chr 19,7, also dem unmittelbar vorausgehenden Kontext, das Motiv der Falschheit und Bestechung, so dass eine Übersetzung von אֱמוּנָה mit ἀλήθεια aus dem Gesamtzusammenhang durchaus verständlich ist. Ähnliches gilt auch für Jes 11,5 und Jes 59,4, zumal אֱמוּנָה in beiden Versen in Verbindung mit צדק verwendet wird und sich in Jes 59,3 und 59,13 zudem das Motiv der Lüge (רשע) findet. Auch in Jes 25,1 dürfte die Gerichtsmotivik, die den Gedanken ab Jes 24,1 bestimmt, aber auch die Übersetzung von אֱמוּנָה mit βουλή sowie die Doppelung in der Wendung אֱמוּנָה אֱמוּנָה zu einer Übersetzung mit ἀληθινός geführt haben; der Übersetzer des Buches Jesaja hat vermutlich gerade darin den Aspekt der ›Wahrheit‹ gesehen.

rischer Grundsatz durchaus einsichtig ist – fast in allen Fällen אמונה mit πίστις bzw. mit πιστός übersetzt, während bei אמת eine Form des Stammes אלה-Verwendung findet. Bedenkt man in diesem Zusammenhang den semantischen Unterschied zwischen den beiden Nominalbildungen von אמת, ist diese übersetzerische Entscheidung durchaus verständlich. Wie bereits erwähnt, zeichnen sich die Wortbedeutungen und Verwendungsmöglichkeiten von πίστις und ἀλήθεια zwar durch eine große Nähe aus, doch wenn man sich vergegenwärtigt, dass mit אמונה vor allem ein Verhalten ausgedrückt wird, ist die Übersetzung mit πίστις sicherlich kein Zufall, denn schließlich handelt es sich bei diesem Wort viel eher um einen Beziehungsbegriff als dies bei ἀλήθεια der Fall ist. Den Übersetzern der Septuaginta scheint der griechische Stamm πιστ- offensichtlich geeignet gewesen zu sein, die Bedeutungen von אמונה wiederzugeben, und dabei haben sie die entsprechenden Formen ganz im Sinne der griechischen Sprache verwendet.

Somit ist die Wahl der unterschiedlichen griechischen Begriffe, die zur Wiedergabe von אמונה und אמת verwendet wurden, durchaus überzeugend, denn offensichtlich haben die Übersetzer eben dasjenige Wort gewählt, das ihnen in der Lage zu sein schien, die konkrete Bedeutungsnuance zur Sprache zu bringen, die der jeweiligen Verwendung des hebräischen Wortes am nächsten kam. Gerade deshalb ist es aber auch zu vermeiden, sämtliche Bedeutungsnuancen, die durch die Nominalbildungen אמונה und אמת ausgedrückt werden konnten, allesamt mit dem griechischen Wort πίστις zu verknüpfen, wie dies gelegentlich schon versucht wurde<sup>1041</sup>. Damit würde man nicht nur den jeweiligen Kontext, in dem die hebräischen Begriffe verwendet werden konnten, ignorieren, sondern würde zudem die Semantik von πίστις völlig überfrachten<sup>1042</sup>.

#### 4.1.2.1.e. Der Sprachgebrauch bei Jesus Sirach

Wie die bisherigen Überlegungen zur Frage nach semitischen Einflüssen auf der Ebene der Wortsemantik gezeigt haben, lassen sich bei der Verwendung des Stammes πιστ- in der Septuaginta keine Bedeutungsnuancen ausmachen, die der griechischen Wortverwendung fremd wären. Weder beim Nomen noch bei den entsprechenden Verb- und Adjektivformen müssen für das Verständnis der entsprechenden Textstellen zusätzliche Bedeutungselemente angenommen werden, die über die entsprechende Wortverwendung im Griechischen hinausgehen. Insofern ist weder eine semantische Erweiterung oder Verschiebung noch eine bewusste Umbildung des Bedeutungsfeldes von πιστ- durch die

1041 Vgl. bes. TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church*, Bd. 2, 1960, 77; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 23 f.

1042 Auf die Probleme einer solchen linguistischen Vorgehensweise macht bes. BARR, J., *Biblexegese und moderne Semantik*, 1965, 190–206 aufmerksam.

Übersetzer der Septuaginta anzunehmen. Sämtliche wortstatistischen Auffälligkeiten, wie beispielsweise die fast durchgängige Verwendung einer Form von  $\pi\sigma\tau$ - im Hiphil und Niphal, aber auch die entsprechenden Übersetzungen bei den Nominalbildungen, sind angesichts der begrifflichen Äquivalenz beider Wurzeln durchaus verständlich und erfordern keinesfalls die Annahme einer gezielten Begriffsumprägung<sup>1043</sup>. Dafür spricht zum einen die Tatsache, dass die  $\pi\sigma\tau$ - Wortgruppe nicht allein auf eine Verwendung im religiösen Bereich – genauer gesagt auf die Beziehung des Menschen zu Gott – eingeengt wird, zum anderen aber auch die Beobachtung, dass die Übersetzer der Septuaginta nicht zwanghaft an einer Wiedergabe der Wurzel  $\text{נָסַח}$  durch ein Wort des Stammes  $\pi\sigma\tau$ - festhalten. Gerade wenn man bedenkt, dass die Übersetzung von  $\text{נָסַח}$  an einigen Stellen variiert, wird man nicht vorschnell davon ausgehen dürfen, dass die Übersetzer der Septuaginta gedachten, den griechischen Begriff mit zusätzlichen Bedeutungsmöglichkeiten des hebräischen  $\text{נָסַח}$  abzuändern, aufzuladen oder gar zu einem Terminus technicus für den Glauben umzuprägen. Und diese Ausnahmen gelten nicht allein für die Nominalbildungen und das Qal, sondern ebenso für das Hiphil und das Niphal.

So wird die Niphalform von  $\text{נָסַח}$  zwar meist mit einer Form des Stammes  $\pi\sigma\tau$ - übersetzt, doch in Dtn 28,59 gibt die Septuaginta das Partizip mit  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$  wieder<sup>1044</sup>, und in Jes 60,4 gibt es eine Übersetzung des Imperfekt mit  $\alpha\acute{\iota}\rho\omega$ . Auch bei der Hiphilform variiert die Übersetzung, denn in Spr 26,25 wird  $\text{נִסְחֵיךָ}$  mit dem Verb  $\pi\acute{\epsilon}\iota\theta\omega$  wiedergegeben, in Jes 30,21 wird  $\text{פֹּרְעֻמוֹי}$  verwendet und in Ri 11,20 übersetzt die Septuaginta mit  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ <sup>1045</sup>. Darüber hinaus findet sich  $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega$  in Jer 25,8 zur Übersetzung einer Form des Stammes  $\text{שָׁמַע}$ . Diese Übersetzungen sind keineswegs als fehlerhaft oder als Abweichungen von einem als ›normal‹ anzusehenden Sprachgebrauch zu verstehen, nur weil sie  $\text{נָסַח}$  nicht durch eine Form des Stammes  $\pi\sigma\tau$ - wiedergeben. Vielmehr sind sie als Versuche der jeweiligen Übersetzer zu werten, einen äquivalenten Begriff in der Zielsprache zu finden, um die entscheidende Bedeutungsnuance im Hebräischen zur Sprache zu bringen. Aufgrund der hohen begrifflichen Äquivalenz eignete sich dazu

1043 Vgl. bes. HEBERT, G. A., ›Faithfulness‹ and ›Faith‹, 1955, 373–379; TORRANCE, T. F., *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*, 1957, 111–114; TORRANCE, T. F., *The Biblical Conception of ›Faith‹*, 1957, 221 f.; TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church*, Bd. 2, 1960; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 34–38.50 f.

1044 In Dtn 28,59 verwendet der hebräische Text jedoch  $\text{נִסְחֵיךָ}$  zweimal und zudem parallel, doch nur für die erste Wortverwendung findet sich in der Septuaginta  $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ , während die zweite mit  $\pi\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  übersetzt wird.

1045 Bei diesen beiden Textstellen ist jedoch unklar, ob es sich um eine interpretierende Übersetzung handelt, oder ob der Text an der jeweiligen Stelle geändert werden soll. Eine solche Vermutung wird jedoch nicht von allen Auslegern geteilt; vgl. JEPSEN, A., Art.  $\text{נָסַח}$  (ThWAT 1), 1973, 322.

natürlich sehr häufig ein Wort des Stammes πιστ-, doch waren die Übersetzer darauf keineswegs festgelegt.

Dies bestätigt auch ein Blick auf die Art und Weise, wie das Buch Jesus Sirach übersetzt wurde. Diese Schrift blieb, obwohl sie zum Textbestand des griechischen Alten Testaments gehört, im Verlauf der bisherigen Überlegungen zur Septuagintaübersetzung unberücksichtigt. Dies hat in erster Linie damit zu tun, dass es sich bei dem griechischen Text von Jesus Sirach zwar um die Übersetzung einer hebräischen Vorlage handelt, doch diese hebräische Fassung fand keinen Eingang in den jüdischen Kanon und wurde auch handschriftlich nicht überliefert. Somit ist dem Buch Jesus Sirach eine Sonderrolle innerhalb der übersetzten Schriften der Septuaginta beizumessen. Bei Renovierungsarbeiten an der Ben-Esra-Synagoge in Kairo sind jedoch zum Ende des 19. Jahrhunderts größere Teile des hebräischen Jesus-Sirach-Buches in einem vermauerten Aufbewahrungsraum, der sogenannten Genizah, gefunden worden, welche noch durch weitere Fragmente aus Qumran<sup>1046</sup> (1947) und Masada<sup>1047</sup> (1964) ergänzt werden konnten, so dass mittlerweile etwa zwei Drittel des hebräischen Textes bekannt sind<sup>1048</sup>. Daher lässt sich nun auch die griechische Übersetzung von Jesus Sirach an jenen Textstellen auswerten, für die eine hebräische Vorlage gefunden wurde<sup>1049</sup>.

Von den insgesamt 48 Textstellen, an denen im griechischen Text von Jesus Sirach ein Wort des Stammes πιστ- verwendet wird, findet sich bei mehr als der Hälfte dieser Belege eine hebräische Textvorlage und somit auch ein hebräisches

1046 Vgl. 2Q18; 11Q5.

1047 Vgl. H<sup>M</sup>.

1048 Zum Textumfang und zur handschriftlichen Überlieferung des hebräischen Textes vgl. RÜGER, H. P., *Text und Textform im hebräischen Sirach*, 1970; MIDDENDORP, TH., *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, 1973, 1–3; RÜGER, H. P., Art. *Apokryphen* (TRE 3), 1978, 289–316; RÜGER, H. P., *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza*, 1991; SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, 2000, 23–26.

1049 Auch wenn nicht der gesamte hebräische Text von Jesus Sirach erhalten ist, gibt es doch bei den überlieferten Textpassagen einige Doppelungen und Überschneidungen. Dabei lassen sich teilweise deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Fassungen ausmachen, so dass man bereits angenommen hat, dass es unterschiedliche Versionen des hebräischen Sirachbuches gab: eine ältere und kürzere Version (H-1) sowie eine jüngere Langform. Dafür spricht auch die syrische Übersetzung von Jesus Sirach, denn diese entstand auf der Grundlage einer hebräischen Textfassung und weist mehrere Lücken gegenüber dem griechischen Text auf. Die textkritischen Fragen und die Rekonstruktion des hebräischen Sirachtextes sind also keineswegs unproblematisch, und das Verhältnis der verschiedenen Handschriften zueinander lässt sich nicht immer eindeutig bestimmen. Daher wird man bei der Frage nach der griechischen Übersetzung die verschiedenen hebräischen Handschriften im Blick behalten müssen. Aus Kairo handelt es sich dabei um sechs Handschriften, die mit den lateinischen Buchstaben A-F unterschieden werden (H<sup>A</sup>-H<sup>F</sup>). Hinzu kommen die Handschriften H<sup>Q</sup>, womit die beiden Textfragmente 2Q18 und 11Q5 aus Qumran gemeint sind, sowie die als H<sup>M</sup> bezeichneten Textfunde aus Masada.

Äquivalent. Und wie bereits bei den übrigen übersetzten Schriften der Septuaginta festzustellen war, dass die hebräische Wurzel  $\text{פִּיט}$  sehr häufig mit den Wörtern des Stammes  $\text{פִּיט}$ - wiedergegeben werden, so fällt diese übersetzerische Tendenz auch bei einem Vergleich des griechischen Textes von Jesus Sirach mit den aufgefundenen hebräischen Teilen jenes Buches ins Auge. So wird das Hiphil in den meisten Fällen mit dem Verb  $\text{πιστεύω}$  (12,10 H<sup>A</sup>; 13,11 H<sup>A</sup>; 36,26 H<sup>B,C,D</sup>)<sup>1050</sup> und  $\text{ἐμπιστεύω}$ <sup>1051</sup> (7,26 H<sup>A</sup>; 16,3 H<sup>A,B</sup>) wiedergegeben, aber auch je einmal mit  $\text{πιστός}$  (37,13<sup>B</sup>) und  $\text{πίστις}$  (15,15<sup>A,B</sup>)<sup>1052</sup>. Die Niphalformen werden dreimal mit  $\text{πιστός}$  (31,23 H<sup>B</sup>; 44,20 H<sup>B</sup>; 46,15 H<sup>B</sup>) und zweimal mit  $\text{ἐμπιστεύω}$  (36,15 H<sup>B</sup>; 50,24 H<sup>B</sup>) übersetzt, jedoch finden sich beim Niphil von  $\text{פִּיט}$  auch einige übersetzerische Abweichungen<sup>1053</sup>. Aber auch das Qal, das in 37,13 H<sup>B,D</sup> Verwendung findet, wird im griechischen Text mit dem Adjektiv  $\text{πιστός}$  übersetzt<sup>1054</sup> und im Fall der Nominalbildungen lässt sich bei Jesus Sirach eine ähnliche Tendenz wie in der übrigen Septuaginta feststellen. So wird das Nomen  $\text{פִּיטָה}$  in allen Fällen entweder mit  $\text{πίστις}$  (15,15 H<sup>B</sup>; 40,12 H<sup>M</sup>; 45,4 H<sup>B</sup>) oder mit  $\text{πιστός}$  (6,14 H<sup>A,Q</sup>; 6,15 H<sup>A,Q</sup>; 6,16 H<sup>A</sup>) übersetzt, während zur Wiedergabe von  $\text{פִּיטָה}$  zwar dreimal der Stamm  $\text{אֱלֶהֶת}$ <sup>1055</sup> verwendet wird, jedoch kein einziges Mal eine Form von  $\text{פִּיט}$ -.

Auch die Verwendung der entsprechenden Formen von  $\text{פִּיט}$  bzw.  $\text{פִּיט}$ - in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen entspricht ganz den bisherigen Beobachtungen zum Gebrauch dieser Begriffe. Bei Jesus Sirach können diese ebenfalls im Hinblick auf Abstrakta<sup>1056</sup>, im zwischenmenschlichen Bereich<sup>1057</sup> und selbstverständlich auch im Zusammenhang mit der Gottesbeziehung<sup>1058</sup> vorkommen.

1050 Im Folgenden entspricht die Verszählung stets der Septuaginta, denn in den hebräischen Texteditionen findet sich nicht an allen Stellen eine einheitliche Zählung.

1051 In Sir 36,15 und 50,24 wird zur Übersetzung der Niphalform ebenfalls das Verb  $\text{ἐμπιστεύω}$  verwendet.

1052 Die einzige Ausnahme findet sich in Sir 45,13<sup>B</sup>.

1053 Das Niphil von  $\text{פִּיט}$  findet sich auch in 30,17 H<sup>B</sup>; 30,20 H<sup>B</sup>; 31,2 H<sup>B</sup>; 31,24 H<sup>B</sup> und in 44,11 H<sup>B,M</sup>, doch wird es an diesen Stellen nicht mit einer Form des Stammes  $\text{פִּיט}$ - übersetzt.

1054 Neben dem Qal, Niphil und Hiphil ist in 7,22 H<sup>A</sup> auch noch die adjektivische Form  $\text{פִּיטָה}$  nachweisbar, doch wird diese nicht mit dem Stamm  $\text{פִּיט}$ - wiedergegeben.

1055 Zur Wiedergabe von  $\text{פִּיטָה}$  wird in 7,20 H<sup>A,C</sup> und 37,15 H<sup>B,D</sup> das Nomen  $\text{ἀλήθεια}$  und in 42,8 H<sup>B,M</sup>  $\text{ἀληθινῶς}$  verwendet; darüber hinaus findet sich diese Nominalbildung auch in 4,15 H<sup>A</sup>; 42,1 H<sup>B,M</sup> und 51,15 H<sup>B</sup>.

1056 Vgl. bes. Sir 13,11, wo  $\text{πιστεύω}$  auf  $\text{λόγος}$  bezogen wird. In Sir 34,23 wird  $\text{πιστός}$  auf ›Zeugnis‹ ( $\text{ἡ μαρτυρία τῆς καλλονῆς}$ ) angewendet und in Sir 16,3 das Hiphil – ähnlich wie in Dtn 28,66 und Ijob 24,22 – auf  $\text{פִּיט}$ ; bei den beiden letztgenannten Stellen wird die entsprechende Form von  $\text{פִּיט}$ - zwar auf ein Abstraktum bezogen, doch beide Male handelt es sich in erster Linie um eine personale Aussage.

1057 Vgl. bes. Sir 6,14,15,16; 7,26; 12,10; 36,26, aber auch Sir 36,21 und 46,15. Der zwischenmenschliche Aspekt dürfte aber wohl auch in 15,15 mit im Blick sein.

1058 Dabei können die entsprechenden Begriffe sowohl dem Menschen (15,15; 40,12) als auch Gott zugeordnet sein (45,4; 50,24).

Die verschiedenen Formen des Stammes πιστ- werden aber nicht allein zur Wiedergabe von אמן verwendet, sondern es sind auch Ausnahmen dieser übersetzerischen Tendenz zu verzeichnen – und zwar weit mehr, als die bisherigen Beobachtungen zum Übersetzungsstil der Septuaginta vermuten lassen. So wird beispielsweise πιστεύω in Sir 32,21 bzw. ἐμπιστεύω in Sir 6,7 zur Wiedergabe der Wurzel בטח (H<sup>A</sup>) verwendet, mit der im Hebräischen ›sich verlassen auf‹ oder ›vertrauen‹ ausgedrückt werden kann. Angesichts der Semantik von בטח ist eine Übersetzung mit πιστεύω bzw. ἐμπιστεύω durchaus verständlich, selbst wenn sie an keiner anderen Stelle in der Septuaginta zu finden ist.

Darüber hinaus wird in Sir 4,17 H<sup>A</sup> auch die Wurzel מלא, die an dieser Stelle mit der Bedeutung ›anfüllen‹, ›auffüllen‹ gebraucht wird und in Verbindung mit לב, also mit ›Herz‹, verwendet wird, mit dem Verb ἐμπιστεύω wiedergegeben. Auch diese Übersetzung ist nachvollziehbar, denn מלא kommt in Zusammenhang mit לב noch an mehreren alttestamentlichen Stellen vor und kann fast im Sinne von ›Vertrauen gewinnen‹ oder ›Vertrauen fassen‹ verstanden werden. Mit dieser Wendung ist die Vorstellung verbunden, dass ein Herz angefüllt sein kann, und so heißt es beispielsweise von Kaleb, dass er »(sein Herz) gefüllt hat hinter dem Herrn«<sup>1059</sup> (Jos 14,8.14<sup>1060</sup>). So kann beispielsweise »[d]as Herz des Mensch [...] auch ›voll sein‹, Böses zu tun (Pred 8,11), [es] kann ›voll sein von Beute‹ (Ex 15,9) oder erfüllt sein mit dem Geiste der Weisheit (Deut 34,9). So wird die knappe Redensart ›erfüllen hinter JHWH‹ begreiflich. Im Herzen ist nichts gegen JHWH, es ist vollständig für oder hinter dem Herrn«<sup>1061</sup>. Angesichts dieser Vorstellung ist es keineswegs ungewöhnlich, wenn in Sir 4,17 מלא לב mit ἐμπιστεύω (ἐμπιστεύσῃ τῇ ψυχῇ αὐτοῦ) übersetzt wird.

An einer weiteren Stelle findet sich ἐμπιστεύω auch als Übersetzung von בין (33,3 H<sup>B</sup>), das an dieser Stelle mit der Bedeutung ›verstehen‹ verwendet wird und sich auf das Wort des Herrn (דבר) bezieht. Somit ist im hebräischen Text vom ›Verstehen des Wortes‹ die Rede, was in der griechischen Übersetzung als ἐμπιστεύσει νόμῳ wiedergegeben wird. In ganz ähnlichem Sinne wird πιστεύω auch zur Übersetzung von נצר in Sir 32,24 H<sup>B</sup> verwendet, das dort im Sinne von ›bewahren‹, ›beachten‹ gebraucht wird und auf תורה, auf das ›Gesetz‹, bezogen ist. Den mit נוצר תורה ausgedrückten Gedanken gibt die Septuaginta nun mit der Formulierung ὁ πιστεύων νόμῳ wieder. Somit wird sowohl das Bewahren (נצר) des Gesetzes wie auch das Verstehen (בין) des Wortes im Sinne von (ἐμ)πιστεύω gedeutet und wiedergegeben, so dass die Übersetzungen in Sir 33,3 und 32,24 in

1059 FABRY, H.-J. – SNIJDERS, L. A., Art. מלא (ThWAT 4), 1984, 880. Zur Verknüpfung von מלא und לב vgl. 879 f.

1060 Vgl. auch Num 14,24; 32,11 f; Deut 1,36; 1Kön 11,4.

1061 FABRY, H.-J. – SNIJDERS, L. A., Art. מלא (ThWAT 4), 1984, 880.

deutlicher Nähe zu der Wiedergabe von שמע mit πιστεύω in Jer 25,8 zu sehen sind.

Eine weitere Ausnahme ist in Sir 11,21 belegt, denn dort wird πιστεύω zur Wiedergabe der Wurzel רוי<sup>1062</sup> (11,21 H<sup>A</sup>) verwendet. Offenbar wird hier רוי mit der Bedeutung ›laufen‹, ›nachfolgen‹ auf Gott bezogen (רוי ליי), wofür der Übersetzer des Sirachbuches die Wendung πιστεύειν κυρίω wählt. Somit deutet er den Gedanken des ›Nachfolgens‹ im Sinne von ›Vertrauen‹<sup>1063</sup>. Zwar handelt es sich dabei nicht um eine wörtliche Wiedergabe, jedoch ist diese Übersetzung durchaus verständlich.

Eine letzte Stelle, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden soll, ist Sir 32,23, denn dort wird πιστεύω zur Wiedergabe von שמר (H<sup>B</sup>) verwendet. Dabei wird die Wurzel שמר mit der Bedeutung ›achten‹, ›beachten‹ in Verbindung mit נפש gebraucht, so dass die entsprechende Formulierung in Sir 32,23 H<sup>B</sup> (נפשך שמור) mit ›achte auf deine Seele‹ zu übersetzen ist – oder eigentlich besser ›auf dein Leben‹<sup>1064</sup>, was soviel heißt wie ›achte auf dich selbst‹<sup>1065</sup>. Diesen Gedanken gibt die griechische Übersetzung mit πίστευε τῆ ψυχῆ σου wieder, was vor dem Hintergrund des hebräischen Textes zunächst kaum einsichtig erscheint und bestenfalls als eine freie Übersetzung zu verstehen ist. Eine mögliche Erklärung für die Übersetzung von שמור נפשך mit πίστευε τῆ ψυχῆ σου liegt vielleicht darin, dass im griechischen Sirachbuch der Begriff ψυχῆ stellenweise ausgesprochen positiv (1,30; 7,17; 10,28; 14,2; 19,4) und teilweise fast in einem objekthaften oder autonomen Sinne verwendet werden kann (6,2; 7,11.17; 9,2.6.9; 10,29; 18,31; 21,28), so dass man seiner ψυχῆ etwa auch nachfolgen kann (5,2<sup>1066</sup>). Dann wäre zumindest verständlich, wie der Übersetzer von dem Wort שמר und dem Gedanken, dass man ›auf sich achten soll‹, zu der Wendung πίστευε τῆ ψυχῆ σου gekommen ist<sup>1067</sup>. Grundsätzlich lässt sich aber auch nicht ausschließen, dass dem Übersetzer an dieser Stelle eine andere Textvariante vorgelegen hat als jene,

1062 Eine Änderung von רוי in קוי, wie dies SMEND, R., *Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, 1907, 1.8 f vorgeschlagen hatte, ist an dieser Stelle nicht zwingend nötig.

1063 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Übersetzungen von רוי mit διώκω (Am 6,13; Hab 2,2; Hag 1,9) bzw. καταδιώκω (Joel 2,4) und vor allem auch die Verwendung von רוי in übertragenem Sinn (Hab 2,2).

1064 Zur Schwierigkeit einer angemessenen Übersetzung von נפש vgl. SEEBASS, H., Art. נפש (ThWAT 5), 1986, 543 – 552; WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, <sup>5</sup>1990, 25 – 48. Vgl. hierzu auch die Verbindung von שמר und נפש in Dtn 4,9; Ps 71,10; Spr 13,3; 16,17; 21,23; 22,5.

1065 So auch SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, 2000, 229, der bei der Wiedergabe dieser Stelle dem hebräischen Text folgt und übersetzt: »Der, der die Weisung bewahrt, achtet auf sich selbst«.

1066 In 5,2 wird im Zusammenhang mit ψυχῆ das Verb ἐξακολουθεῖ verwendet.

1067 In diesem Zusammenhang ist sicherlich auch die Parallelität von πίστευε τῆ ψυχῆ σου (Vers 23) und ὁ πιστεύων νόμῳ (Vers 24) zu bedenken.

die uns heute vorliegen<sup>1068</sup>. Wie immer man diese Frage auch entscheiden mag: es bleibt jedenfalls festzuhalten, dass πιστεύω auch in Sir 32,23 ganz entsprechend dem gängigen griechischen Sprachgebrauch verwendet wird.

Angesichts dieser Beobachtungen zur Übersetzung des Sirachbuches wird deutlich, dass die Wurzel נָמַן keineswegs auf ein Äquivalent des Stammes πιστ- festgelegt war. Vielmehr scheint der Übersetzer die entsprechende griechische Form von πιστ- gewählt zu haben, die ihm aufgrund ihrer Bedeutung geeignet schien, den im Hebräischen ausgedrückten Gedanken wiederzugeben – und zwar ganz unabhängig davon, ob es sich dabei um נָמַן oder eine andere Wurzel gehandelt hat. Gerade im Unterschied zu den übrigen übersetzten Schriften der Septuaginta fällt natürlich ins Auge, dass der Übersetzer von Jesus Sirach häufiger von der sonst üblichen übersetzerischen Tendenz abweicht<sup>1069</sup>. Dies scheint jedoch kaum dafür zu sprechen, dass er auf diese Weise die Begriffe des Stammes πιστ- neu zu füllen oder inhaltlich umzuformen gedachte<sup>1070</sup>, denn an keiner Stelle lässt sich eine Bedeutungsnuance ausmachen, die über die griechische Wortverwendung hinausgeht. Viel eher dürfte diese Beobachtung darauf zurückzuführen sein, dass es dem Übersetzer dieser Schrift weniger um eine wörtliche Wiedergabe des hebräischen Textes ging, sondern dass er in erster Linie bemüht war, im Griechischen eine dem hebräischen Text entsprechende inhaltliche Aussage zu treffen bzw. Wirkung zu erzielen. Jedenfalls ist diese Tendenz nicht nur bei der Verwendung des Stammes πιστ-, sondern auch in vielen anderen Bereichen festzustellen<sup>1071</sup>. Somit lässt sich das griechische Si-

1068 Aufgrund der problematischen Textüberlieferung von Jesus Sirach lässt sich nicht immer eindeutig bestimmen, welcher hebräische Text der griechischen Übersetzung zugrunde liegt. Daher kann grundsätzlich auch nicht ausgeschlossen werden, dass selbst dann, wenn es eine hebräische Textvorlage gibt, die griechische Übersetzung nicht auch von dieser abhängig ist. Nicht immer erschließt sich der griechische Text unmittelbar aus der oder den entsprechenden hebräischen Passagen, so dass an manchen Stellen die Verwendung einer abweichenden Textvorlage naheliegender erscheint.

1069 Wenn SEGAL, M. H., ספר בן סירא השלם, 1972 bei der Rückübersetzung von Jesus Sirach ins Hebräische נָמַן durchgängig zur Wiedergabe der πιστ-Formen verwendet, wird man diesem Vorschlag mit einer gewissen Skepsis begegnen dürfen, vor allem was die sprachliche Auswertung dieser Übersetzung betrifft. Besonders deutlich wird dies in Sir 11,21, wo Segal πιστεύω mit האָמַן übersetzt, während sich in Sir 11,21 H<sup>A</sup> die Wurzel נָמַן findet.

1070 Vgl. LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, bes. 43.50 f. Eine solche These würde zudem die Vermutung nach sich ziehen, dass der Übersetzer des Sirachbuches entweder den Septuagintatext nicht gekannt hat, oder dass er sich von dessen Sprachgebrauch bewusst abzuheben versucht hat. Dagegen spricht jedoch einerseits die rasche und weite Verbreitung des Septuagintatextes, andererseits aber auch die Rezeption von Jesus Sirach innerhalb des Judentums, was sicherlich nicht allein den hebräischen Sirachtext betrifft. Zur Verbreitung der Septuaginta vgl. u. a. HENGEL, M., *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«*, 1994, 236 f. Zur Rezeption von Jesus Sirach innerhalb des Judentums vgl. SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, 2000, 18 Anm. 7.

1071 Vgl. hierzu SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, 2000, 33.

rachbuch – etwa im Unterschied zur griechischen Fassung des Pentateuch – wohl am besten als ›kommunikative‹ oder ›dynamisch-äquivalente‹ Übersetzung verstehen. Damit kann auch bei jenen Teilen des Sirachbuches, für die eine hebräische Vorlage erhalten ist, bei der Verwendung der πιστ- Wortgruppe kein semitischer Einfluss auf der semantischen Ebene ausgemacht werden, sondern sämtliche Wörter werden durchgängig so verwendet, wie es im Griechischen üblich ist.

Diese Beobachtung gilt nicht nur für jene Abschnitte von Jesus Sirach, für die es eine hebräische Vorlage gibt, sondern ebenfalls für die übrigen Teile, die nur auf Griechisch erhalten sind. Denn auch dort lassen sich weder Bedeutungsnuancen ausmachen, die dem griechischen Sprachgebrauch fremd wären, noch lassen sie sich einem bestimmten Verwendungszusammenhang zuweisen<sup>1072</sup>.

#### 4.1.2.1.f. *Der Sprachgebrauch bei Philo und Flavius Josephus*

Die bisherigen Beobachtungen zur Frage nach semitischen Einflüssen im Bereich der Wortsemantik bestätigt ein abschließender Blick auf den Sprachgebrauch des Philo und des Flavius Josephus. Auch bei diesen beiden jüdischen Autoren weist die Semantik der πιστ- Wortgruppe keine Elemente auf, die über die griechischen Wortbedeutungen hinausgehen oder gar die Annahme eines ganz spezifischen Glaubensbegriffes nahelegen würden.

Dies zeigt sich beispielsweise, wenn Philo das Nomen πίστις mit der Bedeutung ›Gewähr‹, ›Garantie‹, ›Beweis‹ verwendet oder wenn es darum geht, eine ›Überzeugung‹ oder ›Zuverlässigkeit‹ – etwa bei der Ausübung von Pflichten – zur Sprache zu bringen. Aber auch zur Bezeichnung einer Vertrauensbeziehung, und zwar sowohl im religiösen als auch im zwischenmenschlichen Sinne, verwendet Philo dieses Nomen. Ähnliches gilt auch für den Gebrauch des Adjektivs πιστός, denn auch dieses verwendet Philo in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Es ist sowohl in profanem Sinne belegt wie auch in religiösen Kontexten und kann dabei gleichermaßen von Menschen wie von Gott ausgesagt sein. Ähnliches gilt schließlich auch für das Verb πιστεύω, denn dieses wird ebenfalls im zwischenmenschlichen wie im religiösen Sinn gebraucht.

Somit werden auch bei Philo die Wörter des Stammes πιστ- in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen und mit verschiedenen semantischen Akzenten gebraucht. In diesem Zusammenhang ist darüber hinaus bemerkenswert, dass Philo auf engstem Raum das Nomen mit unterschiedlichen Bedeutungsnuancen verwenden kann, wie die *translatio* von πίστις mit der Bedeutung ›Zuverlässig-

1072 So finden sich Formen von πιστ- sowohl im zwischenmenschlichen Bereich (Sir 19,4.15; 22,23; 27,16.17; 29,3) wie auch in religiösen Kontexten und dabei kann es um eine religiöse Grundhaltung (1,27) gehen, um Aussagen über das Gesetz (34,8) oder Gläubige (2,6) sowie um die Gottesbeziehung (2,6).

keit« zu πίστις im Sinne von ›Beweis‹ verdeutlicht<sup>1073</sup>. Grundsätzlich geht jedoch die Semantik von πίστις und πιστεύω bei Philo nicht über den griechischen Sprachgebrauch hinaus.

Dies gilt auch für die Verwendung von πίστις in religiösen Kontexten, denn selbst wenn dieses Nomen im Sinne von ›Glaube‹ gebraucht wird, bezeichnet es an keiner Stelle einen Glaubensinhalt, sondern stets eine Vertrauensbeziehung<sup>1074</sup>. Zwar findet sich das Verb πιστεύω bei Philo an einigen Stellen in Verbindung mit ὅτι oder mit A.c.I.<sup>1075</sup>, beispielsweise um näher zu bestimmen, worauf sich das Verb inhaltlich bezieht. Deshalb sollte man aber nicht davon ausgehen, dass bei Philo nun die Wörter des Stammes πιστ- verwendet werden, um einen Glaubensinhalt zur Sprache zu bringen<sup>1076</sup>, denn die inhaltliche Aussage ist durch die entsprechende Konstruktion mit ὅτι oder den A.c.I. bedingt und gerade nicht Teil der Wortsemantik. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass in »De Migratione Abrahami« Abrahams Vertrauen hinsichtlich eines Glaubensinhaltes mit der Wendung ὁ σοφὸς Ἀβραάμ [...] πεπίστευκεν ὅτι<sup>1077</sup> eingeleitet wird. Dabei wird mit πιστεύω das ›Vertrauen‹ und nicht bereits schon dessen Inhalt ausgedrückt<sup>1078</sup> – um diesen geht es erst bei der Aussage, die mit ὅτι eröffnet wird. Es ist zudem eine gängige Konstruktion, die sich in der Septuaginta wie auch in der übrigen Gräzität findet, welche aber die Wortsemantik von πιστεύω nicht unmittelbar berührt. Dass sich daraus die Vorstellung eines ›Glaubens an‹ entwickeln kann, ist damit gewiss nicht ausgeschlossen, bei Philo ist dies allerdings noch nicht der Fall. Bei ihm lässt sich zwar grundsätzlich beobachten, dass Begriffe des Stammes πιστ- auch im Rahmen von Aussagen Verwendung finden, die auf der *inhaltlichen* Ebene über die Septuaginta hinausgehen<sup>1079</sup>, doch die Semantik der entsprechenden Wörter mit πιστ- ändert sich damit letztlich nicht.

Auch bei Flavius Josephus, der diese Wortgruppe ausgesprochen häufig verwendet, lässt sich ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch feststellen. Er verwendet das Nomen πίστις im Sinne von ›Beweis‹, ›Gewähr‹, aber auch mit der

1073 Vgl. Phil. Abr 273; vgl. hierzu auch SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*,<sup>6</sup>1982, 577; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 59 f.

1074 Vgl. bes. Phil. Migr Abr 43 f; dies gilt auch für Phil. Ebr 40 f; Phil. Vit Mos 1,90.

1075 Vgl. etwa Phil. Leg All 3,164; Phil. Leg Gaj 367; Phil. Migr Abr 18; Phil. Migr Abr. 122; Phil. Rer Div Her 101; Phil. Spec Leg 1,242.

1076 Diese Schwierigkeit spiegelt sich beispielsweise bei LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 63 wider.

1077 Phil. Migr Abr 122.

1078 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Formulierung ἐπίσταμαι, ὅτι λαλήσει in Phil. Migr Abr 122.

1079 Vgl. BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*,<sup>4</sup>1966, 421; GRÄSSER, E., *Der Glaube im Hebräerbrief*, 1965, 145; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 53 – 73, bes. 67 – 73.

Bedeutung ›Zuversicht‹, ›Überzeugung‹ und ›Verantwortung‹ sowie zur Bezeichnung eines ›Ehrenwortes‹, eines ›Rufes‹ oder ganz allgemein von etwas ›Anvertrautem‹<sup>1080</sup>. Auch in zwischenmenschlichem Sinn wird πίστις mehrfach zur Bezeichnung einer Vertrauensbeziehung verwendet, unter anderem in Zusammenhang mit der ehelichen Treue. Auffällig ist bei ihm die häufige Verwendung von Pluralformen, aber auch der Gebrauch von πίστις im militärischen und politischen Bereich, sei es in Verbindung mit Friedensverträgen, politischer Treue oder Sicherheit, aber auch im Falle einer Begnadigung<sup>1081</sup>. Wenn πίστις in religiösen Kontexten Verwendung findet, so kann damit die Beziehung zu Gott, zum Gesetz oder die Treue Israels ausgedrückt werden, es kann aber auch von Gott selbst ausgesagt sein<sup>1082</sup>. Wenn πίστις im Rahmen von Aussagen zu Glaubensinhalten verwendet wird, gilt Ähnliches, was bereits bei der Konstruktion πιστεύειν ὅτι in den Schriften bei Philo deutlich wurde: die entsprechenden Aussagen werden durch die grammatikalische Konstruktion mit πίστις in Beziehung gesetzt und betreffen die Wortsemantik nicht unmittelbar. Dies ist beispielsweise in Ios. ant. Iud. 18,1,3 der Fall, wo Josephus auf die pharisäische Vorstellung der unsterblichen Seele zu sprechen kommt und betont: »Ihr Glaube« – das heißt: ihre ›Überzeugung‹ – »ist, dass die Seelen unsterblich und stark sind [...]«<sup>1083</sup>. Eine solche Aussage ist daher nicht mit der Vorstellung eines ›Glaubens an‹ zu verwechseln, insofern dieser sich auf einen Glaubensinhalt bezieht.

Ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch wie beim Nomen ist für das Verb πιστεύω nachweisbar, denn auch dieses wird sowohl im zwischenmenschlichen wie im religiösen Bereich gebraucht; es kann aber ebenso im Hinblick auf Abstrakta verwendet werden. In religiösen Kontexten kann es die Vertrauensbeziehung zu Gott zur Sprache bringen<sup>1084</sup>, doch auch im Zusammenhang mit heiligen Schriften<sup>1085</sup>, mit Zeichen und Wundern<sup>1086</sup> oder im Hinblick auf Mose oder andere alttestamentliche Figuren, auf Propheten und ihr Tun, kommt πιστεύω vor. Bei Flavius Josephus gibt es weiterhin vereinzelt Konstruktionen mit ὅτι

1080 Vgl. in diesem Zusammenhang SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, <sup>6</sup>1982, 575–585; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 77–92.

1081 Vgl. Ios. bell. Iud. 3,334; 4,96.417; Ios. ant. Iud. 12,396; 18,328; 17,246; 20,62; 16,390; 1,321; Ios. vita 370. Vgl. hierzu auch LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 80–83.

1082 Vgl. Ios. ant. Iud. 17,179.284; Ios. bell. Iud. 3,404; Ios. c. Ap. 2,218.

1083 [...] ἀθάνατόν τε ἰσχύει ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι [...]; vgl. hierzu auch die verbale Übersetzung mit »Sie glauben auch, dass die Seelen unsterblich sind [...]« von CLEMENTZ, H., *Des Flavius Josephus jüdische Altertümer*, <sup>14</sup>2002, 506, die sich auch ganz ähnlich bei LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 89 findet: »They believe that souls have the power to survive death [...]«.

1084 Vgl. Ios. ant. Iud. 2,117; 2,333; 2,276; 3,203; 3,44; 3,309; vgl. auch Ios. ant. Iud. 8,279; 18,211.

1085 Vgl. Ios. ant. Iud. 10,267; Ios. c. Ap. 1,38; 1,161; 2,18.

1086 Vgl. bes. Ios. ant. Iud. 8–11.

bzw. mit A.c.I.<sup>1087</sup>, und diese sind allesamt in ähnlicher Weise zu verstehen wie bei Philo. Grundsätzlich überwiegt jedoch die profane Wortverwendung beim Verb bei Weitem.

Das Adjektiv πιστός gebraucht Josephus überhaupt nicht in religiösem Sinne. Hingegen wird es häufig auf Menschen angewendet, etwa auf Soldaten, Bedienstete oder politische Personen, aber auch oftmals im Hinblick auf Abstrakta. So kann etwa ein Bericht, eine Rede, eine Anklage oder ein Gerücht als πιστός bezeichnet werden<sup>1088</sup>.

So lässt sich nun abschließend festhalten, dass sowohl von Philo wie auch von Flavius Josephus die Wörter des Stammes πιστ- ganz im Sinne der griechischen Sprache verwendet werden. Ein semitischer Einfluss auf der Ebene der Wortsemantik ist bei ihnen, ebenso wie in der Septuaginta, nicht auszumachen. Somit wird auch in einem jüdisch geprägten Kontext die Wortverwendung in erster Linie vom griechischen Sprachgebrauch her bestimmt. Diese Beobachtung ist für die Frage nach dem Sprachgebrauch des Paulus überaus bedenkenswert, denn einerseits bezeugen die paulinischen Briefe an vielen Stellen eine Vertrautheit ihres Verfassers mit dem Septuagintatext, andererseits handelt es sich bei den beiden letztgenannten Autoren fast um Zeitgenossen des Paulus, die darüber hinaus, ganz ähnlich wie er selbst, in einem griechisch-hellenistisch geprägten Umfeld leben. Bei allen drei Autoren ist nicht nur der jüdische Hintergrund gemeinsam, sondern sie versuchen alle, jeder auf seine spezifische Weise, ihrem Umfeld jüdisches Gedankengut und den jüdischen Glauben zu vermitteln. Im Falle des Flavius Josephus sollte man ferner die pharisäische Ausbildung mitbedenken, welche dieser mit Paulus teilt.

#### 4.1.2.2. Semitische Einflüsse auf syntaktischer Ebene?

Nachdem deutlich geworden ist, dass im Bereich der Wortsemantik kein semitischer Einfluss nachgewiesen werden kann, stellt sich des Weiteren die Frage, ob ein solcher auf syntaktischer Ebene auszumachen ist. Gerade im Fall der Konstruktionen πιστεύειν εἰς und πίστις ἐν, die in den paulinischen Briefen mehrfach belegt sind, scheint eine solche Annahme nahezuliegen, denn schließlich finden sich diese beiden syntaktischen Verbindungen auch in der Septuaginta, während sie der klassischen Gräzität fremd sind. Wenn man ins Auge fasst, dass es sich bei den meisten dieser Stellen um die Übersetzung einer hebräischen Vorlage handelt – dies trifft zumindest für die Verbindung mit ἐν zu<sup>1089</sup> –, liegt die

1087 Vgl. Ios. ant. Iud. 2,218; 6,263; 10,267; vgl. auch Ios. ant. Iud. 2,160; 4,60.

1088 Vgl. SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, 6<sup>1982</sup>, 575 f; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 157 f.

1089 Eine Konstruktion von ἐμπιστεύω mit εἰς findet sich lediglich in Sir 38,31, jedoch ist für

Vermutung nahe, dass sich dieser Sprachgebrauch auf semitische Einflüsse zurückführen lässt. Dabei geht es letztlich um die Frage, ob sich die entsprechenden syntaktischen Verbindungen von πίστις und πιστεύω, welche im klassischen Griechisch so nicht vorkommen, aus analogen syntaktischen Konstruktionen im Hebräischen herleiten lassen; es geht also darum, ob es sich bei dieser sprachlichen Auffälligkeit um einen ›Übersetzungshebraismus‹<sup>1090</sup> handelt.

Wie im Rahmen der bisherigen Überlegungen bereits deutlich geworden ist, wählt die Septuaginta zur Wiedergabe des Hiphils הֶאֱמִין besonders häufig eine Form des Stammes פִּיט-. Weil nun הֶאֱמִין sehr oft mit den Präpositionen ב und ל konstruiert wird, stellt sich die Frage, ob diese syntaktischen Verbindungen im Hebräischen für die entsprechenden griechischen Konstruktionen verantwortlich zu machen sind. Dies gilt in besonderer Weise für die Verbindung mit ἐν, aber auch für alle anderen Präpositionen, mit denen die Wörter des Stammes פִּיט- verbunden werden können. Bei den Paulusbriefen handelt es sich neben ἐν und εἰς auch noch um die Konstruktionen mit πρός und – im Fall von Septuagintazitaten – um ἐπὶ<sup>1091</sup>.

Was nun die Konstruktionen der Hiphilform הֶאֱמִין mit ב und ל betrifft, so fällt zunächst auf, dass die beiden Präpositionen durchaus in unterschiedlichem Sinne verwendet werden. In erster Linie findet sich die Verbindung von הֶאֱמִין mit ל<sup>1092</sup>, wenn Glaube und Vertrauen ausgedrückt werden soll und wenn es darum geht, dass man jemandem oder einer Sache Vertrauen schenkt. Bei der Konstruktion mit ב hingegen ist viel eher im Blick, dass man sein Vertrauen auf jemanden oder auf eine Sache setzt<sup>1093</sup>. Während es bei der Verbindung mit ל in erster Linie um ein Verhalten geht, liegt bei der Konstruktion mit ב der Akzent viel stärker auf dem konkreten Vollzug oder Vertrauensakt. Somit steht die Konstruktion von הֶאֱמִין mit ב der Vorstellung eines ›Glaubens an‹ weitaus näher

diese Stelle keine hebräische Vorlage erhalten; SEGAL, M. H., סֵפֶר בְּנֵי טִירָא הַשְּׁלֵם, 1972 gibt diese Passage in seiner Rückübersetzung mit כָּל אֱלֹהִים בְּיַדֵּיהֶם יֶאֱמִינוּ wieder. Die Konstruktion von πιστεύω bzw. ἐμπιστεύω mit ἐν findet sich in 2Chr 2,20bis; Ps 77,22.32<sup>LXX</sup>; 105,12<sup>LXX</sup>; Weish 3,9; Sir 32,21; Mich 7,5; Jer 12,6. Mit Ausnahme von Weish 3,9 handelt es sich bei allen Stellen um die Übersetzung einer hebräischen Vorlage; zu Sir 32,21 vgl. H<sup>B.F.</sup>

1090 Zur Differenzierung zwischen Semitismen und Hebraismen vgl. РЕХКОФ, F., Art. *Griechisch* (TRE 14), 1985, 232 – 233. In diesem Punkt ist REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 35 f etwas unpräzise, da seine Differenzierung die Frage nach Hebraismen in der Septuaginta offen lässt.

1091 Eine Ausnahme, und zwar sowohl in der Septuaginta wie auch bei Paulus, stellen dabei sicherlich die ὅτι-Konstruktionen dar, selbst wenn im Fall der Septuaginta die Konjunktion כִּי im Hebräischen eine Analogie darstellen mag.

1092 Vgl. Gen 45,26; Ex 4,1.8.9; Deut 9,23; 1Kön 10,7; 2Chr 9,6; Jes 43,10; 53,1; Jer 40,14; Ps 106,24; Spr 14,15; 2Chr 32,15.

1093 Vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; 19,9; Num 14,11; 20,12; Deut 1,32; 28,66; 1Sam 27,12; 2Kön 17,14; Jer 12,6; Jon 3,5; Mi 7,5; Ps 78,22.32; 106,12; 119,66; Spr 26,25; Ijob 4,18; 15,15.31; 24,22; 39,12; 2Chr 20,20.

als die mit ל. Es geht dabei aber nicht, wie bereits ausgeführt, um den Glauben an einen Glaubensinhalt, den man für wahr hält, sondern bei ב האמין kommt zur Sprache, worauf man seine Zuversicht und sein Vertrauen setzt. Diese sprachliche Differenzierung ist sicherlich sehr präzise, zugleich aber auch subtil, so dass sich diese Unterscheidung im Laufe der Sprachgeschichte aufzulösen beginnt<sup>1094</sup>.

Auffällig ist nun die Art und Weise, wie die Septuaginta diese beiden Konstruktionen wiedergibt, denn an den meisten Stellen, an denen im hebräischen Text die Verbindung von ב האמין mit ל auftaucht, verwendet die griechische Übersetzung das Verb πιστεύω in Verbindung mit dem bloßen Dativ<sup>1095</sup>. Die Wiedergabe mithilfe der Präposition ἐν kommt hingegen an keiner dieser Stellen vor, sie scheint allein der Wiedergabe der Konstruktion mit ב vorbehalten zu sein<sup>1096</sup>. Zwar wird ב האמין nicht durchgängig mit πιστεύω bzw. ἐπιστεύω in Verbindung mit ἐν übersetzt, doch führt diese Auffälligkeit zu der Annahme, dass allein die Konstruktion der hebräischen Wurzel אמן mit ב zu der Formulierung πιστεύειν ἐν geführt habe. Diese Annahme wird zumindest von den gängigen neutestamentlichen Grammatiken vertreten<sup>1097</sup>, und ihr schließt sich beispielsweise auch Dennis R. Lindsay an<sup>1098</sup>.

Dieser vermutet die Einwirkung von ב aber auch hinter Präfixbildungen wie ἐπιστεύω, indem er betont: »The compound verb ἐπιστεύω as an expression of religious faith appears to be an innovation to express the Hebrew construction with ב האמין«<sup>1099</sup>. Diese These ist jedoch mit dem Problem verknüpft, dass es sich bei ἐπιστεύω keineswegs um eine hebraisierende Neubildung handelt, denn dieses Wort wird auch in der Profangräzität verwendet und findet sich beispielsweise bei Aristoteles, Aesop und Plutarch<sup>1100</sup>. Erschwerend kommt hinzu, dass in der Septuaginta und im jüdischen Schrifttum<sup>1101</sup> ἐπιστεύω keineswegs allein im religiösen Sinn verwendet wird. Des Weiteren bleibt bei dieser Vermutung offen, weshalb der Septuagintaübersetzer von 2Chr 20,20 die Prä-

1094 Vgl. WILDBERGER, H., *Glauben*, 1979, 160.

1095 Vgl. Gen 45,26; Ex 4,1.8.9; Deut 9,23; 1Kön 10,7; 2Chr 9,6; 32,15; Jes 53,1; Jer 40(47<sup>LXX</sup>),14; Ps 106(105<sup>LXX</sup>),24; Spr 14,15.

1096 Vgl. 2Chr 2,20bis; Ps 78(77<sup>LXX</sup>),22.32; 106(105<sup>LXX</sup>),12; Jer 12,6; Mich 7,5; darüber hinaus findet sich diese Konstruktion auch noch in Sir 32,21 – jedoch nicht als Übersetzung von ב האמין (vgl. H.<sup>B.E.F.</sup>) – und in Weish 3,9.

1097 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 195; HOFFMANN, E. G. – SIEBENTHAL, H. VON, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, <sup>2</sup>1990, §184i; vgl. auch KÖHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (Hg.), *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Bd. 1, 1953, s.v.

1098 Vgl. LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 36 f.

1099 LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 36.

1100 Vgl. Aisop. 96,2; Aristot. Ep 86,11; Plut. Phok. 7,49.

1101 Vgl. 1Makk 1,30; 7,16; 2Makk 7,24; 10,13; Sir 6,7; 7,26; 16,3; 19,4; 38,31; vgl. auch Ios. bell. Iud. 1,263; 3,1237.

position ׀ sowohl durch ἐμπιστεύω als auch durch die Konstruktion mit ἐν wiedergegeben haben sollte. Ob eine solche Doppelung als Versuch zu werten ist, dem hebräischen ׀ besonderen Nachdruck zu verleihen, scheint eher fraglich zu sein. Wenn man für die Formulierung in 2Chr 2,20 semitische Einflüsse verantwortlich machen will, so dürften diese kaum zur Bildung des Verbs ἐμπιστεύω geführt haben.

Doch auch die Annahme, dass sich die Konstruktion (ἐμ)πιστεύειν ἐν auf die Übersetzung von ׀ אֱמוּנָה zurückführen lässt, ist keineswegs unproblematisch. Denn, wie bereits erwähnt, ist es zunächst einmal auffällig, dass die Septuagintaübersetzer keineswegs durchgängig die Präposition ׀ mit ἐν wiedergeben, sondern dass sie an mehreren Stellen auch den bloßen Dativ verwenden<sup>1102</sup>. Diese Beobachtung führt nun zu der Frage, ob sich ein Unterschied zwischen diesen beiden Übersetzungsmöglichkeiten ausmachen lässt, oder ob die Konstruktion mit dem einfachen Dativ in gleicher Weise verwendet worden ist wie die syntaktische Verbindung mit ἐν.

Dabei fällt zunächst auf, dass die Übersetzer der Septuaginta häufig den bloßen Dativ verwenden, wenn beispielsweise das Vertrauen zu Gott ausgedrückt werden soll<sup>1103</sup>. Dieser Gedanke, der im Hebräischen gewöhnlich mit der Konstruktion אֱמוּנָה לִי formuliert und dementsprechend mit dem Dativ übersetzt wird, scheint – zumindest in den Augen der Septuagintaübersetzer – auch an den entsprechenden Stellen zur Sprache zu kommen, die mit ׀ אֱמוּנָה konstruiert werden. Und dementsprechend geben auch sie die Konstruktion mit ׀ durch den einfachen Objektsdativ wieder. Soll hingegen der Gedanke des ›Glaubens an‹ bzw. des ›Vertrauenssetzens auf‹ ausgedrückt werden – also das, was im Hebräischen vor allem durch die Konstruktion mit ׀ ausgedrückt werden kann –, so verwenden sie mehrfach die Präposition ἐν (Jer 12,6; Mich 7,5; Ps 78 [77<sup>LXX</sup>], 22,32; 106 [105<sup>LXX</sup>], 12).

Ähnliches lässt sich auch bei der Übersetzung von אֱמוּנָה mit ἐμπιστεύω oder καταπιστεύω feststellen. Zunächst fällt sicherlich ins Auge, dass diese beiden Komposita nie zur Übersetzung von אֱמוּנָה לִי, sondern nur für die Konstruktionen mit ׀ gebraucht werden (vgl. Dtn 1,32; 2Chr 2,20; Sir 16,3 H<sup>A</sup>; Mich 7,5; Jon 3,5). Es wird aber auch deutlich, dass sie dabei in ihrer Wortbedeutung nicht über πιστεύω hinausgehen, etwa dass sie im Sinne von ›vertrauen auf‹ verwendet werden. Zwar kann ein solcher Gedanke auch mit diesen Komposita ausgedrückt werden, doch dann werden sie ebenfalls mit der Präposition ἐν konstruiert<sup>1104</sup>. Diese Beobachtung gilt in ähnlicher Weise auch für jene Teile der Septuaginta, die auf keine hebräische Vorlage zurückgehen, denn auch dort werden Präpo-

1102 Vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; Num 14,11; Dtn 1,32; 28,66; Jon 3,5; Ps 119 (118<sup>LXX</sup>), 66.

1103 Vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; Num 14,11; Dtn 1,32.

1104 Vgl. 2Chr 2,20bis; Mich 7,5.

sitionen verwendet, um einen solchen Gedanken zur Sprache zu bringen<sup>1105</sup>. Insofern ist die Übersetzung von בְּאִמְנִין durch πιστεύειν ἐν oder ἐμπιστεύειν ἐν keine bloße Orientierung an der hebräischen Konstruktion, sondern in erster Linie inhaltlich begründet, denn mit der Präposition ἐν wird in der griechischen Übersetzung ein spezifischer Aspekt des Dativs ausgedrückt.

Eben diese Tendenz in der Verwendung des Dativs lässt sich auch in der Koine beobachten. Im klassischen Sprachgebrauch wird der Dativ gewöhnlich ohne Präposition verwendet und kann, je nach Kontext, in unterschiedlichem Sinn gebraucht werden. Die neutestamentliche Grammatik von Blass, Debrunner und Rehkopf differenziert beispielsweise zwischen dem »eigentlichen Dativ«<sup>1106</sup>, dem »instrumental-soziative[n] Dativ«<sup>1107</sup>, dem »lokativische[n] Dativ«<sup>1108</sup> und dem »Dativ bei Komposita und deren Ableitungen«<sup>1109</sup>. Grundsätzlich lässt sich aber beobachten, dass der Dativ in der Koine deutlich rückläufig ist, während im Gegenzug präpositionale Konstruktionen immer häufiger Verwendung finden. Offenbar scheint der bloße Dativ durch die Konstruktion von ἐν mit nachfolgendem Dativ, aber auch durch weitere Präpositionalausdrücke, wie beispielsweise durch εἰς mit Akkusativ, verdrängt worden zu sein, aber ebenso durch den Genitiv und den Akkusativ ohne Präposition<sup>1110</sup>. Doch trotz einer Zunahme an präpositionalen Konstruktionen wird der bloße Dativ nicht einfach nur abgelöst, sondern durch die Konstruktionen mit einer Präposition kommt meist ein Aspekt zur Sprache, der über den einfachen Objektsdativ hinausgeht. Der bloße Dativ und die Konstruktion von ἐν mit nachfolgendem Dativ werden also keinesfalls gleichbedeutend verwendet, sondern die entsprechende Konstruktion hat meist inhaltliche Gründe<sup>1111</sup>. Besonders deutlich wird dies, wenn der gewöhnliche Dativ unmittelbar neben einer präpositionalen Konstruktion ver-

1105 In Sir 38,31 findet sich eine Konstruktion mit εἰς und in 3Makk 2,7 mit ἐπί. Zwar gibt es in Sir keine entsprechende Konstruktion mit ἐν für die Komposita, doch sie ist in entsprechendem Sinn für πιστεύω belegt (Sir 32,21; 38,31).

1106 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 187.

1107 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 192b.

1108 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 199c.

1109 BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 202d.

1110 Vgl. EVANS, D. E., *Case-Usage in the Greek of Asia Minor*, 1921, 22–30; HUMBERT, J., *La disparition du datif en Grec*, 1930; DRESSLER, W., *Der Untergang des Dativs in der anatolischen Gräzität*, 1965, 83–107; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, bes. 13 f.350–352.413–418.

1111 Vgl. DRESSLER, W., *Der Untergang des Dativs in der anatolischen Gräzität*, 1965, 83–107; RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament*, 1967, 51–61; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 63–114.

wendet wird. Dies erklärt auch, weshalb der bloße Dativ mit einer gewissen Hartnäckigkeit weiterhin verwendet wird und nicht gänzlich durch entsprechende präpositionale Konstruktionen bzw. andere Kasus abgelöst wird. Es ist also keineswegs der Fall, dass der Dativ ganz grundsätzlich verdrängt wird, sondern diese Entwicklung betrifft zunächst nur einen Teil seiner klassischen Verwendungsmöglichkeiten. Im klassischen Sprachgebrauch wäre daher, um zu den Konstruktionen πιστεύειν ἐν bzw. πιστεύειν τινί zurückzukehren, sowohl das ›Vertrauen, das man zu jemandem hat‹, als auch das ›Vertrauen, das man auf jemanden setzt‹, mit dem eigentlichen Dativ konstruiert worden<sup>1112</sup>, während man in der Koine zwischen diesen beiden Aussagen auch sprachlich differenzieren könnte. Im Fall des ›Vertrauens auf‹ wäre hier eher eine Konstruktion mit ἐν zu erwarten gewesen, während beim ›Vertrauen zu‹ vermutlich der einfache Dativ Verwendung gefunden hätte.

Eben diese sprachliche Differenzierung lässt sich nun in der Septuaginta ausmachen. Somit dürfte die entsprechende Übersetzung von ב האמין mit (ἐμ)-πιστεύειν ἐν wohl weniger auf semitischen Einfluss zurückzuführen sein als vielmehr auf die Entwicklung der griechischen Sprache in hellenistischer Zeit und auf ihre »Tendenz zur Vereinfachung, Verdeutlichung und Verstärkung«<sup>1113</sup>. Dass die hebräische Konstruktion ב האמין eine Übersetzung mit (ἐμ)πιστεύειν ἐν zudem noch gefördert hat, ist dabei keineswegs auszuschließen, doch bei der Verwendung des Dativs mit ἐν handelt es sich nicht um eine sprachliche Besonderheit, die auf einen Fremdeinfluss zurückzuführen ist.

Ähnliches gilt daher auch für die Konstruktion von ἐμπιστεύω mit der Präposition εἰς, die lediglich an einer einzigen Stelle in der Septuaginta, in Sir 38,31, belegt ist. Zwar existiert für diesen Teil von Jesus Sirach keine hebräische Vorlage, doch weil auch diese Konstruktion dem klassischen Sprachgebrauch fremd ist, sie aber in der Septuaginta belegt ist, lässt sich auch für diese Konstruktion ein semitischer Einfluss vermuten<sup>1114</sup>. Vor allem durch die Rückübersetzung Segals unter Verwendung der Präposition ב<sup>1115</sup> liegt die Vermutung nahe, dass εἰς als hebraisierende Übersetzung von ב anzusehen ist. Doch diese Annahme scheitert bereits daran, dass die Konstruktion einer Form des Stammes πιστ- mit der Präposition εἰς in der griechischen Literatur in hellenistischer Zeit nach-

1112 Zur Konstruktion πιστεύειν τῷ θεῷ vgl. Ael. Arist 10 38; Dion. Chrys. 64,26; Plut. mor. 206D; Polyb. 10,73; Soph. Phil. 1374; Thuk. 4,92,7; 5,104; 5,112,2; UPZ 144 12; Xen. mem. 1,1,5; vgl. hierzu auch BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 110–126.

1113 REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, 2001, 17.

1114 Vgl. LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 47.

1115 SEGAL, M. H., *ספר בן סירא השלם*, 1972 gibt diese Passage in seiner Rückübersetzung mit כל אלה בידיהם יאמנו wieder.

weisbar ist, und zwar sowohl bei dem Verb πιστεύω<sup>1116</sup> wie auch bei dem Nomen πίστις<sup>1117</sup> und dem Adjektiv πιστός<sup>1118</sup>. Insofern ist auch die Konstruktion mit εἰς nicht auf semitischen Einfluss zurückzuführen, sondern auch hier spiegelt sich die sprachgeschichtliche Entwicklung in hellenistischer Zeit wider. Damit ist auch Sir 38,31 als Beleg für diese syntaktische Verbindung innerhalb der Koine und eben nicht als semitische Prägung zu werten.

Dies gilt in ähnlicher Weise für die Konstruktionen mit ἐπί<sup>1119</sup> und πρὸς<sup>1120</sup>, denn diese begegnen ebenfalls nicht nur in der Septuaginta und in jüdisch geprägtem Schrifttum, sondern ebenso bei Plutarch und Lukian von Samosata<sup>1121</sup>, also bei Autoren, für die weder jüdischer noch christlicher Einfluss anzunehmen ist.

Wenn also Paulus Wörter des Stammes πιστ- mit den Präpositionen ἐν, εἰς und πρὸς verbindet, so sind diese Konstruktionen nicht als semitische Prägungen oder als sprachliches Erbe der Septuaginta zu verstehen, sondern er verwendet lediglich die Sprache seiner Zeit. Dies scheint hingegen bei der Verbindung mit ἐπί nicht in gleicher Weise der Fall zu sein, denn die Konstruktion findet sich in den paulinischen Texten allein bei Übernahmen aus der Septuaginta, jedoch nicht in selbst formulierten Teilen seiner Briefe. Angesichts der unterschiedlichen Konstruktionen und der Häufigkeit, mit der Paulus die Begriffe des Stammes πιστ- verwendet, ist wohl anzunehmen, dass es sich im Falle dieser Konstruktion um einen wirklichen Septuagintismus handeln könnte.

Was nun die Verwendung des Dativs im Besonderen angeht, so ist grundsätzlich zu beobachten, dass Paulus noch »verhältnismäßig oft und nuancenreich den bloßen Dativ gebraucht«<sup>1122</sup>. Diese Beobachtung lässt sich einerseits durch seine sprachliche Nähe zum klassischen Griechisch, aber unter Um-

1116 Vgl. BGU 3,874,11; PSI 3,238,4.

1117 Vgl. Polyb. 3,33,8; 6,9,3; 6,35,8; 11,121,3; 23,7,1.

1118 Vgl. Charito 1,4,6,4; Chrysipp. 1,1,2,319.

1119 Vgl. 1Chr 9,31; 2Chr 34,12; 3Makk 2,7; Weish 12,2; Jes 28,16.

1120 Vgl. 4 Makk 15,24; 16,22.

1121 Zu πρὸς vgl. Plut. Alex. 75 (δεινὸν μὲν ἢ ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ περιφρόνησις αὐτῶν) und die nachfolgende Inschrift aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.: πίστιν δὲ ποιῆσαι πρὸς τοῦς νεοποίας ἢ μὴν ἐμβεβληκέναι τὴν κόπον κατὰ τὴν συγγραφήν (Ditt Syll<sup>3</sup> 3,963,24); vgl. SCHMITZ, W., *Ἡ πίστις in den Papyri*, 1964, 8. Zu ἐπί vgl. Plut. Agis 1,49,3,7 (διὰ τῶν ἀληθῶν πάροδον [καὶ] πίστιν ἐπὶ τὰ ψευδῆ λαβοῦσαι); Plut. am. 1,761,2,1 (ὄρκους τε καὶ πίστεις ἐπὶ τοῦ τάφου παρὰ τῶν ἐρωμένων λαμβάνοντες). Vgl. hierzu auch BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 117–121. Daneben findet sich bei Lukian aber auch die Konstruktion mit περί; vgl. Lukian. Alex. 30 (τὰ δὲ περὶ τοῦς θεοῦς πάνυ νοσῶν καὶ ἀλλόκοτα περὶ αὐτῶν πεπιστευκῶς); Lukian. salt. 5 (ἅπαντες ἄνθρωποι σχεδὸν ταῦτα πεπιστεύκασι περὶ σοῦ). Diese Konstruktion kommt auch bei dem Nomen vor (Plat. leg. 12,966d; Plut. Quomodo adul. 2 [mor. 17B]; Plut. Suav. Viv. Epic. 21 [mor. 1101C]).

1122 BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 493.

ständen auch durch attizistische Einflüsse erklären<sup>1123</sup>, die, wie bereits ausgeführt, grundsätzlich bei ihm festzustellen sind<sup>1124</sup>. Es ist aber ebenfalls zu betonen, dass Paulus auch häufig mit der Präposition ἐν konstruiert. Dabei wird man nun berücksichtigen müssen, dass bei solchen Konstruktionen sehr häufig ein anderer Akzent zur Sprache kommen kann als beim bloßen Dativ. Dies gilt es einerseits bei der Wendung ἐν Χριστῷ, aber auch bei der Formulierung ἐν πίστει zu bedenken, zumal diese auch in Sir 49,10 im Sinne eines *dativus auctoris* verwendet wird<sup>1125</sup>.

#### 4.1.2.3. Jüdische Einflüsse auf der inhaltlichen Ebene

Während semitische Einflüsse bei den Formen des Stammes πιστ- auf der sprachlichen Ebene kaum auszumachen sind, ist ein jüdischer Einfluss umso deutlicher auf der inhaltlichen Ebene festzustellen. Gerade im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen – und zwar vor allem beim religiösen Gebrauch – sind einige Aspekte und Besonderheiten auszumachen, die nicht in gleicher Weise in griechisch-hellenistischen Kontexten begegnen. Hierbei ist die Bedeutung der Septuaginta für das paulinische Denken, wie für das griechischsprachige Judentum überhaupt, kaum zu unterschätzen.

Wie bereits erwähnt, finden sich im griechischen Sprachgebrauch die Wörter des Stammes πιστ- nicht nur in profanen Zusammenhängen, sondern ebenso im religiösen Bereich. Bereits im klassischen Griechisch kann πιστεύω auf Orakel und Göttersprüche bezogen werden, und diese selbst können wiederum als πιστοί bezeichnet werden. Angesichts solcher Verwendungsmöglichkeiten, aber auch aufgrund der Wechselseitigkeit, die mit dieser Wortgruppe verbunden ist, verwundert es kaum, dass die Septuaginta den Stamm πιστ- zur Wiedergabe der Wurzel פָּסַח verwendet. Und dies gilt nicht nur für Abstrakta oder für den zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch im Zusammenhang mit der Gottesbeziehung. Durch das hohe Maß an begrifflicher Äquivalenz kommt es dadurch aber nicht zu einer semantischen Erweiterung oder Verschiebung, vielmehr liegt die Besonderheit der Septuagintaübersetzung darin, dass die Wörter des Stammes πιστ- erstmals im Zusammenhang mit der Beziehung Israels zu Jahwe verwendet werden. Somit wird die πιστ- Wortgruppe durch die Septuaginta in diesen speziellen Bezugsrahmen eingeführt, und insofern stellt diese Übersetzung auch eine erste und wesentliche Voraussetzung für die Verwendung der Begriffe πίστις, πιστεύω und πιστός in den paulinischen Briefen dar.

1123 Vgl. DIHLE, A., *Analogie und Attizismus*, 1957, 170–205.

1124 Vgl. hierzu 124–135 der vorliegenden Arbeit.

1125 Zur möglichen Verwendung eines *dativus auctoris* bei Paulus vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 127–225.

Darüber hinaus scheint es die Übersetzung der Septuaginta mit sich zu bringen, dass den Wörtern des Stammes πιστ- eine zentrale Stellung unter jenen Begriffen zukommt, mit denen die Gottesbeziehung beschrieben werden kann. Zwar ist אמן nicht die einzige Wurzel, mit der im Hebräischen die Beziehung des Menschen zu Jahwe ausgedrückt werden kann, wie allein schon die Häufigkeit, mit der in diesem Zusammenhang בטח verwendet wird, vor Augen führt. Wenn man jedoch die besondere Bedeutung einzelner alttestamentlicher Schriften und Textabschnitte, vor allem des Pentateuchs und darin insbesondere der Abrahamsgeschichte bedenkt, wird man auch die jeweiligen Übersetzungen in diesen Teilen des Alten Testaments für das griechischsprachige Judentum kaum unterschätzen dürfen.

Besonders beim Pentateuch fällt ins Auge, dass nur an 8 Stellen die Wurzel בטח gebraucht wird<sup>1126</sup>, wohingegen 52 Mal eine Form von אמן belegt ist<sup>1127</sup>. Dieser wortstatistische Befund wird noch dadurch zugespitzt, dass בטח meist im Sinne von ›Sicherheit‹ und ›sicher sein‹ verwendet wird und nur an zwei Stellen unmittelbar auf die Beziehung zu Gott bezogen ist<sup>1128</sup>, während אמן mehrfach im Hinblick auf die Gottesbeziehung nachweisbar ist. Somit finden sich im Pentateuch, der im griechischsprachigen Umfeld sogar im Synagogengottesdienst verwendet worden ist<sup>1129</sup>, die Formen des Stammes πιστ- mehrfach in religiösen Kontexten, während dies nicht in gleicher Weise für die griechischen Äquivalente von בטח gilt<sup>1130</sup>. Gerade wenn man bedenkt, dass es mangelnde Kenntnisse der hebräischen Sprache waren, die eine griechische Übersetzung zunächst der Tora und nicht des gesamten hebräischen Textes, wie im Aristeasbrief eigens betont wird, erforderlich werden ließen, so wird in einem griechischsprachigen Umfeld dieser Übersetzung eine entsprechende Bedeutung zukommen.

Dies wird außerdem noch dadurch gefördert, dass Formen von πιστ- an besonders prominenten Stellen innerhalb des Pentateuchs zu finden sind. Es zeigt sich beispielsweise an der Übersetzung von אמן in Gen 15,6 durch ἐπίστευσεν,

1126 Vgl. Gen 34,25; Lev 25,18.19; 26,5; Dtn 12,10; 28,52; 33,12.28.

1127 Vgl. WILDBERGER, H., Art. אמן (THAT 1), <sup>6</sup>2004, 177–209; GERSTENBERGER, E., Art. בטח (THAT 1), <sup>6</sup>2004, 300–305. Unter den Wörtern, die sonst noch im Zusammenhang der Gottesbeziehung verwendet werden können, begegnet im Pentateuch zweimal קנה (Gen 1,9; 49,18) und je einmal חסה (Dtn 32,27) und יחל (Gen 8,12). Dabei wird lediglich קנה in Gen 49,18 im Hinblick auf Jahwe verwendet; חסה in Dtn 32,27 wird zwar religiös gebraucht, bezieht sich aber auf fremde Götter.

1128 Vgl. Dtn 33,12.28; zwar wird בטח auch in Lev 25,18.19; 26,5 und Dtn 12,10 in einem religiösen Zusammenhang verwendet, doch bezieht es sich an jenen Stellen nicht unmittelbar auf die Beziehung des Menschen zu Gott.

1129 Bei der Verwendung im Synagogengottesdienst hatte sich bereits in der Zeit des zweiten Tempels ein einjähriger Lesezyklus der Tora etabliert, während die Prophetenlesungen ad hoc ausgewählt wurden.

1130 Selbst im Buch der Psalmen, auf dessen übersetzerische Eigenheiten bereits hingewiesen wurde, überwiegen die Formen des Stammes πιστ- gegenüber πείθω.

denn damit wird das Verb πιστεύω in jenem Textzusammenhang verwendet, der mit Recht als »Zusammenfassung und theologische Gesamtdeutung des Abrahamstoffes«<sup>1131</sup> gelten kann. Wenn man in diesem Zusammenhang auch die besondere Bedeutung der Figur des Abraham und insbesondere die Rezeption jener Textstelle innerhalb des Alten Testaments (Neh 9,7 f; Sir 42,20; 1 Makk 2,52), aber auch im äthiopischen Jubiläenbuch (Jub 14,6) und in Qumran (4Q 225) bedenkt, tritt zugleich die Prominenz jener Passage deutlich vor Augen, denn »[o]ffenbar wird in der Spätzeit des Alten Testaments, in der zwischentestamentlichen Zeit bis hinein in die neutestamentliche und rabbinische Epoche um das angemessene Verständnis des Glaubens Abrahams gerungen«<sup>1132</sup>. Wenn an dieser prominenten Textstelle nun אֱמוּנָה mit πιστεύω wiedergegeben wird, erhält diese Übersetzung durch eine entsprechende Rezeption zugleich ein besonderes Gewicht. Und dies gilt nicht allein für die Abrahamsgeschichte und Gen 15,6, sondern sicherlich für die Tora als Ganzes.

Auf diese Weise erhält die Wortgruppe πιστ- einen festen und prominenten Platz unter jenen Begriffen, mit denen die Beziehung zu Gott zur Sprache gebracht werden kann. Dies könnte auch die Häufung von Wörtern jenes Stammes in einigen Spätschriften des Alten Testaments und auch bei Philo erklären. Daher ist es vielleicht auch kein Zufall, wenn in Jesus Sirach besonders häufig πιστ-Formen verwendet werden, und zwar nicht allein zur Wiedergabe von אֱמוּנָה. Durch die Übersetzung der Septuaginta kommt den Formen des Stammes πιστ-offenbar schon so etwas wie eine Sonderstellung unter den Begriffen innerhalb des »religiösen Sprachgebrauchs« zu, wovon die Wortsemantik im eigentlichen Sinn jedoch unberührt bleibt. Zugleich erklärt diese Entwicklung auch die Häufigkeit, mit der die entsprechenden Begriffe in der paulinischen Literatur verwendet werden.

Überhaupt ist in diesem Zusammenhang auf einige Aspekte hinzuweisen, welche die Wortverwendung in jüdischen Kontexten betreffen, die jedoch die Semantik der Wurzel אֱמוּנָה und des Stammes πιστ- nicht unmittelbar berühren. Dies betrifft beispielsweise die Warnungen vor allzu leichtfertigem Vertrauen im zwischenmenschlichen Bereich, denn in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur finden sich gerade in diesem Zusammenhang entsprechend negative Aussagen. Dem stehen zahlreiche Textstellen gegenüber, in denen Gottes Verlässlichkeit thematisiert und ausdrücklich zum Vertrauen auf ihn aufgefordert wird. Solche Äußerungen finden sich an zahlreichen Stellen in der alttestamentlichen Tradition und im jüdischen Schrifttum, sie sind einerseits als Aussagen über den Menschen zu lesen, doch andererseits spiegelt sich darin auch das jüdische Gottesbild wider. In diesen Gesamtzusammenhang gehören daher

1131 OEMING, M., *Der Glaube Abrahams*, 1998, 16.

1132 OEMING, M., *Der Glaube Abrahams*, 1998, 31.

auch jene Aussagen, in denen betont wird, dass Gott sich nicht einmal auf seine Diener und Engel (Ijob 4,18; 15,15) verlassen kann. Diese Ambivalenz wird im hebräischen Text mit אָמֵן und in der Septuaginta mit den πιστ- Wörtern ausgedrückt, doch die Semantik dieser Wörter bleibt davon unberührt, denn der negative oder positive Aspekt gründet auf der jeweiligen Aussage und damit auf der inhaltlichen Ebene.

Doch die Wörter des Stammes πίστ- werden nicht allein in jüdischen Kontexten, sondern auch in der hellenistischen Literatur im Rahmen solcher Ausführungen verwendet. Vor allem Gerhard Barth hat darauf aufmerksam gemacht, dass bei Polybios und bei Dio Chrysostomus ähnliche Warnungen vor zu schnellem Vertrauen gegenüber Menschen zu finden sind, während im Gegenzug zum Vertrauen gegenüber den Göttern ausdrücklich geraten wird. Es existieren also ganz offensichtlich im jüdischen wie im hellenistischen Denken ganz ähnliche Aussagen. »Daß hier wie dort, im AT wie im Hellenismus das Vertrauen auf Menschen und menschliche Verhältnisse primär negativ gewertet werden, erklärt sich am besten«, so vermutet Gerhard Barth, wenn man bedenkt, dass solche Gedanken »Ausdruck einer Erfahrung [sind], die man eben nicht nur in Israel, sondern auch anderwärts in der Welt gemacht hat. Was aber Menschen gegenüber gilt, das gilt noch nicht gegenüber Gott bzw. den Göttern«<sup>1133</sup>. Wenn also entsprechende Vorstellungen im Alten Testament und in der jüdischen Literatur zu finden sind, so lässt sich daraus noch nichts zur Frage ihrer Ursprünglichkeit und Originalität ableiten. Immerhin bleibt festzuhalten, dass solche Aussagen in einem jüdischen Kontext fest verwurzelt und beheimatet sind. Es ist auch zu beachten, dass die entsprechenden Gedanken nicht mit der Wortsemantik von אָמֵן oder πιστεύω zusammenhängen.

In einigen wesentlichen Punkten unterscheiden sich die alttestamentlichen Aussagen jedoch von denen in der griechisch-hellenistischen Literatur. Dies betrifft in besonderer Weise die Verwendung der Wurzel אָמֵן und des Stammes πιστ- im Zusammenhang mit der Bundestheologie, denn dort haben Aussagen zur Zuverlässigkeit und Treue Gottes einen festen Platz. So wird Gott beispielsweise in Dtn 7,9 als אֱלֹהֵינוּ אֱמִינִי, als »treuer Gott«, bezeichnet, das heißt als einer, »auf den man sich verlassen kann, der zu seinen Verheißungen steht«<sup>1134</sup>. Ähnliche Aussagen sind aber auch im Hinblick auf die Gebote und Weisungen Gottes belegt, denn diese werden ebenso als אֱמִינִי bezeichnet, »als solche, auf deren Gültigkeit man sich verlassen kann, weil sie teilhaben an Gottes Zuverlässigkeit«<sup>1135</sup>. Aber auch die Zusagen zur Dauer und zur Beständigkeit der

1133 BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 124.

1134 JEPSEN, A., Art. אָמֵן (ThWAT 1), 1973, 317. In Dtn 7,9 findet sich die Verknüpfung mit אָמֵן; vgl. hierzu aber auch Jes 49,7; 55,3.

1135 JEPSEN, A., Art. אָמֵן (ThWAT 1), 1973, 317; vgl. hierzu bes. Ps 19,8; 93,5; 111,7.

Davidsdynastie sind hier zu erwähnen (1Sam 25,28; 2Sam 7,16; Ps 89,29.38; Jes 55,3), und in diesen Zusammenhang gehört ebenso die Anrufung Gottes als wahrhafter und zuverlässiger Zeuge, »als wäre er der einzige, der als solcher gelten kann«<sup>1136</sup> (vgl. Jer 42,5).

Solche Gedanken stehen nun den Bemerkungen zur Treulosigkeit Israels entgegen, das sich gegenüber Gott und seinem Bund nicht immer angemessen verhalten hat<sup>1137</sup>. Dieser Mangel an Treue und Vertrauen begegnet aber nicht allein im Rahmen von Aussagen zum Bund, sondern in ähnlicher Weise auch, wenn es um die Skepsis gegenüber Propheten und Gottesboten geht, und ebenso im Hinblick auf Verheißungen, Zeichen und Wunder<sup>1138</sup>. Ein solches Verhalten führt nun aber nicht – zumindest in der Vorstellung von Lev 26<sup>1139</sup>, also aus dem Blickwinkel der exilischen Zeit – zu einer Aufkündigung des Bundes vonseiten Gottes. Insofern steht der Untreue auf der menschlichen Seite die bleibende, beständige Treue Gottes gegenüber. Diese Ungleichheit im Rahmen der religiösen Beziehung zu Gott begegnet mehrfach in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur, sie findet sich jedoch nicht in gleicher Weise im hellenistischen Schrifttum.

Mit den Beobachtungen zum Verhältnis von göttlicher Treue und menschlicher Untreue ist nun eine weitere Besonderheit auf inhaltlicher Ebene verknüpft. Sie zeigt sich darin, dass in der alttestamentlich-jüdischen Tradition das Vertrauen zu Gott sehr stark den Charakter einer Reaktion – oder vielleicht besser: einer Antwort – trägt. Dies wird in der Abrahamsgeschichte besonders deutlich, denn dort bezieht sich das Vertrauen Abrahams auf eine entsprechende Zusage Gottes. Abrahams »Glaube« ist somit eine Reaktion auf diese Verheißung: er »reagiert [...] damit, daß er diese Zusage Gottes ernst nimmt, dass er sich auf sie verläßt, genauer noch, dass er sich auf Gott verläßt und ihm die Erfüllung seiner Verheißung zutraut«<sup>1140</sup>.

Etwas Ähnliches lässt sich auch im Buch Jona ausmachen, wenn die Niniviten auf den angekündigten Untergang ihrer Stadt mit Umkehr, Fasten und Buße reagieren, denn darin äußert sich ihr Vertrauen zu Gott: וַיֵּאמְרוּ אֲנָשֵׁי נִינּוּדָה בְּאֱלֹהִים (Jon 3,5). Dabei würde, wie Jepsen zu Recht hervorhebt, die Übersetzung mit »sie glaubten an Gott« fast hinter dem eigentlichen Gedanken zurückbleiben, denn

1136 JEPSEN, A., Art. אָמֵן (ThWAT 1), 1973, 317.

1137 Vgl. etwa Dtn 1,32; 2Kön 17,14; Ps 78,8.22.37; 106,24.

1138 Vgl. etwa Ex 4,1.5.8.9.30.31; 14,31; 19,9; Ps 78,32; 106,12.24.

1139 Vgl. Lev 26,42.44.45, aber auch Jer 33,21. Etwas anders fällt die Antwort in der prophetischen Tradition aus, denn dort scheint eine *neue* בְּרִיחַ verheißt zu werden (vgl. Jes 54,9–10; 61,8). Grundsätzlich ist jedoch die Vorstellung bestimmend, dass Gott sich trotz aller Untreue nicht von seinem Volk abwenden wird. Besonders prägnant kommt dies in Hos 2 zur Sprache, ohne dass jedoch in diesem Zusammenhang das Stichwort אָמֵן Verwendung fände.

1140 JEPSEN, A., Art. אָמֵן (ThWAT 1), 1973, 328.

dieser sei viel eher folgendermaßen zu umschreiben: »Sie nahmen diese Botschaft ernst, als eine Botschaft, die wirklich von Gott kam, obgleich in der Jonarede von Gott nichts gesagt wurde«. Und »[d]azu gehört auch«, so Jepsen, »daß die Folgerungen gezogen werden, das Fasten, das Anlegen der Bußgewänder und (v. 10) die Abkehr von den bösen Wegen«<sup>1141</sup>.

Dieser Antwortcharakter findet sich auch mehrfach in Zusammenhang mit Zeichen und Wundern, wie besonders in Ex 14,31 deutlich wird, denn dort gründet das Vertrauen zu Gott unmittelbar in den Ereignissen und Wundertaten, die sich im Kontext des Exodusgeschehens ereignet haben<sup>1142</sup>. Auch im Hintergrund prophetischen Redens, das letztlich als ein Sprechen Gottes zu verstehen ist, lässt sich diese Grundstruktur ausmachen<sup>1143</sup>.

Doch im hellenistischen Schrifttum begegnet der Gedanke gleichermaßen, dass Vertrauen und Glaube gegenüber Orakeln und Gottheiten durch wunderbare Begebenheiten, wie beispielsweise durch Erscheinungen oder schweißvergießende Götterbilder, gefördert werden. Ebenso werden Menschen, die in enger Verbindung mit Gottheiten stehen und die sich zu Religiösem und auf Götter Bezogenes äußern, als besonders glaubwürdig und verlässlich angesehen<sup>1144</sup>. Dennoch ist der beschriebene Antwortcharakter in der griechischen Literatur nicht im selben Umfang anzutreffen wie in der alttestamentlich-jüdischen Tradition, vor allem ist die personale Dimension des religiösen Vertrauens und die Beziehung zu Gott, wie sie gerade in der Abrahamsgeschichte thematisiert wird, im Hellenismus deutlich weniger im Blick.

Vor dem Hintergrund dieser Aussagen wird nun auch verständlich, dass die Treue Gottes, seine אמונה, fast im Sinne einer göttlichen Eigenschaft verstanden werden konnte, wie vor allem in Ps 89 deutlich wird. Doch wie bereits erwähnt, geht es dort nicht so sehr um eine Wesensaussage Gottes, die sich fast im Sinne eines göttlichen Attributes verstehen ließe, sondern mit dem Begriff אמונה ist in erster Linie ein entsprechendes Verhalten Gottes im Blick. Insofern ist es sicher erwähnenswert, dass in diesem Psalm nicht nur zehnmal die Nominalbildung אמונה zu finden ist, sondern parallel dazu auch noch das Nomen חסד<sup>1145</sup>, das hier ebenfalls ein Verhalten bzw. ein Handeln Jahwes an seinem Volk zur Sprache bringt. Wenn also von der אמונה Gottes die Rede ist, so meint dies nicht allein das Einhalten und Bewahren des Bundes seinerseits, sondern gerade in Zusam-

1141 JEPSEN, A., Art. אמונה (ThWAT 1), 1973, 327 f.

1142 Vgl. hierzu auch Ex 4,5.8.9; 19,9; Num 14,11; Dtn 1,32; Ps 78,32; 106,24.

1143 Vgl. etwa Dan 10,1.2.

1144 Vgl. Plut. de gen. 24 (mor. 93 A); Plut. de Pyth. or. 17; Plut. Num. 15; Plut. Sull. 12. Vgl. hierzu auch BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 188 f.

1145 Die Verbindung von חסד mit אמונה ist deutlich von der Formulierung חסד ואמונה zu unterscheiden. Vgl. hierzu MICHEL, D., *hæsæd wæ<sup>em</sup>mæt*, 1997, 72–82; vgl. hierzu auch MICHEL, D., *ʿĂmät*, 1968, bes. 46–52.



ersten Schritt und gibt damit zugleich einen Maßstab für menschliches Verhalten vor.

Bei all diesen Beobachtungen zu den verschiedenen Kontexten, in denen die Wurzel  $\text{נאמ}$  und die Formen des Stammes  $\text{πιστ-}$  gebraucht werden, geht es in erster Linie um inhaltliche Aussagen. Es sind dabei Aspekte im Blick, von denen die Wortsemantik im eigentlichen Sinn unberührt bleibt, die jedoch auf der inhaltlichen Ebene in den Bereich des jüdischen Glaubens und Denkens hineingehören. Genau dieser jüdische Hintergrund lässt sich nun an zahlreichen Stellen in den paulinischen Schriften bei der Verwendung der  $\text{πιστ-}$  Wortgruppe ausmachen.

Hier ist zunächst auf die Gegenüberstellung der  $\text{πίστις θεοῦ}$  und der menschlichen  $\text{ἀπιστία}$  in Röm 3,3 hinzuweisen. An dieser Stelle greift Paulus ganz offensichtlich auf ein alttestamentliches Grundmotiv zurück, indem er die Untreue auf der menschlichen Seite zur bleibenden und beständigen Treue Gottes in Kontrast setzt. Im Zusammenhang dieses Verses wird aber ebenfalls deutlich, dass es bei der  $\text{πίστις θεοῦ}$  – ganz ähnlich dem Begriff  $\text{הנהגה}$  – um ein entsprechendes ›Verhalten‹ geht. Dies wird besonders im Hinblick auf die Entfaltung der menschlichen  $\text{ἀπιστία}$  im unmittelbar vorangehenden Textabschnitt (Röm 2,5.17–29) deutlich, denn dort richtet sich der Blick auf ganz unterschiedliche Formen menschlichen Fehlverhaltens<sup>1149</sup>. Diesem Fehlverhalten steht nun die  $\text{πίστις θεοῦ}$  gegenüber, die sich zum einen in seiner  $\text{ἀνοχή}$ , seiner Geduld – also letztlich seiner bleibenden Zugewandtheit (Röm 2,4; 3,26) – äußert. Dieser Aspekt steht besonders in Röm 2,4 im Mittelpunkt, wo  $\text{ἀνοχή}$  in einer Reihe mit  $\text{μακροθυμία}$  und  $\text{πλοῦτος τῆς χρηστότητος}$  genannt wird<sup>1150</sup>. Zum anderen kommt bei dem Stichwort  $\text{πίστις θεοῦ}$  aber auch die gesamte Christusoffenbarung in den Blick, die dann besonders in Röm 3,21–31 im Zentrum der paulinischen Argumentation steht. Somit zielt Paulus bei dem Stichwort der  $\text{πίστις θεοῦ}$  bereits schon auf diese gedankliche – und auch inhaltliche – Weiterführung ab.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass Paulus die Adjektive  $\text{ἀληθής}$  und  $\text{ψεύστης}$  verwendet und das erste Gott und das zweite dem Menschen zuordnet. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass  $\text{קש}$ , also ›Lüge‹, als einer der häufigsten Gegenbegriffe zu  $\text{נאמ}$  – und eben zu nicht  $\text{הנהגה}$  – verwendet wird. Eben diese begriffliche Gegenüberstellung scheint im Hintergrund von Röm 3,3 f zu stehen, wenn Gott als  $\text{ἀληθής}$  bzw. der Mensch als  $\text{ψεύστης}$  bezeichnet wird. Dann aber wird man  $\text{ἀληθής}$  in Röm 3,4 – entsprechend dem hebräischen  $\text{נאמ}$  – wohl eher im Sinne von ›Zuverlässigkeit‹ oder ›Verlässlichkeit‹ verstehen müssen, wofür auch die Stichworte  $\text{δικαιοσύνη θεοῦ}$

1149 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Röm 2,14.

1150 Vgl. hierzu in Röm 2,5 das dazu entgegengesetzte Verhalten auf menschlicher Seite.

bzw. ἀδικία im Hinblick auf den Menschen sprechen (Röm 3,4b–5). Folglich würde Paulus in Röm 3,4 eher die Verlässlichkeit Gottes, in hebräischer Begrifflichkeit also seine אמת, zur Sprache bringen, während es in Röm 3,3 viel stärker um ein der אמת entsprechendes Verhalten geht. Dies bestätigt zugleich noch einmal die Vermutung, dass hinter πίστις – dem Sprachgebrauch der Septuaginta ganz entsprechend – wohl eher der hebräische Begriff אמת auszumachen ist, während ἀληθής stärker mit אמת korrespondiert.

Trotz dieses alttestamentlichen Hintergrundes, der deutlich auszumachen ist und der den Gedanken in Röm 3,3–5 beleuchtet, handelt es sich hier nicht um einen Semitismus von πίστις und ἀπιστία bzw. von ἀληθής und ψεύστης, denn diese Begriffe werden ganz im Sinne des griechischen Sprachgebrauchs verwendet. – Der jüdische Einfluss auf inhaltlicher Ebene ist indes offensichtlich.

Dies gilt in ganz ähnlicher Weise auch für die Formulierung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν in Röm 1,17, womit das alttestamentliche Zitat aus Hab 2,4 eingeleitet wird. Wie bereits im Rahmen der Überlegungen zur paulinischen Verwendung von πίστις vor dem Hintergrund des griechischen Sprachgebrauchs ausgeführt wurde, lässt sich das zweimalige πίστις an dieser Stelle am besten von der Wechselseitigkeit des Begriffs, die auch im religiösen Sprachgebrauch begegnet, her erklären. Dementsprechend ist bei ἐκ πίστεως die πίστις Gottes im Blick, bei εἰς πίστιν hingegen liegt der Akzent auf der menschlichen Antwort. Während im griechischen Sprachgebrauch mit πίστις allein die Wechselseitigkeit in den Blick kommt, erklärt sich die Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher πίστις, die in Röm 1,17 sehr deutlich zur Sprache kommt, erst im Rahmen jüdischen Denkens. Gerade dort ist augenfällig, dass Glaube und Vertrauen gegenüber Gott und seinem Wirken unverkennbar den Charakter einer Antwort trägt. Somit eröffnet die Wendung ἐκ πίστεως geradezu den Blick auf Gottes vorgängiges Heilshandeln, das zu einer entsprechenden Antwort einlädt und herausfordert. Diese Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher πίστις findet sich nicht in gleicher Weise beim religiösen Gebrauch dieses Wortes in griechisch-hellenistischen Kontexten, sondern dieser Aspekt erschließt sich erst vor dem Hintergrund alttestamentlich-jüdischen Denkens.

Ein vergleichbarer Gedanke steht auch hinter der Formulierung in Gal 2,20, wie diese von Papyrus 46 und einigen weiteren sehr guten Textzeugen überliefert wird, denen ich an dieser Stelle den Vorzug geben möchte<sup>1151</sup>. Denn dort wird der konkrete menschliche Lebensvollzug – ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί – mit der πίστις Gottes und der πίστις Christi in Verbindung gebracht. Wie bereits ausgeführt, sind im Rahmen dieser Lesart die beiden von πίστις abhängigen Genitive θεοῦ und Χριστοῦ als subjektive Genitive zu verstehen und mit ihnen kommt die vertrauensvolle Zuwendung Gottes und Christi zu den Menschen, eben die

1151 Vgl. hierzu 223–225 und 392–394 der vorliegenden Arbeit.

πίστις θεοῦ und die πίστις Χριστοῦ, deutlich zur Sprache. Wenn in Gal 2,20 betont wird, dass ›das, was ich jetzt in meinem Fleisch lebe‹ (Gal 2,20b), in der πίστις Gottes und der πίστις Christi gründet<sup>1152</sup>, tritt der Antwortcharakter von Glaube und Vertrauen deutlich zutage. Und genau diese Besonderheit bei der Verwendung von πίστις dürfte wohl am schlüssigsten auf den semitischen Denkhintergrund des Paulus und weniger auf seine hellenistische Muttersprache zurückzuführen sein.

In diesem Zusammenhang wird außerdem deutlich, dass πίστις keineswegs als Glaube in einem rein ›intellektuellen‹ Sinn zu verstehen ist, denn offenbar scheint diese ›Glaubensantwort‹ einen entsprechenden Lebensvollzug nach sich zu ziehen, in Gal 2,20b ist schließlich von einem ζῆν (ἐν σαρκί) ἐν πίστει τοῦ θεοῦ die Rede, und ζῆν ist hier gewiss nicht mit einem bloß innerlichen oder intellektuellen πιστεύειν zu verwechseln, was bereits durch ἐν σαρκί verdeutlicht wird. Zugleich liegt die Nähe dieses Gedankens zu Hab 2,4 und damit auch zu Röm 1,17 – und zwar besonders in der Fassung der Septuaginta – auf der Hand, denn dort zielen die Ausführungen ebenfalls auf einen entsprechenden Lebensvollzug ab, der in der πίστις Gottes gründet<sup>1153</sup>. Ähnliches gilt nun auch für die paulinische Zitation von Hab 2,4, denn trotz des fehlenden Personalpronomens μου ist auch für Paulus dieser Aspekt ganz offensichtlich mit im Blick, wenn er von einem ζῆν ἐκ πίστεως spricht.

Vor diesem Hintergrund könnte nun auch die Aufforderung in Röm 14,1 verstanden werden, dass der sogenannte ›Schwache‹ vertrauensvoll – und das heißt eben: mit πίστις – anzunehmen sei, denn in dieser Aufforderung scheint die heilsgeschichtlich geoffenbarte Zuwendung Gottes in den ethischen Bereich umgelenkt und übertragen zu werden. Jedenfalls findet sich im unmittelbar anschließenden Kontext (Röm 14,3 f) der Hinweis, dass Gott diesen ›Schwachen‹ angenommen hat, so dass das in Vers 14,1 angemahnte Verhalten dort seine theologische Begründung erfährt. Insofern ist es durchaus naheliegend, hier von einer ›Imitatio dei‹ zu sprechen, die als Grundmuster ethischen Verhaltens im Judentum seinen festen Platz hat – auch wenn diese Terminologie erst späteren Datums sein mag<sup>1154</sup>. Zwar wird im Judentum grundsätzlich zwischen Pflichten

1152 Daher dürfte ἐν πίστει am ehesten als ein *dativus causae* zu verstehen sein: ›Was ich jetzt lebe in meinem Fleisch, das lebe ich aus der πίστις Gottes und der πίστις Christi heraus [...]‹. Vgl. hierzu 393 f der vorliegenden Arbeit.

1153 Im hebräischen Text von Hab 2,4 geht es ebenfalls nicht um einen rein kognitiven Glauben.

1154 Die Vorstellung einer solchen ›Imitatio dei‹ begegnet im rabbinischen Judentum sehr häufig, der Sache nach ist eine solche Anschauung aber schon deutlich früher greifbar. Letzlich gründet die ›Imitatio‹ im Gedanken der Gottebenbildlichkeit, die ihren Ausdruck in einem entsprechenden menschlichen Tun gewinnt. Vgl. hierzu POULIN, J., *Loving-Kindness towards Gentiles according to the Early Jewish Sages*, 2003, 89 – 112; GRÖZINGER, K. E., *Jüdisches Denken*, Bd. 1, 2004, 280 – 288. Im Babylonischen Talmud findet sich in bSot 14a folgende Ausführung: ›Was bedeutet das Wort der Schrift: ›dem Herrn, eurem

gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen unterschieden, doch auch diese gründen letztlich in Gottes heilgeschichtlichem Wirken. Diese enge Verbindung von Ethik und Gottesbeziehung findet auch in Spr 22,22, und zwar in einem ähnlichen Sinn wie in Röm 14,1–4, ihren Ausdruck, denn dort wird der Gedanke formuliert, dass der Raub an einem Schwachen es nach sich zieht, dass Gott selbst die Räuber ihres Lebens berauben wird<sup>1155</sup>. Was in Röm 14,1 f mit einer positiven Begrifflichkeit (προσλαμβάνω) formuliert wird, findet sich in Spr 22,22 mit negativer Terminologie (ἀποβιάζομαι, ἀτιμάζω, κρίνω bzw. κρίσις). Der Grundgedanke ist jedoch ein ganz ähnlicher, und beiden Textstellen ist zudem das Stichwort ἀσθενής (Röm 14,1) bzw. ἀσθενέω (Spr 22,22) gemein.

Diese Verknüpfung von Gottesbeziehung und konkretem Lebensvollzug darf sicherlich als ein Spezifikum jüdischen Glaubens und jüdischer Theologie angesehen werden. Es zeigt sich an zahlreichen weiteren alttestamentlichen Passagen, aber besonders auch die Halacha bezeugt diese Verbindung in späterer Zeit sehr eindrücklich. Etwas Ähnliches ist jedenfalls in vergleichbarer Form in einem griechisch-hellenistischen Umfeld nicht auszumachen, so dass diese Aspekte bei der Verwendung des Begriffes πίστις wohl am ehesten auf den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Paulus zurückzuführen sind.

All diese Beobachtungen zur Verwendung des Stammes πιστ- bestätigen somit eine starke jüdische Prägung im Bereich der paulinischen Denk- und Anschauungsweisen, doch letztlich bleibt die Wortsemantik davon unberührt. Abschließend ist daher festzuhalten, dass bei der Verwendung der πιστ- Wortgruppe im paulinischen Sprachgebrauch keine Semitismen im eigentlichen Sinne auszumachen sind, und zwar weder im Bereich der Wortsemantik noch auf der syntaktischen Ebene. Grundsätzlich werden die entsprechenden Wörter ganz im Sinne des gängigen griechischen Sprachgebrauchs verwendet und auch syntaktisch verbunden. Umso deutlicher hingegen sind die Spuren, die der alttestamentlich-jüdische Hintergrund des Paulus bei seiner Verwendung von Wörtern des Stammes πιστ- auf der inhaltlichen Ebene hinterlassen hat. Hier zeigt sich deutlich die Art und Weise, wie griechische Sprache und jüdisches Denken ineinander verwoben und verflochten sind, und zugleich bestätigen sich auch in diesem konkreten Fall die Einschätzungen von frühen Koineforschern

---

Gott gehet nach« (Dtn 13,4)? Kann denn der Mensch der Schechina nachfolgen, wo doch die Schrift sagt: »denn der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer!« (Dtn 4,24)? Vielmehr: Der Mensch soll den Verhaltensweisen (*Middot*) des Heiligen, Er sei gesegnet, nachfolgen: So wie Er Nackte bekleidet [...] so kleide auch Du die Nackten. Der Heilige, Er sei gesegnet, besuchte die Kranken, [...] so besuche auch du die Kranken. Der Heilige, E.s.g., tröstete die Trauernden, [...] so tröste auch du die Trauernden! Der Heilige, E.s.g., bestattete die Toten [...] so bestatte auch du die Toten!« (zitiert nach GRÖZINGER, K. E., *Jüdisches Denken*, Bd. 1, 2004, 284).

1155 So der Gedanke nach dem Masoretischen Text; das Wortspiel mit קבע in Spr 22,23 wird von der Septuaginta nicht in diesem Sinne aufgegriffen.

wie beispielsweise Albert Thumb, der die jüdischen Einflüsse weniger auf der sprachlichen Ebene vermutet, sondern »mehr im Stil und in der Denk- und Anschauungsweise«<sup>1156</sup>.

#### 4.1.3. Der paulinische πίστις-Begriff vor dem Hintergrund des lateinischen Sprachgebrauchs

Wie bereits im Zusammenhang der biographischen Zugänge zur paulinischen Sprache deutlich geworden ist, lässt sich die Person des Paulus – also sein Leben, sein Wirken, sein Denken und eben auch seine Sprache – nicht allein vor dem Hintergrund der jüdischen und der hellenistischen Welt verstehen, sondern man muss immer auch den Kontext des Imperium Romanum mitberücksichtigen<sup>1157</sup>. Daher sind auch im Fall des Begriffes πίστις und den damit verwandten Formen entsprechende Einflüsse im Bereich der Sprache und des Denkens keineswegs auszuschließen, denn das missionarische Wirken des Paulus orientiert sich ja ganz offenkundig an diesem römisch-lateinisch geprägten Lebenskontext.

##### 4.1.3.1. Zur Bedeutung und Verwendung des lateinischen Begriffes ›fides‹

Bei der Untersuchung von πίστις muss man vor allem den Blick auf den lateinischen Begriff *fides* und die damit verknüpften Vorstellungen richten, denn aufgrund des ähnlichen Bedeutungsspektrums wird *fides* sehr häufig als Übersetzungsäquivalent von πίστις gebraucht<sup>1158</sup>. Als einer der prominentesten Belege dafür gilt sicherlich die Übersetzung der *res gestae divi Augusti*, der Lebensbeschreibung des Kaisers Augustus, bei der *fides* mit πίστις wiedergegeben wird<sup>1159</sup>. Diese Übersetzung hat eine große Verbreitung und damit auch eine hohe Bekanntheit erfahren, weil die griechische Fassung dieses Textes an den Außenfassaden der Augustustempel angebracht wurde. Ebenfalls von besonderer Bedeutung ist eine Silbermünze aus der süditalienischen Stadt Lokri aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, auf deren Rückseite die sitzende *Roma*, die Personifikation der Stadt Rom, von der stehenden römischen Gottheit *Fides* bekrönt wird, welche auf dieser Münze durch eine Beischrift am rechten Rand

1156 THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 1901, 121.

1157 Vgl. hierzu 109–116 der vorliegenden Arbeit.

1158 Sowohl das lateinische Wort *fides* wie auch das griechische Verb πείθομαι, von dem auch πίστις abgeleitet ist, gehen auf die indogermanische Wurzel \*bheidh, ›binden‹, zurück; vgl. FREYBURGER, G., *Fides*, 1986, 33; BENVENISTE, É., *Indoeuropäische Institutionen*, 1993, 94 f.

1159 Vgl. R. Gest. div. Aug. 32.

als πίστις bezeichnet wird<sup>1160</sup>. Ganz offensichtlich wird auf dieser Diadrachme πίστις als Übersetzungsäquivalent für *fides* verwendet<sup>1161</sup>. Aber auch die Übersetzung von *se debere in fidem*, womit der Vollzug einer bedingungslosen Kapitulation bezeichnet wird, durch die Wendung εἰς τὴν πίστιν ἑαυτὸν διδόναι, bezeugt die Nähe beider Begriffe<sup>1162</sup>. Die ähnlichen Bedeutungsnuancen und Verwendungsmöglichkeiten beider Begriffe haben also dazu beigetragen, dass *fides* sehr häufig mit πίστις wiedergegeben wurde, und daher lässt es sich nicht ausschließen, dass Bedeutungsmöglichkeiten des lateinischen Wortes *fides* auch das griechische Wort πίστις geprägt haben – sei es nun auf der Ebene der Wortbedeutung oder im Bereich seiner Verwendungsmöglichkeiten.

Zunächst einmal fällt auf, dass *fides* in ähnlichem Sinn und in vergleichbaren Zusammenhängen wie πίστις verwendet werden kann<sup>1163</sup>, denn mit *fides* lässt sich das ›Vertrauen‹, das ›Zutrauen‹ und der ›Glaube‹ zur Sprache bringen, aber ebenso die ›Treue‹, ›Verlässlichkeit‹, ›Zuverlässigkeit‹ und ›Gewissenhaftigkeit‹. Mit *fides* kann eine ›Garantie‹, ein ›Beweis‹ oder eine Sicherheit bezeichnet werden, aber ebenso die ›Wahrheit‹, ›Gewissheit‹, ›Glaubwürdigkeit‹ und der finanzielle ›Kredit‹. Insofern zeichnet sich *fides* durch ein ganz ähnliches Bedeutungsspektrum wie πίστις aus: Beides sind Grundwörter ihrer jeweiligen Sprache, die in unterschiedlichen Zusammenhängen Verwendung gefunden haben, so dass sich teilweise ganz ähnliche Bedeutungsmöglichkeiten und Sonderbedeutungen herausgebildet haben. Und beide Begriffe zeichnen sich durch eine Wechselseitigkeit aus und finden sowohl in zwischenmenschlichen wie auch in religiösen Zusammenhängen Verwendung.

Dennoch sind *fides* und πίστις nicht völlig deckungsgleich, denn *fides* begegnet im lateinischen Sprachgebrauch auch häufig im politischen, militärischen und rechtlichen Bereich, was im Griechischen nicht in gleicher Weise für πίστις zutrifft. Dies zeigt sich beispielsweise bei Wortbedeutungen wie ›Bündnistreue‹ oder ›eidliche Zusage‹. Zwar wird in der griechischen Sprache πίστις in ganz ähnlichen Zusammenhängen und auch mit Bedeutungen wie ›Bund‹, ›Vertrag‹, und ›Eid‹ verwendet, doch im Lateinischen haben solche Verwendungsmöglichkeiten einen weitaus zentraleren Stellenwert. Und so haben sich gerade in solchen Zusammenhängen Bedeutungsnuancen wie ›Schutz‹, ›Obhut‹

1160 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 237.240.

1161 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den römischen Fideskult auf der griechischen Insel Delos, bei dem die Gottheit nicht ihren lateinischen Namen *Fides*, sondern ebenfalls den griechischen Namen πίστις trägt. Dies bezeugt eine Vermischung römischen Denkens mit griechischer Namensgebung, die für Delos nicht singulär ist. Vgl. LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, 1976, 273.

1162 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 239.

1163 Vgl. GEORGES, K. E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 1.2.,<sup>9</sup> 1958, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch*, Bd. 1, <sup>28</sup>1994, s.v.

und ›Hilfe‹ entwickelt, welche dem griechischen Sprachgebrauch hingegen fremd sind. Eine entscheidende Differenz zwischen beiden Begriffen zeigt sich bereits in dem unterschiedlichen semantischen Spektrum, denn in einem römisch-lateinischen Kontext kommt bei den Bedeutungen ›Schutz‹, ›Obhut‹, ›Hilfe‹ ein besonderer Aspekt in den Blick, der aufs Engste mit dem Begriff *fides* und damit verbundenen Vorstellungen verknüpft ist. Einer der wesentlichen Kontexte, in denen dieser Begriff verwendet wurde – ja, vielleicht sogar »das Urfeld der Anwendung des *fides*-Begriffes«<sup>1164</sup> –, ist das römische Klientel- und Patronagewesen<sup>1165</sup>. Es stellt ein wesentliches Kennzeichen der römischen Gesellschaft und der staatlichen Ordnung dar und basiert darauf, dass Personen von unterschiedlichem Sozialprestige in ein Verhältnis zueinander treten können. Dabei begibt sich eine sozial niederstehende Person, der *cliens*, in den Schutz und die Obhut einer höherstehenden, des *patronus*. »Das Verhältnis hieß danach *clientela* oder *patronatus*, je nachdem ob man es vom Klienten oder Patron her betrachtete«<sup>1166</sup>. Die auf diese Weise entstandene personale Beziehung ist mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten aufseiten beider Beteiligten verknüpft, denn einerseits gewährt der Patron dem Klienten Hilfe und Schutz, andererseits sichert dieser im Gegenzug seine Unterstützung zu. Für den Patron bedeutet dies die Sorge dafür, »dass der Client als soziales Wesen nicht unterging«<sup>1167</sup>, und umfasste somit die Absicherung des Lebensunterhalts, Hilfe bei Bedrohung oder die Vertretung vor Gericht. Für den Klienten hingegen bedeutete dies in erster Linie eine Unterstützung in politischen Bereichen, insbesondere durch die Zusicherung der Stimmabgabe für ihn bei Wahlen und Abstimmungen, aber auch der Verzicht auf Eigentumsrechte und Rechtsansprüche konnte damit einhergehen, und für den Fall, dass ein Patron in Kriegsgefangenschaft geriet, musste der Klient ihn auslösen. Dieses Verhältnis stellt ein Grundgefüge der römischen Gesellschaft dar und wurde mit dem *fides*-Begriff gefasst, »wer diese *fides* verletzte, tangierte die soziale Norm«<sup>1168</sup>.

Grundsätzlich geht es bei dem Klientel- und Patronagewesen vor allem um das Verhältnis zwischen *cliens* und *patronus*, also um die wechselseitige Beziehung zwischen zwei Einzelpersonen. De facto war ein Patron jedoch nicht nur für einen einzelnen Klienten zuständig, sondern in der Regel waren ihm mehrere

1164 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 67.

1165 Zum Klientel- und Patronagewesen vgl. SALLER, R. P., *Personal Patronage under the Early Empire*, 1982; SALLER, R. P., *Patronage and Friendship in Early Imperial Rome*, 1989, 49–62; WALLACE-HADRILL, A., *Patronage in Roman Society*, 1989, 63–87; WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, 2008, 298–316.

1166 BLEICKEN, J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, 71985, 24.

1167 BLEICKEN, J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, 71985, 25.

1168 CALLIES, H., *Zum römischen Klientelsystem*, 1989, 27.

Klienten, teilweise ganze Gruppen, als Schutzangehörige anvertraut<sup>1169</sup>. So dürfte vermutlich auch der größte Teil der Bauernschaft als Klientele den jeweiligen Familienoberhäuptern zugeordnet gewesen sein. »Da die Clientelen bald so groß wurden, daß der Patron sich kaum noch um den Einzelnen kümmern konnte, betraf seine fürsorgliche Tätigkeit mehr und mehr ganze Dörfer und Städte, indem er etwa in solchen Gemeinden öffentliche Gebäude (Theater, Hallen usw.) errichtete und unter Umständen bei Streitigkeiten einer solchen Gemeinde mit den Behörden deren Standpunkt gegenüber den Magistraten oder im Senat vertrat«<sup>1170</sup>. Nach einer, vielleicht etwas zu idealtypischen Vorstellung, war das gesamte römische Volk auf entsprechende Patrone verteilt, so dass es demzufolge auch »keine persönlich unabhängigen Römer (freien Bauern) gegeben haben«<sup>1171</sup> dürfte.

Dieses gesellschaftliche Modell ist während der gesamten römischen Geschichte greifbar, seit der frühen Kaiserzeit stellt es auch eine wesentliche Voraussetzung dafür dar, dass patronale Beziehungen durch den Kaiser monopolisiert werden<sup>1172</sup>: Er wird zum obersten *patronus* und zugleich treten alle anderen Beziehungen hinter der Treue zu ihm zurück<sup>1173</sup>. Dies spiegelt sich beispielsweise auch darin wider, dass selbst in außenpolitischen Zusammenhängen die Grundzüge des Klientel- und Patronagewesens begegnen und der Begriff *fides* in entsprechender Weise verwendet wird. »Gerade im Bereich der internationalen Beziehungen beanspruchten die Römer, das Volk der *fides* zu sein [...]«<sup>1174</sup>, und so wird dieser Begriff auch im außenpolitischen Bereich ganz im Sinne der patronalen Beziehung verwendet, »also sozusagen in Erweiterung des

1169 Mit dem Klientelwesen waren für den Klienten aber nicht nur positive Aspekte verbunden, denn es handelte sich dabei um eine grundsätzlich hierarchische Beziehung. Vgl. hierzu etwa BLEICKEN, J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, <sup>7</sup>1985, 24 f; WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, 2008, 299.

1170 BLEICKEN, J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, <sup>7</sup>1985, 25. Diese Entwicklung zeichnet sich in republikanischer Zeit bereits schon früh ab und ist bis hinein in die Kaiserzeit greifbar. Vgl. hierzu WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, 2008, 298 – 316.

1171 BLEICKEN, J., *Geschichte der Römischen*, <sup>6</sup>2004, 15.

1172 Vgl. hierzu bes. PREMIERSTEIN, A. VON, *Vom Wesen und Werden des Prinzipats*, 1937, bes. 13 – 25; SALLER, R. P., *Personal Patronage under the Early Empire*, 1982; SALLER, R. P., *Patronage and Friendship in Early Imperial Rome*, 1989, 49 – 62. WALLACE-HADRILL, A., *Patronage in Roman Society*, 1989, 63 – 87. Strittig ist bislang das Verhältnis des kaiserlichen Patronats zu den übrigen Patronatsbeziehungen in republikanischer Zeit. Zur Diskussion vgl. WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, 2008, 298 – 316.

1173 Vgl. in diesem Zusammenhang auch jene Kaiser-Eide, bei denen gelobt wurde, dass selbst familiäre Beziehungen gegenüber der Treue zum Kaiser zurücktreten; vgl. CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 29 – 45.

1174 NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, 1991, 4.

Klientelwesens«<sup>1175</sup>. Die von Rom ausgehende *fides* äußert sich dabei »im Eintreten für Bundesgenossen und Schutzbefohlene«<sup>1176</sup>, und dazu gehört ebenso »die »freiwillige[...] Selbstbeschränkung des Machträgers«<sup>1177</sup> wie auch die »Übernahme der Schutzverpflichtung für den in die *fides* Aufgenommenen«<sup>1178</sup>. Zugleich verbindet sich damit aber auch »die Vorstellung der Reziprozität, die Erwartung der Übernahme und Erfüllung von durch *fides* begründeten Verpflichtungen von der Gegenseite«<sup>1179</sup>.

Besonders deutlich wird dies bei der sogenannten *debitio in fidem*, einer besonderen Form der Kapitulation, die in Anlehnung an die Klientelbeziehung entwickelt wurde. Dabei handelt es sich um einen formalisierten »friedliche[n] Akt des Sichanvertrauens an einen Überlegenen«<sup>1180</sup>, der vom »Vertrauen auf die Loyalität des Siegers«<sup>1181</sup> getragen ist. Eine solche *debitio* kommt einer bedingungslosen Kapitulation gleich, sie ist aber ebenso ein »Appell an die Milde des Siegers«<sup>1182</sup>. Wie im Klientelwesen grundsätzlich üblich, entsteht durch die *debitio in fidem* auch eine Bindung zwischen Sieger und Besiegtem entsprechend derjenigen zwischen *cliens* und *patronus*. Und so garantiert im Gegenzug der Überlegene bei dieser Form der Kapitulation das Leben der Dedierten und verzichtet auf deren Versklavung. Ja, die Besiegten durften sogar »auf den loyalen Schutz Roms hoffen, sollten sie von Drittmächten angegriffen werden«<sup>1183</sup>.

Wie dieses Beispiel verdeutlicht, hat das Klientel- und Patronagewesen in ganz verschiedenen Bereichen seine Spuren hinterlassen. Doch nicht allein im gesellschaftlichen und politischen Leben, sondern auch im Bereich der römischen Religion lässt sich dieses Denkmodell ausmachen. Gerade wenn man sich vor Augen führt, dass der Kaiser als »oberster *patronus*« verstanden wird, und wenn man zudem bedenkt, dass er zugleich als »potenzieller Gott« verehrt wird, ja, dass dem römischen Kaiserkult überhaupt eine ausgeprägt religiöse Dimension zukommt, dürfte es kaum verwundern, dass das Modell von Klientel und Patronage auch im Hintergrund der Beziehung zwischen Menschen und Gottheiten auszumachen ist<sup>1184</sup>. Dies führt schließlich dazu, dass dieses Vor-

1175 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 65.

1176 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 65.

1177 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 65.

1178 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 65.

1179 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 66.

1180 NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, 1991, 20.

1181 NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, 1991, 24.

1182 DAHLHEIM, W., *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts*, 1968, 19.

1183 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 236.

1184 Vgl. Catull. c. 34,1 (*Dianae sumus in fide*); Hor. c. 4,6,33 (*Deliae tutela deae*); vgl. auch THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 67.

stellungsmodell im Laufe der Zeit auch »auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott übertragen«<sup>1185</sup> wird.

In diesem Zusammenhang ist auch die besondere Bedeutung der Gottheit *Fides* zu erwähnen, die spätestens ab dem 3. vorchristlichen Jahrhundert besondere Verehrung erfahren hat, wie auch ein ihr geweihter Tempel auf dem Kapitol unterstreicht. Ihre Verehrung geht aus der des Jupiter hervor, der zunächst als Beschützer von Recht und Treue die Bezeichnung *Dius Fidius* – bzw. griechisch Ζεὺς Πίστιος – erhalten hatte, bis sich daraus eine eigenständige Gottheit dieses Namens entwickelte und absplattete. »*Dius Fidius* ist, als Spezialisierung einer bestimmten Seite des Jupiter, in erster Linie Treu- und Schwurgott«<sup>1186</sup>. Neben diese Gottheit tritt dann im 3. Jahrhundert, als göttliche Personifikation des Abstraktums, die Göttin *Fides*<sup>1187</sup>. Angesichts dieses religionsgeschichtlichen Hintergrundes wird auch verständlich, weshalb die Göttin *Fides*, als Schützerin von Eiden, Schwüren und Verträgen, sich mit *Dius Fidius* einen wesentlichen Zuständigkeitsbereich teilt. Ihr charakteristisches Symbol ist, wie ikonographische Zeugen und Beschreibungen belegen, die ausgestreckte rechte Hand<sup>1188</sup>. Wer also einen Eid verletzt oder einen Schwur bricht, der »verletzt die Göttin *Fides* auf dem Kapitol«<sup>1189</sup>. Dies verdeutlicht zugleich, wie der Jupiter- und der Fidestempel auf dem Kapitol zu einem Hinterlegungsort von Urkunden, Vereinbarungen und Verträgen werden konnte<sup>1190</sup>. In allen Zusammenhängen, in denen *fides* von Bedeutung ist, begegnet auch das Zeichen

1185 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 67.

1186 WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, 1971, 130.

1187 Vgl. WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, 1971, 53 f.118.129 f; THOME, G., *Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 1, 2002, 30 f; THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 53. Solche Gottheiten, die durch Vergöttlichung abstrakter Begriffe entstanden sind, lassen sich in der römischen Religion ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. durch entsprechende Kulte und Tempelweihungen nachweisen, doch »wie alt die religiöse Verehrung ethisch-politischer Begriffe in Rom ist, bleibt unsicher« (CANKIK, H., *Fides, Pistis, Imperium*, 2008, 188). Entsprechende Versuche, die Verehrung der *Fides* bereits in Roms Frühzeit festzumachen – etwa dadurch, dass man sie mit Numa Pompilius oder gar mit Rhome, der Enkelin des Aeneas, in Verbindung brachte, dürften wohl weniger Aufschluss über die wahre Entstehungszeit eines solchen Kultes geben, sondern dies scheint vielmehr den hohen Stellenwert der *fides* in der römischen Gesellschaft zu beleuchten: »man konnte sich Rom ohne *fides* sozusagen gar nicht vorstellen« (THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 53).

1188 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 234 f.250.

1189 CANKIK, H., *Fides, Pistis, Imperium*, 2008, 191.

1190 Im Lauf der Zeit sammelten sich zahlreiche runde Erzscheiben an, die als Symbole von Bündnissen galten, sowie zahlreiche eiserne Inschrifttafeln »in und an Tempeln, Monumenten und Umfassungsmauern der *area Capitolina*«. Diese Zeugnisse sind von besonderer Bedeutung für das Selbstverständnis des Imperium Romanum, was sich beispielsweise daran zeigt, dass Vespasian nach einem Brand auf dem Kapitol 3.000 solcher zerstörter Tafeln wiederherstellen ließ. Vgl. WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, 1971, 130 f.

der Göttin *fides*, die *iunctio dextrarum*, die Verbindung der Rechten. »Wie die Stirn dem Genius, das Knie dem Mitleid, das Ohr dem Gedächtnis ist die Rechte der *fides* zugeordnet«<sup>1191</sup>. Doch die *iunctio dextrarum* findet sich nicht nur im zwischenmenschlichen und politischen Bereich, wie einer Bemerkung bei Valerius Maximus aus dem ersten Jahrhundert zu entnehmen ist, wonach die Göttin *Fides* ihre rechte Hand den Menschen entgegenreicht<sup>1192</sup>. Offensichtlich wird auch die Beziehung zwischen Mensch und Gottheit als *fides*-Beziehung verstanden, wie das Zeichen bzw. das Angebot einer *iunctio dextrarum* in diesem Zusammenhang veranschaulicht. Diese Zugewandtheit der *fides*, so betont Valerius Maximus, gilt als das »sicherste Unterpfand menschlichen Heils«<sup>1193</sup>, und augenscheinlich ist diese Gottheit für sämtliche *fides*-Beziehungen zuständig, seien diese nun zwischenmenschlicher, politischer oder religiöser Art, sofern man diese Bereiche überhaupt voneinander abgrenzen möchte.

Eine Besonderheit des lateinischen Begriffes *fides*, gerade auch im Unterschied zum griechischen Wort πίστις, besteht gewiss in der besonderen Bedeutung, die diesem Terminus in der römischen Gesellschaft zukommt. Dazu gehört vor allem auch die hierarchische Dimension, die besonders bei der Verwendung von *fides* im Klientelwesen deutlich hervortritt. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass bei *fides* zunächst die patronale Seite im Blick ist, während der Begriff erst allmählich auch auf die Gegenseite angewandt wird<sup>1194</sup>. Denn grundsätzlich geht die *fides* immer vom Höherstehenden aus: sei dies nun die *fides patroni* gegenüber einem Klienten, die *fides* Roms zu anderen Völkern oder die den Menschen entgegengestreckte Hand der Göttin *Fides*. Zugleich hat *fides* für den Niederstehenden, besonders im Unterschied zum jüdischen Denken, weniger den Aspekt der freien Antwort, sondern birgt eine Verpflichtung und hat, wie Dieter Nörr betont, einen ausgeprägten Appellcharakter<sup>1195</sup>.

Die Bedeutung der *fides* für die römische Gesellschaft geht so weit, dass sie für den Erhalt der sozialen Ordnung einen besonderen Stellenwert einnahm<sup>1196</sup>. Doch trotz dieser hierarchischen Struktur weist der *fides*-Begriff in allen Lebenskontexten eine ausgeprägte Wechselseitigkeit auf und eignet sich somit zur Beschreibung eines komplexen Beziehungsgeflechts. Es bleibt daher vor allem festzuhalten, dass *fides* als ein ganz entscheidendes Spezifikum des römischen

1191 CANCIK, H., *Fides, Pistis, Imperium*, 2008, 185.

1192 Vgl. Val. Max. mem. 6,6; vgl. Plin. nat. 11,103,250; vgl. auch STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 235; CANCIK, H., *Fides, Pistis, Imperium*, 2008, 187.

1193 Val. Max. mem. 6,6.

1194 Vgl. THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 67.

1195 Vgl. NÖRR, D., *Aspekte des römischen Völkerrechts*, 1990, 145 – 153; NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, 1991.

1196 Vgl. THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 50 – 84; SCHMITZ, D., *Moribus antiquis res stat Roma*, 2003, 26 – 41; CANCIK, H., *Fides, Pistis und Imperium*, 2008, 178 – 197.

Wertesystems anzusehen ist: »Mit der *fides* sind fast alle anderen römischen Wertbegriffe verknüpft. Sie ist der wichtigste Schlüssel zum römischen Wertesystem«<sup>1197</sup>. Insofern ist es sicher zutreffend, wenn Christian Strecker die Stichworte ›identity marker‹ bzw. ›boundary marker‹ aufnimmt und auf die römische *fides* überträgt, denn diese lässt sich durchaus als »ein identity marker römischer Kultur und Herrschaft«<sup>1198</sup> verstehen und in ihr spiegelt sich auch die Grenze kultureller Identität.

Im Griechischen wird der Begriff πίστις nicht in gleicher Weise verwendet, und vor allem ist er nicht mit dem System von Patronage und Klientel verbunden, wie das folgende Missverständnis, das von Polybius überliefert wird, sehr anschaulich illustriert. In der Schlacht bei den Thermopylen im Jahr 191 v. Chr. siegten die römischen Truppen über Antiochus III. und den Ätolischen Bund. Daraufhin unterbreiteten die Ätolier dem römischen Konsul Manius Acilius Glabrio ein Friedensangebot und boten ihnen eine ἐπιτροπή εἰς πίστιν an. Doch dabei waren sie sich offensichtlich nicht im Klaren, dass eine solche *debitio in fidem* einer bedingungslosen Kapitulation gleichkam, sondern waren vermutlich – wie Polybius betont – durch das lateinische Wort *fides* irregeleitet worden, indem sie dieses im Sinne von πίστις verstanden hatten: »(Die Ätolier) entschieden, alles dem Manius zuzuwenden (ἐπιτρέπειν), in dem sie sich in die πίστις der Römer übergaben, nicht wissend, welche Bedeutung das hat, in die Irre geführt durch das Wort, als ob ihnen durch dieses ein vollkommenes Erbarmen zukäme«<sup>1199</sup>. Dementsprechend empört und irritiert reagierten auch die Griechen, als der römische Konsul seine Forderungen mitteilte, denn solche entsprachen »nicht dem δίκαιον und auch nicht griechischer Art«<sup>1200</sup>. Die griechische Reaktion sorgte auf römischer Seite wiederum für Unverständnis und Manius Acilius Glabrio beabsichtigte deshalb gar, die ätolische Gesandtschaft in Ketten legen zu lassen. Für dieses Missverständnis waren offensichtlich die begrifflichen Differenzen zwischen *fides* und πίστις verantwortlich, so dass letztlich auch die Verhandlungen zwischen Griechen und Römern erfolglos blieben, und der Krieg fortgeführt wurde.

1197 Pöschl, V., *Politische Wertbegriffe in Rom*, 1980, 3.

1198 Strecker, Ch., *Fides – Glaube*, 2005, 231.

1199 Polyb. 20,9,10 f: οἱ δ' Αἰτωλοὶ καὶ πλείω λόγον ποιησάμενοι περὶ τῶν ὑποπιπτόνων ἔκριναν ἐπιτρέπειν τὰ ὅλα Μανίῳ, δόντες αὐτοὺς εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν, οὐκ εἰδότες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τῆς πίστεως ὀνόματι πλανηθέντες, ὡς ἂν διὰ τοῦτο τελειοτέρου σφίσις ἐλέους ὑπάρξοντος (Übersetzung nach Cancik, H., *Fides, Pistis und Imperium*, 2008, 192).

1200 Thome, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 71.

## 4.1.3.2. Der lateinische Begriff ›fides‹ unter sprachgeschichtlicher Perspektive

Die Differenz zwischen beiden Begriffen zeigt sich auch in sprachgeschichtlicher Hinsicht, denn *fides* gehört ursprünglich in den Zusammenhang des öffentlichen und offiziellen Lebens und findet daher in politischen, militärischen, rechtlichen und geschäftlichen Kontexten Verwendung und ist, ganz im Gegensatz zu πίστις, zunächst nicht im privaten Bereich beheimatet. Auf diesen sprachgeschichtlichen Punkt hat erstmals Eduard Fraenkel in seinem Artikel im Thesaurus Linguae Latinae (1914) hingewiesen<sup>1201</sup>, indem er bemerkte, dass *fides* im Sinne von ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹, ›Glaube‹ zwar häufig in der lateinischen Literatur verwendet wird, dass diese Bedeutungen jedoch »vor Cicero de inv. und der Rhetorik des Herennius überhaupt nicht [...] belegt« sind, und dass sie »vor der Kaiserzeit nur ganz spärlich, als terminus technicus und in einer bestimmten Verbindung«<sup>1202</sup>, gebraucht werden.

In diesem Punkt sind die meisten Forscher Eduard Fraenkel gefolgt. Zwar hat Gérard Freyburger in seiner Untersuchung zur Etymologie und Semantik von *fides*<sup>1203</sup> erneut ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹ als Grundbedeutung postuliert, doch in seiner Studie geht er vor allem auf den Sprachgebrauch bei Cicero und Vergil ein, während die ältesten Textzeugen demgegenüber fast gänzlich unberücksichtigt geblieben sind. Die Untersuchung Freyburgers ist daher eher synchron orientiert und berücksichtigt kaum die sprachgeschichtlich diachrone Wortverwendung, so dass die Grundbeobachtungen Fraenkels – zumindest was die sekundäre Bedeutung ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹ betrifft – nicht in Frage gestellt werden.

Im Gegensatz dazu wird die Frage, welche Vorstellungen und Bedeutungen für die frühesten Wortverwendungen anzunehmen sind, umso kontroverser diskutiert. Was dies betrifft, so geht Fraenkel von den Bedeutungen ›Gewähr‹, ›Bürgschaft‹, ›Garantie‹ aus und nimmt an, dass *fides* all das zur Sprache bringen konnte, »worauf man sich verlassen kann, Garantie im weitesten Sinn, sei es daß sie in einem Akte, einer Versicherung, einem bestimmten rechtlichen Verhältnis von Personen zueinander, oder in einer Eigenschaft von Menschen oder Dingen gründet«<sup>1204</sup>. Insofern ist *fides*, wie Gabriele Thome treffend formuliert, »ursprünglich etwas, das gewährt bzw. gewährleistet wird, worauf die Gegenseite allerdings einen Anspruch bzw. eine entsprechende Erwartung hat; sie ist etwas, auf das man setzen kann, das sozusagen abrufbar ist«<sup>1205</sup>. Dann wäre *fides* ursprünglich also kein moralischer Begriff, sondern die Bedeutungen ›Treue‹ und

1201 Vgl. FRAENKEL, E., Art. *fides* (TLL 6.1), 1914, 661 – 691.

1202 FRAENKEL, E., *Zur Geschichte des Wortes fides*, 1916, 15.

1203 Vgl. FREYBURGER, G., *Fides*, 1986, 29 – 36.

1204 FRAENKEL, E., *Zur Geschichte des Wortes fides*, 1916, 15.

1205 THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 56.

›Zuverlässigkeit‹ – also Aspekte menschlichen Verhaltens – entwickeln sich erst in einem zweiten Schritt.

Genau an diesem Punkt entzündete sich die Diskussion, ob *fides* nicht doch bereits anfänglich und nicht erst im Laufe der Sprachgeschichte im Sinne eines moralischen Wertes verstanden und gebraucht wurde. Vor allem Richard Heinze vertrat in diesem Zusammenhang die Auffassung, dass *fides* ursprünglich keinesfalls »[m]oralisch indifferent«<sup>1206</sup> gewesen sei, sondern bei diesem Begriff sei immer schon »das im Menschen« im Blick gewesen, »was seine gegenüber einem anderen Menschen eingegangene Bindung oder Verpflichtung zu einer sittlichen Bindung macht und so das Vertrauen des anderen begründet«<sup>1207</sup>. Und insofern sei *fides* bereits anfänglich schon ein innerer Wert gewesen. Eine weitere, vielleicht dazwischen anzusiedelnde Position wird von Franz Wieacker vertreten, der in *fides* zwar keinen grundsätzlich ethischen Begriff sieht und sich damit eher der Position Fraenkels anschließt, der zugleich aber auch auf die *personale* Gebundenheit verweist, die mit *fides* einhergeht<sup>1208</sup>.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch noch der strukturelle Ansatz von Dieter Nörr, der *fides* in Anlehnung an Niklas Luhmann und Max Weber im Sinne einer ›Erwartungsstruktur‹ bzw. eines ›Einverständnisses‹ versteht und der damit die semantische Frage relativiert. Denn nach Nörr wird dieser Begriff erst verstehbar, wenn man wahrnimmt, dass *fides* in ein Verhaltenssystem eingebettet ist, das mit entsprechenden Verhaltenserwartungen verbunden ist: »*Fides* ist eine Grundkategorie römischen Normenverständnisses; sie verkörpert die Erwartung normengerechten Verhaltens. Dabei kann es sich um ethische, juristische, religiöse Normen handeln. Ob zwischen diesen Normenbereichen (historisch wandelbare) Grenzen bestehen und zu ziehen sind, ist demgegenüber von sekundärer Bedeutung«<sup>1209</sup>.

Ohne diese sprachgeschichtliche Frage hier weiter vertiefen und abschließend entscheiden zu wollen, bleibt doch grundsätzlich festzuhalten, dass *fides* – im Unterschied zu πίστις – zunächst eher im öffentlichen Leben beheimatet ist, während Bedeutungen wie ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹ und ›Glaube‹ erst sekundär sind. Gerade die Verwendung von *fides* in offiziellen Kontexten führte aber auch dazu, dass der griechische Begriff πίστις durch den lateinischen Sprachgebrauch beeinflusst und geprägt wurde und auf diese Weise neue Verwendungsmöglichkeiten und Bedeutungsnuancen erhalten hat. So wird πίστις in römischer Zeit »zur Bezeichnung verschiedenartiger Vertrauensverhältnisse herangezogen, die zwar auf die Grundbedeutung der πίστις zurückzuführen waren, aber in

1206 HEINZE, R., *Fides*, <sup>4</sup>1972, 65.

1207 HEINZE, R., *Fides*, <sup>4</sup>1972, 66.

1208 Vgl. WIEACKER, F., *Römische Rechtsgeschichte*, Bd. 1, 1988, 506.

1209 NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht*, 1991, 4.

griechischer und ptolemäischer Zeit nie als πίστις bezeichnet wurden [...]«<sup>1210</sup>. Hierzu gehört vor allem der rechtliche Bereich und die Verwendung von πίστις zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gläubigern und Bürgen, Erben und Erblässern, Mandanten und Mandataren und anderweitige Rechtsverhältnisse. Auf diese Weise wird der griechische Begriff πίστις um den Aspekt der ›rechtlichen Bindung‹ erweitert, der dem griechischen Sprachgebrauch zunächst fremd ist. »Es ist dies«, wie Walter Schmitz betont, »die rechtliche Bindung, die von der πίστις ausgeht«<sup>1211</sup>. Insofern werden entsprechende Vertrauensbeziehungen unter rechtlichen Schutz gestellt, so dass der Bruch einer solchen Beziehung auch mit rechtlichen Konsequenzen verbunden sein kann. Bei der Verwendung von *fides* bzw. πίστις im Sinne von ›Kredit‹ mag dies besonders einsichtig sein, wie auch die damit verbundenen vertraglichen Urkunden verdeutlichen, doch grundsätzlich gilt ein entsprechender Rechtsschutz auch für andere, damit vergleichbare Vertrauensbeziehungen. Aber auch in den Schriften Epiktets, der längere Zeit in Rom lebte, studierte und unterrichtete, scheint die römische Konzeption von *fides* auf die Verwendung von πίστις abgefärbt zu haben. Dies mag jedenfalls für jene Aussage zutreffen, in der er auf den zentralen Stellenwert von πίστις zu sprechen kommt und die sehr römische Auffassung vertritt, dass eine Aufhebung der πίστις eine Zerstörung der menschlichen Beziehungen, der Ehe, der Freundschaft und Nachbarschaft, und auch des Staates nach sich zöge<sup>1212</sup>. Dies dürfte wohl, wie Richard Heinze in diesem Zusammenhang hervorhebt, der einzige Fall sein, »in dem sich griechische Philosophie aus Rom bereichert hat«<sup>1213</sup>.

Doch nicht allein der Begriff πίστις wird durch sein lateinisches Äquivalent geprägt, sondern zugleich lässt sich auch ein gegenläufiger Einfluss ausmachen. So scheint gerade die Verwendung von *fides* mit der Bedeutung ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹ in privaten Kontexten, beispielsweise im Hinblick auf zwischenmenschliche Vertrauensbeziehungen oder Partnerschaften, mit auf den griechischen Spracheinfluss von πίστις zurückzuführen zu sein<sup>1214</sup>, denn diese Bedeutungsnuancen gehören, wie bereits erwähnt, anfänglich noch nicht zum semantischen Spektrum von *fides*, sondern gelten als sekundär.

Trotz der erwähnten semantischen und sprachgeschichtlichen Unterschiede

1210 SCHMITZ, W., *Ἡ πίστις in den Papyri*, 1964, 129.

1211 SCHMITZ, W., *Ἡ πίστις in den Papyri*, 1964, 129.

1212 Vgl. Epikt. diss. 1,3,4; vgl. auch 2,4,1.

1213 HEINZE, R., *Fides*, <sup>4</sup>1972, 80; vgl. auch CANCIK, H., *Fides, Pistis und Imperium*, 2008, 196. Die besondere Bedeutung des römischen *Fides*-Kultes spiegelt sich auch in seiner Rezeption in der griechischen Literatur, wie dies beispielsweise der Versuch von Agathokles von Kyzikos illustriert, wenn er den römischen *Fides*-Kult auf griechische Wurzeln zurückzuführen versucht; vgl. CANCIK, H., *Fides, Pistis und Imperium*, 2008, 194.

1214 Vgl. auch THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer*, Bd. 2, 2000, 57.

zwischen *fides* und πίστις lässt sich also beobachten, dass sich beide Begriffe bis zur frühen Kaiserzeit mehr und mehr angenähert und wechselseitig geprägt haben. Dabei verdeutlicht der Einfluss des lateinischen Begriffes *fides* auf die griechische Sprache nochmals die besondere Bedeutung, die im römisch-lateinischen Kontext mit *fides* verknüpft ist.

#### 4.1.3.3. Die Verwendung von πίστις und der lateinische Begriff ›fides‹

Aufgrund des zentralen Stellenwertes von *fides* innerhalb der römischen Welt und angesichts der hohen sprachlichen Äquivalenz, die in neutestamentlicher Zeit zwischen *fides* und πίστις besteht, wird man ausschließen können, dass Paulus den Begriff *fides* und all das, was mit ihm verbunden ist, nicht gekannt hat. Daher sind die wortstatistischen Beobachtungen zur Verwendung der πίστις-Formen in den Paulusbriefen, auf die besonders Christian Strecker in diesem Zusammenhang hingewiesen hat<sup>1215</sup>, sicherlich bemerkenswert. Es ist jedenfalls auffällig, dass unter den als echt angesehenen Paulinen allein 44 % aller πίστις-Belege und sogar die Hälfte aller Formen des Verbums πιστεύειν in dem Brief zu finden sind, »den Paulus an die Gemeinde in Rom, dem kulturellen, politischen und religiösen Zentrum der *fides Romana*, schickte«<sup>1216</sup>. Eine weitere Häufung des Stammes πιστ- findet sich im Galaterbrief, also jenem Brief, der an Gemeinden in einem Gebiet gerichtet war, in dem sich der römische Einfluss und die kultische Verehrung des Kaisers deutlich nachweisen lassen<sup>1217</sup>. Und dies gilt ganz unabhängig von der Frage, ob man sich nun eher der *Provinzhypothese* oder eher der *Landschaftshypothese* anschließt<sup>1218</sup>, denn sowohl im Norden wie auch im Süden von Galatien finden sich Kaiserkultstätten, an denen die *res gestae divi Augusti* angebracht waren. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich die Entdeckung des sogenannten ›*Monumentum Ancyranum*‹ im 16. Jahrhundert, eine zweisprachige Inschrift der *res gestae*, die sich am Augustustempel von Ankyra befunden hat<sup>1219</sup>. Es handelt sich dabei nicht nur

1215 Vgl. STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 239 f.

1216 STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 240.

1217 Zu römischen Einflüssen in Galatien und Kleinasien insgesamt vgl. PRICE, S. R. F., *Rituals and Power*, 1984; CHANIOTIS, A., *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches*, 2003, 3–28; SÜSS, J., *Kaiserkult und Urbanistik*, 2003, 249–281; STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 240; SCHÖRNER, G., *Opferritual und Opferdarstellung*, 2006, 69–94.

1218 Zur Diskussion vgl. etwa THEOBALD, M., *Der Galaterbrief*, 2008, 351–355.

1219 Dieser Text wurde nach der testamentarischen Verfügung des Augustus in Rom vor seinem Grabmal auf zwei Bronzepfeiler eingraviert, darüber hinaus verfügte der Senat jedoch, dass diese Inschrift auch den Provinzialen bekannt zu machen sei, und so wurden die *res gestae* in die Provinzen gesandt, wie beispielsweise an den römischen Statthalter in Ankyra. Zum Text vgl. MOMMSEN, TH., *Res gestae divi Augusti*, <sup>2</sup>1883; VOLKMANN, H., *Res gestae divi Augusti*, <sup>3</sup>1969; WEBER, E., *Res gestae divi Augusti*, 2004.

um eine gut erhaltene Kopie dieser Inschrift, sondern zugleich um den wichtigsten Nachweis für die griechische Übersetzung der *res gestae*, bei der, wie bereits erwähnt, das lateinische *fides* mit πίστις wiedergegeben wird<sup>1220</sup>. Insgesamt, so lässt sich festhalten, sind über zwei Drittel aller πίστις-Belege in jenen beiden Briefen zu finden, die Paulus an christliche Gemeinden gerichtet hat, die in einem stark römisch geprägten Umfeld beheimatet sind. Allein schon diese wortstatistischen Beobachtungen legen es nahe, den römischen Kontext und die Verwendung des Begriffes *fides* beim paulinischen Gebrauch von πίστις mit in den Blick zu nehmen<sup>1221</sup>.

Diese Vermutung scheint sich besonders im Hinblick auf den Römerbrief zu bestätigen, etwa wenn Paulus in Röm 1,8 betont, dass die πίστις seiner Adressaten in der ganzen Welt bekannt geworden ist, denn damit greift er geradezu das zentrale Grundmotiv der römischen *fides*-Vorstellung auf und bringt es mit der römischen Gemeinde in Verbindung. Eine solche Verwendung des Nomens πίστις im Rahmen dieser Aussage dürfte für einen Bewohner Roms, auch wenn er Mitglied einer christlichen Versammlung gewesen ist, wohl kaum in ausschließlicher Weise im Sinne des christlichen Glaubens, und zwar im Sinne des Glaubens an Jesus Christus, verstanden worden sein. Dazu ist der Begriff πίστις bzw. *fides* viel zu sehr mit dem Imperium Romanum verknüpft und im sozialen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Leben dieser Stadt verwurzelt. Jedenfalls lässt sich der knappen Bemerkung von Röm 1,8 kaum entnehmen, dass πίστις an dieser Stelle nur ausschließlich im Hinblick auf die Christusbeziehung zu verstehen ist, sondern man wird diesen Begriff in dem umfassenderen Sinn verstehen müssen, der πίστις bzw. *fides* inhärent ist, denn schließlich dürften hier ebenso die Beziehung zu Gott, aber auch zwischenmenschliche Beziehungen mit im Blick sein.

Zugleich ist es sicherlich auffällig, dass das Proömium des Römerbriefs (Röm

1220 Weitere lateinische Fragmente der *res gestae divi Augusti* wurden 1914 und 1924 in Antiochia in Pisidien gefunden; vgl. RAMSAY, W., *Monumentum Antiochenum*, 1927. Fragmente der griechischen Übersetzung wurden außerdem im Jahr 1930 in Apollonia entdeckt; vgl. hierzu BUCKLER, W. H. – CALDER, W. M. – GUTHRIE, W. K. C., *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, Bd. 4, 1933, 50–56. Auf Grundlage dieser weiteren Funde konnte die Inschrift fast lückenlos rekonstruiert werden.

1221 Man wird diese wortstatistischen Beobachtungen aber nicht überbewerten dürfen, denn schließlich lässt sich auch in anderen paulinischen Gemeinden wie Thessalonich, Philippi und Korinth römischer Einfluss greifen. Für Thessalonich vgl. bes. EDSON, CH., *Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae*, Bd. 2.1, 1972; BROCKE, CH. VOM, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus*, 2001; BROCKE, CH. VOM, *Thessaloniki*, 2005, 171–174; für Philippi vgl. bes. BORMANN, L., *Philippi*, 1995; PILHOFER, P., *Philippi*, Bd. 1, 1995; PILHOFER, P., *Philippi*, Bd. 2, 2000; PILHOFER, P., *Philippi*, 2005, 163–165; für Korinth vgl. AUFFAHR, CH., *Herrscherkult und Christuskult*, 2003, bes. 293–300; AUFFAHR, CH., *Re-Founding Corinth as a Roman Colony*, 2005; KOCH, D.-A., *Korinth*, 2005, 159–162.

1,8–15), also jener Briefteil, in dem die Beziehung zwischen Paulus und der römischen Gemeinde thematisiert wird, mit dem Stichwort πίστις in Vers 8 eröffnet wird. Zugleich wird das Nomen πίστις im selben Briefabschnitt, nämlich in Vers 12, noch ein weiteres Mal gebraucht – und zwar in zwischenmenschlichem Sinn, denn durch die Formulierung ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις thematisiert Paulus das bestehende, oder vermutlich eher erhoffte, Vertrauen zwischen ihm und der römischen Gemeinde. Insofern sticht es gewiss ins Auge, wenn im Proömium des Römerbriefs neben πίστις keine weiteren Begriffe wie etwa ἀγάπη, χάρις oder ähnliches zu finden sind, die ebenfalls sehr gut geeignet wären, eine zwischenmenschliche Beziehung zur Sprache zu bringen<sup>1222</sup>. In dem unmittelbar voranstehenden Präsript finden sich zwar die Nomina χάρις (1,5.7) und εἰρήνη (1,7) sowie das Adjektiv ἀγαπητός (1,7), doch der spezifischen Funktion dieses Briefteils entsprechend werden diese Begriffe ganz im Hinblick auf die Beziehung zu Gott gebraucht. Angesichts dieser Auffälligkeiten dürfte πίστις in Röm 1,8 vermutlich in einem sehr viel umfassenderen Sinn zu verstehen sein, als ausschließlich im Hinblick der Beziehung des Menschen zu Christus. Es liegt also die Vermutung nahe, dass der Gedanke von Vers 12 bereits zu Beginn des Proömiums durch eine *captatio benevolentiae* in Vers 8 vorbereitet wird. Und diese besteht – ganz dem römischen Denken entsprechend – aus einem Lob der πίστις bzw. der *fides*.

In diesem Zusammenhang ist nun auch die Verwendung von πίστις in Röm 14,1–15,13 augenfällig, denn in diesem Abschnitt der Paränese wird vor allem die Beziehung zwischen sogenannten ›Starken‹ und ›Schwachen‹ thematisiert. Wie im Rahmen der Überlegungen zu Röm 14,1 f bereits ausgeführt wurde, ist der Dativ τῇ πίστει in Vers 1 nicht auf ἀσθενοῦντα, sondern auf προσλαμβάνεσθε zu beziehen, und insofern lässt sich an dieser Stelle nicht nur eine gewisse ›hierarchische Dimension‹ ausmachen, die es offensichtlich zwischen den zwei Seiten, auf die Paulus in diesem Abschnitt eingeht, gibt, sondern darüber hinaus bezieht πίστις sich auf das Verhalten der ›Starken‹ den Schwächeren gegenüber: Es geht also um die Annahme des ›Schwachen‹ durch den ›Starken‹ in der Haltung der πίστις. Und dabei geht die πίστις nicht nur von den sogenannten ›Starken‹, also von der höherstehenden Seite aus, sondern diese werden zudem direkt angesprochen und ihre Fürsorgepflicht gegenüber den ›Schwachen‹ angemahnt. Die Art und Weise, wie πίστις an dieser Stelle verwendet wird, erinnert sicherlich sehr stark an den Gebrauch von *fides* im Rahmen des römischen Klientelwesens, und man könnte an dieser Stelle πίστις fast durch den lateinischen Begriff ersetzen.

Hierbei wird man sicherlich auch die inhaltliche Nähe von Röm 14,1–15,13 zu 1Kor 8,1–13 bzw. zu 1Kor 10,23–11,1 mit bedenken müssen, denn in diesen

1222 Vgl. Phil 1,9; 1Thess 1,3; 2Thess 1,3; Phlm 5; vgl. auch Kol 1,4.

drei Texten geht es jeweils um die Frage nach dem angemessenen Verhalten bei Spannungen und Meinungsverschiedenheiten, die in den jeweiligen Gemeinden im Zusammenhang mit Gemeinschaftsmählern aufgetreten sind<sup>1223</sup>. Offenbar scheint in der römischen und in der korinthischen Gemeinde eine ganz ähnliche Problematik im Hintergrund zu stehen, auch wenn das Stichwort Götzenopferfleisch nur im 1. Korintherbrief, aber nicht im Römerbrief explizit genannt wird. Es ist jedenfalls auffällig, dass Paulus in beiden Briefen die Stichworte ›Schwache‹ und ›Starke‹ verwendet, um die jeweiligen Gruppierungen zu bezeichnen, und dass er in beiden Briefen den Gedanken formuliert, dass nichts an sich unrein ist (Röm 14,14) bzw. dass es erlaubt ist, alles zu essen (1Kor 10,25). Darüber hinaus empfiehlt er beiden Gemeinden denselben ethischen Verhaltensmaßstab, nämlich die Rücksicht auf die ›Schwachen‹.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang aber vor allem die Verwendung von πίστις im Römerbrief, denn nur dort wird dieses Nomen verwendet, um die Beziehung zwischen ›Starken‹ und ›Schwachen‹ auszudrücken. Somit gebraucht Paulus an dieser Stelle den griechischen Begriff πίστις in der gleichen Weise, wie man in einem lateinischsprachigen Umfeld das Wort *fides* hätte verwenden können, zugleich gebraucht er mit πίστις aber auch das gängige Übersetzungsäquivalent von *fides*. Offenbar hat sich an dieser Stelle die Vertrautheit des Paulus mit dem Begriff *fides* und dessen Bedeutung innerhalb eines römisch-lateinischen Kontextes bei der Wahl des Wortes πίστις in Röm 14,1 niedergeschlagen.

Aufgrund dieser Beobachtung liegt es nahe, den Begriff *fides* als Verstehenshintergrund für Röm 1,16 f zu berücksichtigen. Schließlich formuliert Paulus in diesem einführenden Leitsatz nicht nur das Grundthema des gesamten Römerbriefes, nämlich Gottes Zuwendung zu den Menschen, sondern zugleich fällt auch die Nähe von Röm 1,17 zu den ethischen Aussagen von Röm 14,1 ff ins Auge. Insofern dürfte vermutlich auch bei der Verwendung von πίστις in Röm 1,17 für römische Ohren der lateinische Begriff *fides* mitgeklungen haben. Jedenfalls fügt sich der von Paulus formulierte Grundgedanke sehr gut in das römische Konzept von *fides* ein, und sicher erinnert seine Formulierung auch an den bereits erwähnten Gedanken von Valerius Maximus, dass die Göttin *fides* den Menschen die rechte Hand entgegenreicht. Es ist daher nicht auszuschließen, dass hier ein für Römer vertrautes Denkmodell von Paulus aufgegriffen und in abgewandelter Form auf die Gottesbeziehung angewandt wird. Insofern lässt sich auch nicht ausschließen, dass die Aussagen von der πίστις Gottes in Röm 3,3 durch die Verwendung von *fides* in einem römischen Umfeld, beeinflusst und bewusst gewählt sind.

1223 Zum sozialen und religiösen Symbolgehalt von Gemeinschaftsmählern vgl. auch SCHUMACHER, TH., »Denn wir sind ein Brot...« (1Kor 10,17), 2007, 89 – 115.

Doch im Unterschied zum römischen Konzept von *fides*, bei dem die Wechselseitigkeit vor allem mit dem Aspekt einer Verpflichtung verbunden ist, betont Paulus bei seinen Ausführungen viel stärker den Gesichtspunkt der freien Antwort des Menschen. Zwar findet sich in neutestamentlicher Zeit auch im römischen Denken die Vorstellung, dass eine Gabe nicht unmittelbar auf eine Gegengabe abzielen solle, denn schließlich, so betont vor allem Seneca, sei die Gabe ein Wert an sich<sup>1224</sup>, und er unterstreicht dabei, dass »als Gegengabe« bereits »die Freude des Beschenkten und der Dank, der aus dieser Freude resultiere«<sup>1225</sup>, hinreichend sei. Diese Ausführungen scheinen jedoch eher theoretischer Natur gewesen zu sein, denn in der Regel dürfte der verpflichtende Charakter weiterhin bestimmend und eine entsprechende Gegengabe selbstverständlich gewesen sein, auch wenn es sich teilweise um ritualisierte Verhaltensweisen, wie beispielsweise die morgendliche *salutatio*, gehandelt haben dürfte<sup>1226</sup>. Insofern ist die paulinische Argumentation insgesamt vermutlich stärker vom jüdischen Denken als vom römischen Modell der *fides* geprägt<sup>1227</sup>. Zugleich lässt es sich aber auch kaum ausschließen, dass die Wahl von πίστις in diesem Kontext durch den enormen Stellenwert des Begriffs *fides* im Rahmen des römischen Kulturkreis mit beeinflusst worden ist.

Aber auch im Galaterbrief, für den ebenfalls das Imperium Romanum als Verstehenshorizont zu berücksichtigen ist, findet sich, wie bereits ausgeführt wurde, der Gedanke der πίστις Gottes und der πίστις Jesu zu den Menschen, so dass ebenfalls nicht auszuschließen ist, dass solche Aussagen auch in diesem Brief durch die Vertrautheit mit dem Imperium Romanum und dem besonderen Stellenwert des Begriffes *fides* veranlasst wurden. Des Weiteren ist sicherlich augenfällig, dass im paränetischen Teil des Galaterbriefs der Begriff πίστις (5,22) innerhalb eines Tugendkataloges als Wertbegriff angeführt wird, während er in anderen neutestamentlichen Tugendkatalogen unerwähnt bleibt. Und auch für diese Besonderheit mag durchaus die Bedeutung von *fides* in einem römisch geprägten Kontext mit verantwortlich gewesen sein. Jedenfalls ist es auffällig, dass πίστις sowohl im Römer- wie im Galaterbrief auch als ethischer Begriff verwendet wird, denn schließlich ist in den entsprechenden Gemeinden der römische Einfluss besonders deutlich zu greifen.

In diesem Zusammenhang fällt aber auch die Verwendung von πίστις im Philemonbrief ins Auge, denn auch dort scheint der lateinische Hintergrund die paulinischen Ausführungen mitbestimmt zu haben. Wie bereits erwähnt, zielt

1224 Vgl. Sen. benef. 1,1,1 f; 2,1,1.

1225 WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, 2008, 315.

1226 Vgl. HUG, A., Art. *Salutatio* (PRE 2.2.2), 1920, 2060–2072; WINTERLING, A., *Aula Caesaris*, 1999; WINTERLING, A., *Die antiken Menschen in ihren Nahbeziehungen (Rom)*, 2004, 170; GOLDBECK, F., *Salutationes*, 2010.

1227 Vgl. 263–274 der vorliegenden Arbeit.

dieser Brief vor allem darauf ab, dass Philemon dem Onesimus in menschlich guter Weise – eben mit πίστις und ἀγάπη – begegnen und ihn wieder bei sich aufnehmen bzw. ihn für die Mitarbeit in der Verkündigung überlassen soll<sup>1228</sup>. Auffällig ist dabei, dass dieser Brief direkt an eine Einzelperson gerichtet ist und diese zugleich als Besitzer und Vorsteher eines Hauses angesprochen wird, denn dadurch kommt das antike Beziehungsgefüge des οἶκος bzw. *domus* mit in den Blick. Ein ›Haus‹ umfasste nicht nur die Kernfamilie, sondern sämtliche Personen, die ihm angehörten, und bezog in Rom auch Verwandte, Bedienstete und Sklaven, ja sogar Klienten und Freigelassene mit ein<sup>1229</sup>. An der Spitze stand der *pater familias*, also die Person, die über die *patria potestas* verfügte und dem alle anderen Mitglieder eines Hauses untergeordnet waren. Seine Verfügungsgewalt erstreckte sich über alle Lebensbereiche, angefangen von dem Besitz und der Verwaltung des Vermögens bis hin zu einer umfassenden Strafgewalt. Diese Beziehungsstruktur steht im Hintergrund des antiken Hauswesens und ist im Philemonbrief mit zu bedenken. Folglich spricht Paulus Philemon in seinem Brief zugleich in seiner Funktion als Hausvater an, der die Verfügungsgewalt über Onesimus innehat. Bedenkt man zudem, dass das soziale Gefüge des *domus* ebenfalls von *fides*-Beziehungen geprägt war und dass mit den Begriffen der *fides* und der *patria potestas* eine hierarchische Struktur verbunden war, so scheint auch die Verwendung von πίστις im Philemonbrief von der lateinischen Konzeption des Begriffes *fides* mitgeprägt zu sein. Paulus bittet demnach das Oberhaupt eines Hauses, ein Mitglied seines Haushaltes – wie auch immer man die Beziehung zwischen Onesimus und Philemon im Einzelnen bestimmt<sup>1230</sup> – in *fides* bzw. in πίστις anzunehmen. In diesem Zusammenhang ist sicherlich auch die Parallelität zur Verwendung von πίστις in Röm 1,8 auffällig, da der Begriff an beiden Stellen mit einem Lob verbunden wird, dem die Funktion einer *captatio benevolentiae* zukommt.

1228 Diese Frage hängt in erster Linie davon ab, wie man die Wendung παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου in Vers 10 versteht, denn περὶ lässt sich nicht nur im Sinne einer Petition für Onesimus, sondern ebenso als eine Bitte um diesen lesen. Vgl. bes. KNOX, J., *Philemon among the Letters of Paul*, 1960, 20; OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter*, 1979, 103; WINTER, S., *Paul's Letter to Philemon*, 1987, 6 f; SCHENK, W., *Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945 – 1987)*, 1987, 3466; BAUMERT, N., *Ein Freundschaftsbrief an einen Sklavenhalter*, 2001, 141 f.

1229 Vgl. GNILKA, J., *Der Philemonbrief*, 1982, 17 – 23; SALLER, R. P., *Familia, Domus, and the Roman Conception of the Family*, 1984, 336 – 355; THOMAS, Y., *Rom: Väter als Bürger in einer Stadt der Väter*, 1997, 276 – 326; KRAUSE, J.-U., *Antike*, 2003, 21 – 159.

1230 Zur Diskussion vgl. LAMPE, P., *Keine ›Sklavenflucht‹ des Onesimus?*, 1985, 135 – 137; CALLAHAN, A. D., *Paul's Epistle to Philemon*, 1993, 357 – 376; BAUMERT, N., *Ein Freundschaftsbrief an einen Sklavenhalter?*, 2001, 131 – 160; ARZT-GRABNER, P., *Onesimus ›erros‹*, 2004, 136 – 140; EBNER, M., *Der Philemonbrief*, 2008, 397 – 407.

## 4.1.3.4. Die Verwendung von πίστις und die ›antiimperiale‹ Paulusdeutung

Angesichts dieser Überlegungen stellt sich nun die Frage, ob die paulinische Verwendung von πίστις für einen römischen Christen jener Zeit in einer anti-imperialen Weise verstanden werden konnte. In diesem Zusammenhang wird man sich zunächst vergegenwärtigen müssen, dass in der römischen Kaiserzeit Politik und Religion sehr eng miteinander verflochten waren und dass der Kaiserkult, wie er seit Augustus ausgestaltet wurde, ein deutlich religiöses Gepräge aufwies. Denn die monopolisierenden Tendenzen, welche die augusteische Politik und Reichsverwaltung in grundsätzlicher Weise kennzeichnen und die bereits im Zusammenhang mit dem Klientelwesen auszumachen sind, bestimmen auch die religiöse und kultische Praxis. Dies spiegelt sich zum einen in Mitgliedschaften des Augustus bei den ältesten und wichtigsten Priesterkollegien wider, in die er sich sukzessive hineinwählen ließ<sup>1231</sup> – bis hin zu seiner Wahl zum *pontifex maximus* –, »so daß es schließlich zu einer Kumulation von Priesterämtern kam, wie sie kein Römer zuvor je erreicht hatte«<sup>1232</sup>. Zum andern zeigt sich diese Tendenz aber auch in der gezielten Verknüpfung der politischen und militärischen Präsenz mit religiösen und kultischen Formen, die letztlich dazu führt, dass die Person des Augustus mehr und mehr im religiösen Leben präsent war – zugespitzt formuliert: »Wo immer das Volk Gelegenheit fand, seinem religiösen Zuge zu folgen, da traf es neben dem Gegenstand der Verehrung auf die Gestalt des Augustus. In der Verehrung des Staates, in der Verehrung der Gottheiten der irdischen Wohlfahrt, der öffentlichen wie der häuslichen, in den mystischen Bestrebungen, selbst in den Gräbern – überall war Augustus«<sup>1233</sup>. Zudem verfolgte Augustus eine restaurative Religionspolitik und versuchte, eine Kontinuität zur religiösen Praxis der republikanischen Zeit herzustellen, was sich in der Wiederbelebung alter Kulte – wie beispielsweise auch des *fides*-Kultes<sup>1234</sup> – und der Erneuerung von Tempelbauten widerspiegelt. Insofern wird man auch die *res gestae divi Augusti*, in denen die Erneuerung von 82 Tempeln in der Stadt Rom ebenso wie die priesterlichen Aufgaben des Augustus erwähnt werden, nicht nur als ein politisches, »sondern eindeutig auch [als ein] theologisches Dokument«<sup>1235</sup> verstehen müssen, weshalb Dieter Georgi diesen Text auch als »Evangelium des Augustus«<sup>1236</sup> bezeichnet.

Neben diese Präsenz des Augustus im religiösen Bereich tritt seit dem Beginn

1231 Nach R. Gest. div. Aug. 7 war er, neben seiner Funktion als *pontifex maximus*, Augur, Mitglied des Fünfzehnerkollegiums für Opferhandlungen, Mitglied des Siebenerkollegiums, Arvenalbruder, Mitglied in den Bruderschaften der Titier und Fetialen.

1232 CHRIST, K., *Geschichte*, <sup>1</sup>1992, 160.

1233 ROSTOVITZJEFF, M., *Augustus*, 1923/24, 287.

1234 Vgl. GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 41.

1235 GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 38.

1236 GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 38.

des Prinzipats eine religiöse Verehrung des lebenden Kaisers, für die es in der römischen Tradition keine vergleichbaren Anknüpfungspunkte gibt, da »die Vorstellung von der Vergöttlichung des Monarchen dem Grundgedanken der römischen Staatsreligion« grundsätzlich widerspricht<sup>1237</sup>. Dennoch scheint diese Veränderung für das religiöse Empfinden der Römer akzeptabel gewesen zu sein, »denn es war nicht Augustus als Person, sondern [es waren] nur die in ihm wirkenden Kräfte, die hier in Gestalt des *genius Augusti* oder der *Lares Augusti* zum Objekt der Verehrung gemacht wurden«<sup>1238</sup>. Im Osten des Reiches konnte die kultische Verehrung des lebenden Kaisers indes »bruchlos an die traditionellen Vorstellungen des griechisch-hellenistischen Herrscherkultes anknüpfen«<sup>1239</sup>, und insofern wird man die Verehrung des Augustus trotz lokaler Differenzen als »reichsweite Religion«<sup>1240</sup> begreifen müssen, denn die herkömmliche Götterverehrung wurde durch die Verehrung des Augustus ergänzt.

Diese Veränderungen spiegeln sich unter anderem darin wider, dass im Kaiserkult teilweise explizit auf frühere und vertraute religiöse Formen rekurriert wird. Dieser »Ritualtransfer« zeigt sich beispielsweise darin, dass die »Geburtstagsfeier des Augustus in Athen« nach dem Vorbild »der Geburtstagsfeier des Apollon gestaltet«<sup>1241</sup> wurde, und in vergleichbarer Weise lassen sich bei der Inszenierung ritueller und zeremonieller Praktiken des Kaiserkultes zahlreiche Parallelen zwischen Kaiserverehrung und Götterverehrung ausmachen<sup>1242</sup>.

Bezüglich der theologischen Konzeption wird vor allem im stadtrömischen Bereich sehr deutlich zwischen der Verehrung des lebenden Kaisers und der des verstorbenen und divinisierten unterschieden, denn schließlich handelt es sich bei dem lebenden Kaiser lediglich um einen »potenziellen Gott«, so dass die kultischen Verehrungen gewissermaßen als »Vorschusslorbeeren« zu verstehen sind. In der Wahrnehmung eines durchschnittlichen römischen Bürgers dürfte diese Differenzierung aber nicht immer präsent und bewusst gewesen sein, denn solch »feine Nuancierungen, die etwa die Verehrung des kaiserlichen Numens zu Lebzeiten von der des verstorbenen Kaisers als eigenständiger Gottheit unterscheiden, [sind] sicher nicht für alle erkennbar gewesen und sollten es auch nicht für alle sein«<sup>1243</sup>. Dementsprechend »wurde der Kaiser von vielen bereits zu Lebzeiten als Gott angesehen und verehrt«<sup>1244</sup>, wie auch die Einrichtungen ri-

1237 Vgl. DAHLHEIM, W., *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, 21989, 22.

1238 SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H., *Augustus*, 2005, 112; vgl. hierzu auch Tac. ann. 1,10,6.

1239 CHRIST, K., *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, 21992, 165.

1240 Vgl. CANKI, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, 2003, 1 – 127.

1241 CHANIOTIS, A., *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches*, 2003, 6.

1242 Vgl. bes. CHANIOTIS, A., *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches*, 2003, 3 – 28.

1243 PEPPEL, M., *Gott oder Mensch?*, 2003, 75.

1244 PEPPEL, M., *Gott oder Mensch?*, 2003, 75.

tueller Handlungen und Kultformen belegen, die eigentlich allein dem vergöttlichten Kaiser vorbehalten sind. Diese Differenzierung wurde zusätzlich noch dadurch erschwert, dass im Kaiserkult und in der Götterverehrung nahezu dasselbe Vokabular gebraucht wurde – auch wenn im religiösen Empfinden beide Vollzüge unterschiedlich wahrgenommen wurden.

Diese Veränderungen sind auch archäologisch fassbar, denn Augustus hat nicht nur im stadtrömischen Bereich Tempel restauriert und Kultanlagen errichtet, sondern auch in den Provinzen entstanden zahlreiche Kaiserkultstätten. Die kultische Verehrung des Kaisers prägte und bestimmte daher seit der frühen Kaiserzeit das architektonische Stadtbild Roms und das der Provinzstädte, wie Jürgen Süß für die römischen Provinzen Asia, Galatia und Pisidia gezeigt hat<sup>1245</sup>. Auffällig sind in diesem Zusammenhang vor allem die Errichtungen sogenannter ›Sebasteia‹ an topographisch markanten Orten wie beispielsweise an Hauptstraßen, auf Erhebungen oder in lokalem Bezug zur Agora bzw. im Fall von Seestädten durch »[d]ie räumliche oder optische Verbindung von einem Kaisertempel zu einem Hafen«<sup>1246</sup>. Durch die bewusste Platzierung der Kaiserkultstätten an jenen Orten, an denen »sich das öffentliche Leben abspielte«, also dort, »wo [...] die Bewohner der Poleis aus kultischen, politischen, wirtschaftlichen, festlichen oder privaten Anlässen« zusammenkamen, wurde »ein Höchstmaß an Öffentlichkeit hergestellt«<sup>1247</sup>. Somit bestimmte der römische Herrscherkult das öffentliche Leben und führte auch in den Provinzen »zu einem massiven Wandel des Stadtbildes«, denn »[d]ie Errichtung von Kultgebäuden zu Ehren des Kaisers ist mitunter die vorrangigste städtebauliche Aufgabe der Kaiserzeit von Augustus bis ins 2. Jahrhundert«<sup>1248</sup>.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Praxis des Kaisereides, »ein besonders signifikanter Kultakt im römischen Herrscherkult«<sup>1249</sup>, hingewiesen, der sowohl für die Stadt Rom als auch für die Provinzen nachweisbar ist. Es handelt sich dabei um einen rituellen Treue-Eid, bei dem die Bindung und Beziehung der Bürger zum Kaiser ausgedrückt wird und der sich dadurch auszeichnet, dass dabei der Schwur geleistet wird, dass familiäre Beziehungen wie beispielsweise die Liebe zu den eigenen Kindern oder sonstige Bindungen nun auf den Kaiser ausgerichtet werden, ja, selbst die Eigenliebe tritt dabei hinter die Treue zum Kaiser zurück. Der älteste Treue-Eid gegenüber Augustus wurde im Jahr 3 v. Chr. von den Bürgern Phazimons, einer Stadt im Norden der Provinz Galatia, abgelegt<sup>1250</sup>. Dieser Eid bezeugt eine unbedingte und umfassende Treue zum Kaiser,

1245 Vgl. Süß, J., *Kaiserkult und Urbanistik*, 2003, 249–281.

1246 Süß, J., *Kaiserkult und Urbanistik*, 2003, 265.

1247 Süß, J., *Kaiserkult und Urbanistik*, 2003, 266.

1248 Süß, J., *Kaiserkult und Urbanistik*, 2003, 268.

1249 CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 32.

1250 Vgl. EHRENBERG, V. – JONES, A. H. M., *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and*

die weit über reine Loyalität hinausgeht: »verlangt wird ›Hingabe‹ der ganzen Person, ›existentielle Bindung‹, und dies ›auf jede Art und Weise‹ und für ›das gesamte Leben‹«<sup>1251</sup>. Für den Fall eines Eidbruches verfluchen sich die Gelobenden sogar selbst, »ihren Körper, ihre Seelen, das eigene Leben und das ihrer Kinder und ihres ganzen Geschlechtes«<sup>1252</sup>. Ein weiterer Kaiser-Eid aus dem kleinasiatischen Raum ist für die Stadt Assos in der Provinz Asia belegt, die im Jahr 37 n. Chr. dem Kaiser Caligula ihre Treue zusichert<sup>1253</sup>. Dieser Eid ist zwar deutlich kürzer und verzichtet auch auf den Geschlechterfluch, dennoch belegt er ebenfalls ein sehr hohes Maß an Verbundenheit zwischen den Bürgern und ihrem Kaiser, so dass man mit Hubert Cancik durchaus fragen kann, »[w]elcher antike Gott [...] so viel commitment«<sup>1254</sup> verlangt, wie in solchen Kaisereiden eingefordert wurde.

Angesichts einer solchen deutlichen Präsenz der Caesarenreligion und der kultischen Verehrung des Kaisers wird man wohl kaum annehmen können, dass derartig signifikante und umgreifende Veränderungen des öffentlichen und religiösen Lebens von den frühchristlichen Gemeinden und von Paulus nicht wahrgenommen wurden. Insofern wird man also auch den Kaiserkult als Verstehenshorizont der paulinischen Briefliteratur mitbedenken müssen – und zwar nicht nur in Bezug auf den Römerbrief, sondern ebenso für die Briefe an die kleinasiatischen Gemeinden.

In diesem Zusammenhang muss man sich auch die kritische Grundstimmung gegenüber dem Kaiserkult bewusst machen, welche spätestens seit Caligula das Verhältnis des Imperium Romanum zum Judentum belastet hat. Dieser hatte gefordert, dass zum Zeichen der Staatstreue in jüdischen Synagogen Bilder des Kaisers – in Alexandria sogar eine Bronzestatue – aufgestellt werden sollten, und im Jahr 39 verordnete er sogar die Errichtung einer goldenen Kaiserstatue im Tempel von Jerusalem, den er zu einer Kaiserkultstätte umwandeln und neu weihen lassen wollte<sup>1255</sup>. Diese Maßnahmen standen mit der Frage in Zusammenhang, ob der Kaiser von jüdischer Seite in angemessener Weise verehrt wurde, und ob das Zugeständnis des Augustus, das den Juden eine freie Religionsausübung gestattete, zu Recht gewährt worden war. Bekanntlich kam es zwar zu keiner Umsetzung von Caligulas Statuenbefehl, aber dennoch führte diese Auseinandersetzung zu einer Zuspitzung der Konflikte um den Kaiserkult,

---

*Tiberius*, 21976, Nr. 315; HERRMANN, P., *Der römische Kaisereid*, 1968, 96–98.123 f.128.  
Der Wortlaut dieses Eides ist indes nicht erhalten.

1251 CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 34.

1252 CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 34.

1253 Vgl. HERRMANN, P., *Der römische Kaisereid*, 1968, 123; CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 36–39.

1254 CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 34.

1255 Vgl. AUFFARTH, CH., *Herrscherkult und Christuskult*, 2003, 287–292; BERNETT, M., *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern*, 2007, 264–287.

die auch in der Regierungszeit des Kaisers Claudius noch weiter fort dauerten. Dieser hatte durch seine Toleranzedikte zwar versucht, die Situation zu entschärfen, aber dennoch brachen die Konflikte um diese Streitfrage immer wieder auf. Dies bezeugt beispielsweise die Errichtung einer Kaiserstatue in der Synagoge im syrischen Dora durch eine Gruppe von Bewohnern dieser Stadt<sup>1256</sup>, aber ebenso die Zerstörung eines Caligula-Altars von jüdischer Seite in Jamnia<sup>1257</sup>. Man wird daher wohl grundsätzlich annehmen dürfen, dass »sich Juden und Nicht-Juden [...] immer stärker um religiöse Gebräuche und Ansprüche [stritten], wo immer der Kaiserkult in die Sphäre von Politik und Religion eingedrungen war«<sup>1258</sup>. Angesichts dieser angespannten Situation wird man kaum ausschließen können, dass die Frage nach der religiösen Verehrung des Kaisers auch im paulinischen Schrifttum seine Spuren hinterlassen hat. Und in diesem Zusammenhang wird man vielleicht auch bedenken müssen, dass bereits Hillel dem Älteren – also einem Lehrmeister jener pharisäischen Tradition, der Paulus nach den Angaben der Apostelgeschichte selbst entstammt – kaiserkritische Bemerkungen zugeschrieben werden<sup>1259</sup>.

Die Kritik am römischen Kaiserkult beschränkt sich aber nicht allein auf das Judentum, sondern selbst in Rom finden sich kritische Stimmen zu der Vergöttlichung von Kaiser Claudius, wenn auch in deutlich gemäßigerer Form<sup>1260</sup>. Dieser war nach seinem Tod durch Senatsbeschluss unter die Götter aufgenommen worden, doch offenbar hat dies nur eine bedingte Rezeption erfahren. Jedenfalls ist von Seneca eine Spottschrift aus dem Jahr 54 überliefert, in der die Apotheose des Claudius verhöhnt wird und die den ironischen Titel *Apocolocyntosis* – also ›Verkürbissung‹ und nicht Vergöttlichung – trägt<sup>1261</sup>. In dieser Schrift wird erzählt, wie Claudius die Aufnahme unter die Götter verweigert wird, wie selbst sein Vorgänger Augustus sich gegen ihn ausspricht, und wie er schließlich in der Unterwelt landet. »Nimmt man hinzu, daß die Divinisierung des Claudius durch symbolische Akte wieder aufgehoben wurde – Nero ließ einen für ihn errichteten Tempel wieder abreißen –, dann muß man zu dem Schluß kommen: Der gesunde Menschenverstand hatte Grund genug für Skepsis gegenüber dem Realitätsgehalt postmortaler Divinisierungen«<sup>1262</sup>.

Angesichts dieser Beobachtungen ist es gewiss auffällig, wenn im Präskript

1256 Vgl. Ios. ant. Iud. 19,300 – 311.

1257 Vgl. BERNETT, M., *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern*, 2007, 292.

1258 BERNETT, M., *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern*, 2007, 292.

1259 Vgl. KRAUSS, S., *Monumenta Talmudica*, 1914, Nr. 186.

1260 Vgl. THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 63 – 65.

1261 Vgl. Sen. Apocol.

1262 THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 63 f.; vgl. hierzu auch Suet. Vesp. 9; Suet. Claud. 45. Zugleich belegt die Quasi-Vergöttlichung von Nero, dass diese Skepsis keineswegs von grundsätzlicher Natur ist; vgl. Sen. Apocol. 4,1 f.

des Römerbriefs (Röm 1,1–7) mehrere Begriffe und Wendungen gebraucht werden, die oftmals auch in einem imperialen Kontext begegnen. So wird εὐαγγέλιον sehr häufig in militärischem oder politischem Sinn verwendet, beispielsweise um eine Siegesnachricht vom Schlachtfeld oder eine Thronbesteigung des Kaisers zu bezeichnen<sup>1263</sup>, und dementsprechend verwendet Philo auch das Verb εὐαγγελίζω im Hinblick auf die Thronbesteigung des Caligula<sup>1264</sup>. »Dieser Bezug wird in hellenistisch-römischer Zeit derart bestimmend, dass es zu Missverständnissen kommen kann: Als Boten dazu auffordern, Nero, »dem dreifachen Sieger von Olympia, *Evangelien zu opfern*«, meinen einige Städte, Nero habe einen militärischen Sieg errungen und Leute aus Olympia gefangen genommen«<sup>1265</sup>. Dies gilt aber auch für das Stichwort εἰρήνη, das im Kontext des römischen Reiches eng mit der Vorstellung der *pax Romana* bzw. der *pax Augusta* verbunden ist<sup>1266</sup>, und das ebenfalls in den *res gestae* erwähnt wird<sup>1267</sup>. In eine ganz ähnliche Richtung weist aber auch das auffallend formelle und titelplerophore Präskript des Römerbriefs, das sich nicht nur deutlich von dem der anderen Paulusbriefe unterscheidet, sondern das auch an die Amtssprache römischer Edikte erinnert<sup>1268</sup>.

Insofern zeichnet sich das Präskript des Römerbriefs, wie Gerd Theißen hervorhebt, durch eine Analogie zwischen der »gute[n] Botschaft« von der Auferweckung des Gekreuzigten und [der] Apotheose der verstorbenen Kaiser« aus: »Hier wie dort stammen die Vergöttlichten aus einer königlichen Herrscherfamilie, in Rom aus dem julisch-claudischen Haus, in Judäa aus der davidischen Familie. Hier wie dort werden sie erst nach dem Tod in ihre volle göttliche Würde eingesetzt. Hier wie dort geschieht diese Erhebung unter die »Götter« aufgrund einer übernatürlichen Macht, die sich mit den betreffenden Menschen verbindet: bei dem Kaiser ist das der »Genius« des Kaisers, bei Jesus das »Pneuma der Heiligkeit«. Hier wie dort sprach man mit verwandten Worten

1263 Vgl. EBNER, M., *Evangelium*, 2008, bes. 117–119.

1264 Vgl. Phil. Leg Gaj 18; 231; vgl. auch THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 60 Anm. 3.

1265 EBNER, M., *Evangelium*, 2008, 117.

1266 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 1Thess 5,2 f und die Verwendung von *pax et securitas* im Hinblick auf das römische Reich. Vgl. WENGST, K., *Pax Romana*, 1986, 34.97–100; FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris*, 1993; DONFRIED, K. P., *The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians*, 1997, 216 f; KOESTER, H., *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians*, 1997, 161 f; GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 38; POPKES, W., *Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«*, 2002, 854; SCHREIBER, ST., *Friede trotz Pax Romana*, 2004.

1267 Vgl. R. Gest. div. Aug. 13.

1268 Vgl. THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 60. In diese Richtung weist zumindest die Aufzählung von Titeln, mit der ein entsprechender Autoritätsanspruch begründet wird, und die sich auch in amtlichen Dokumenten findet.

von dieser ›guten Botschaft‹. Dort hieß sie lateinisch *bonus nuntius*, hier griechisch *euangelion*<sup>1269</sup>. Trotz der strukturellen Verwandtschaft lassen sich also gleichzeitig deutliche Differenzen und Akzentverlagerungen ausmachen, denn Paulus scheint zwar seine missionarische Sendung bewusst in Anlehnung an die Beauftragung eines Gesandten durch dessen Herrscher zu formulieren, doch zugleich spielt er auch auf einen wesentlichen Unterschied zu diesem an, denn Christus wurde durch Gott ›in Vollmacht eingesetzt‹ (Röm 1,4) und ist eben nicht – wie beispielsweise Kaiser Claudius nur kurze Zeit vor der Abfassung des Römerbriefs – durch Senatsbeschluss unter die Götter aufgenommen worden<sup>1270</sup>.

Wenn man in diesem Zusammenhang die begriffliche Äquivalenz von *fides* und πίστις bedenkt und sich vor Augen führt, dass Augustus nicht nur den *fides*-Kult neu belebt hat, sondern *fides* auch »zu einem wesentlichen Element der Caesarenreligion gemacht« hat, so dass *fides* zu einem »bedeutende[n] Begriff in augusteischer und nachaugusteischer Zeit geworden«<sup>1271</sup> ist, wird man solche antiimperialen Spitzen bei der Verwendung des Nomens πίστις fast erwarten können. Wenn Paulus zu Beginn des Römerbriefs den Gedanken einer ὑπακοῇ πίστεως – also einer ›Botschaft von der πίστις‹ – formuliert (Röm 1,5), so lässt sich bei dieser Formulierung ebenfalls ein antiimperialer Subtext ausmachen, denn schließlich wird *fides* bzw. πίστις gerade nicht, wie im Rahmen der römischen *fides*-Ideologie zu erwarten gewesen wäre, auf den Kaiser und das Imperium Romanum bezogen, sondern auf das Heilshandeln Gottes. Insofern scheint Paulus an dieser Stelle eine Begrifflichkeit für die Gottesbeziehung zu verwenden, die für römische Ohren sonst eher vertraut ist, wenn die Beziehung und die Loyalität zum Kaiser zur Sprache gebracht wird<sup>1272</sup>. Zugleich ist dabei auffällig, dass Paulus den Begriff πίστις in einem Zusammenhang gebraucht, in dem er die Zuwendung Gottes zu allen Völkern (ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) formuliert, denn schließlich wird *fides* häufig dann verwendet, wenn die Beziehung Roms zu anderen Ländern und Völkern zur Sprache kommt. Somit scheint der paulinische Gebrauch des Begriffes πίστις durchaus bewusst und gezielt auf die Bedeutungen und Verwendungsmöglichkeiten des lateinischen Wortes *fides* anzuspieren.

Insofern wird man vielleicht auch die Bemerkung in Röm 1,8, dass die πίστις der römischen Christen in der ganzen Welt bekannt geworden sei, in einem antiimperialen Sinne verstehen können. Es ist jedenfalls auffällig, dass Paulus ein Kompliment motivisch aufgreift, das nach römischer Auffassung dem Im-

1269 THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 64.

1270 Vgl. auch GEORGI, D., *God turned Upside down*, 1997, 150 f.

1271 GEORGI, D., *Aeneas und Abraham*, 2002, 41.

1272 Vgl. GEORGI, D., *God turned Upside down*, 1997, 149.

perium Romanum mit seinem Kaiser gebühren würde, und es stattdessen der römischen Gemeinde gegenüber ausspricht.

Dem stehen nun die Bemerkungen von Röm 13,1–7 keineswegs diametral gegenüber, denn die paulinische Empfehlung zielt in diesem Abschnitt, wie Neil Elliott vermutet, vor allem darauf ab, den römischen Christen einen gewissen Schutz vor Anfeindungen und somit eine entsprechende Freiheit in der religiösen Praxis zu verschaffen. Insofern entspringe Röm 13,1–7 viel eher strategischen Überlegungen und dürfe nicht im Sinne einer generellen Aussage gelesen werden<sup>1273</sup>. In diesem Zusammenhang ist auch beachtenswert, dass Paulus den »Staat als eine von vielen Beamten verwaltete Aufgabe Gottes betrachtet [...], nicht aber als das Mandat eines einzigen Kaisers«<sup>1274</sup>. Es fällt aber ebenso ins Auge, dass Paulus jede ἐξουσία, jede Macht und staatliche Gewalt<sup>1275</sup> – also auch den Kaiser in seiner potenziellen Göttlichkeit – als göttliche Setzung (ὡπὸ θεοῦ) versteht und sie dadurch schöpfungstheologisch in Relation zu Gott bringt.

Insofern spiegelt sich in der Verwendung von πίστις zu Beginn des Römerbriefs eine gewisse Relativierung des Imperium Romanum und seiner Ansprüche wider, die an den Gedanken der Apostelgeschichte erinnert, dass Gott mehr als den Menschen zu gehorchen sei (5,29). Denn für Paulus und seine Gemeinden steht letztlich außer Frage, wer der *Kyrios* ist, wer den Frieden repräsentiert und wer die *fides* sichert. Zugleich verdeutlicht dieses Beispiel, dass sich paulinisches Denken und paulinische Sprache nicht einseitig ableiten lässt und auf die Dichotomie zwischen alttestamentlich-jüdischen und griechisch-hellenistischen Einflüssen und Prägungen – Elliott spricht in diesem Zusammenhang von einem »double standard«<sup>1276</sup> – zurückführen lassen<sup>1277</sup>.

Diese Beobachtungen zur Bedeutung und Verwendung des Begriffes *fides* im Rahmen des Imperium Romanum und die Überlegungen zu diesbezüglichen Kontextualisierungen bei der Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch bezeugen ein hohes Maß an Vertrautheit des Paulus mit dem römischen Lebenskontext. Und dies betrifft gewiss nicht nur die Grundbedeutungen von *fides* und deren grundsätzlichen Wert als ›identity marker‹ des römischen Reiches, sondern sicherlich auch solche Aspekte wie den Kaiserkult und die damit zusammenhängenden Vollzüge, wie beispielsweise die Treue-Eide, die für die Provinzen Galatia und Asia nachgewiesen sind und vermutlich jährlich

1273 Vgl. ELLIOTT, N., *Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda*, 1997, 184–204.

1274 THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte*, 1998, 68.

1275 Zu ἐξουσία vgl. bes. STROBEL, A., *Zum Verständnis von Rm 13*, 1956, 72–79.

1276 ELLIOTT, N., *Paul and the Politics of Empire*, 2000, bes. 20–22; vgl. hierzu auch ELLIOTT, N., *Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda*, 1997, 186–188.

1277 Vgl. hierzu auch SCHREIBER, ST., *Imperium Romanum und römische Gemeinden*, 2005, 215.

wiederholt wurden<sup>1278</sup>. Dies spiegelt sich aber nicht allein in den wortstatistischen Beobachtungen zu den paulinischen Briefen, sondern ebenso in einer gezielten und zugleich sehr geschickten Wortwahl, bei der Paulus den besonderen Stellenwert sowie die zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten von *fides* und dessen Übersetzungsäquivalent bewusst ausnutzt. Zugleich bestätigt aber auch der antiimperiale Subtext und die Assoziationen, die Paulus auf unterschiedlichen Ebenen bei seinen Adressaten ausgelöst haben dürfte, ein weiteres Mal sein Gespür für sprachliche Feinheiten und seine Vorliebe für Sprachspiele. Es bleibt aber ebenso festzuhalten, dass Bedeutungsnuancen von *fides*, die dem semantischen Spektrum von πίστις fremd sind – also beispielsweise ›Schutz‹, ›Obhut‹ oder ›Hilfe‹ – im paulinischen Sprachgebrauch keine Spuren hinterlassen haben. Insofern lassen sich zwar zahlreiche Anspielungen und Andeutungen ausmachen, die auf diesen römisch-lateinischen Lebenskontext anspielen oder die zumindest dessen Kenntnis als Verstehensvoraussetzung erfordern, um Latinismen im eigentlichen Sinne handelt es sich dabei jedoch nicht.

#### 4.1.4. Zwischenergebnis

Anknüpfend an die bisherigen Überlegungen lassen sich, gewissermaßen als ein Zwischenergebnis dieses ersten Untersuchungsteils, einige Grundbeobachtungen zur paulinischen Verwendung des Begriffes πίστις festhalten. Zunächst einmal wurde deutlich, dass Paulus das Nomen und auch die übrigen Formen des Stammes πιστ- keineswegs in einer einheitlichen Weise gebraucht, sondern er bedient sich der verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten, mit denen dieser Wortstamm im griechischen Sprachgebrauch verwendet werden konnte. Dementsprechend finden sich πιστ-Formen nicht nur in religiösen Zusammenhängen, sondern ebenso im zwischenmenschlichen Bereich und im Hinblick auf Abstrakta. Insofern ist die paulinische Verwendung der entsprechenden Wörter des Stammes πιστ- noch deutlich vom ursprünglichen griechischen Sprachgebrauch bestimmt, während zugleich Fremdeinflüsse in der Wortsemantik, die sich allein auf alttestamentlich-jüdischen Einfluss zurückführen lassen, kaum mit Sicherheit nachzuweisen sind.

Davon sind jedoch die zahlreichen Spuren des jüdischen Glaubenshintergrundes und der alttestamentlichen Theologie zu unterscheiden, denn diese haben sich in den paulinischen Schriften in erster Linie im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen niedergeschlagen. Somit spiegelt sich der alttestamentlich-jüdische Hintergrund auch in der paulinischen Verwendung der πιστ-Formen wider, wovon jedoch die Wortsemantik letztlich unberührt bleibt. Dies

---

1278 Vgl. CANKIK, H., *Der Kaiser-Eid*, 2003, 37 f.

gilt auch für Einflüsse und sprachliche Übernahmen aus der Septuaginta, denn im Falle der  $\pi\iota\sigma\tau$ - Wortgruppe bewegen sich diese, wie bereits deutlich geworden ist, im Rahmen dessen, was dem griechischen Sprachgebrauch ihrer Zeit entsprach. Insofern lassen sich bei der paulinischen Verwendung von Formen des Stammes  $\pi\iota\sigma\tau$  keine Semitismen im eigentlichen Sinne ausmachen, dennoch stellt der alttestamentlich-jüdische Hintergrund eine wesentliche Verstehensvoraussetzung für das Verständnis der paulinischen Aussagen dar und bezeugt zugleich die Verwobenheit von jüdischem Denken und griechischer Sprache.

Lediglich in einem Punkt geht die Septuaginta über die Wortverwendung im griechischen Sprachgebrauch hinaus, denn sie wendet das Nomen  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  unmittelbar auf Gott an, um dessen Haltung und Beziehung gegenüber Israel zur Sprache zu bringen. In der griechischen Religiosität, in der die Beziehung zwischen Mensch und Göttern ebenfalls als wechselseitig gedacht wird, findet sich in diesem Zusammenhang jedoch primär das Adjektiv  $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ . Diese Wortwahl ist durchaus verständlich, denn die griechische Religion und ›Frömmigkeit‹ ist maßgeblich vom Orakelwesen bestimmt, und darauf lässt sich gewiss das Adjektiv  $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  weitaus besser anwenden als das Nomen  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ . Insofern schlägt sich in der Septuaginta eine andere Gottesvorstellung nieder, die eine entsprechende Verwendung des Nomens  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  erst ermöglicht hat. Dennoch geht die Septuaginta damit nicht über die griechische Wortbedeutung hinaus, sondern gebraucht anstelle des Adjektivs erstmals auch das Nomen mit seiner griechischen Bedeutung ›Vertrauen‹, ›Zutrauen‹ im Hinblick auf Gott. Diese inhaltliche Neuerung in der Verwendung von  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  stellt für den paulinischen Gebrauch des Nomens eine wesentliche sprachgeschichtliche Voraussetzung dar, aber da es sich hierbei um keine ›ungriechische‹ Wortverwendung handelt, lässt sie sich auch nicht als Semitismus im eigentlichen Sinn verstehen.

Daneben hat aber auch der römisch-lateinische Lebenskontext seine Spuren bei der Verwendung von  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  hinterlassen, aber auch hier lassen sich in der paulinischen Wortverwendung keine Latinismen im eigentlichen Sinne ausmachen. Im Unterschied zum alttestamentlich-jüdischen Verstehenshintergrund handelt es sich dabei jedoch um vereinzelte Verweise und teilweise sicherlich auch gezielte antiimperiale Spitzen, so dass der römische Bezugsrahmen nicht in gleicher Weise und in gleichem Umfang wie der jüdische Lebenskontext Einfluss auf die paulinischen Texte hat.

Angesichts dieser unterschiedlichen Einflüsse wird man von einseitigen Kontextualisierungen absehen müssen, da ein einheitlicher Sprachgebrauch bei Paulus nicht zu finden ist. Dies gilt auch für die Frage nach dem Verhältnis der erwähnten Verstehenshintergründe, denn diese müssen je nach Kontext ebenfalls unterschiedlich bewertet werden. Wenn beispielsweise im Hintergrund von Röm 1,17 ein jüdisch-theologisches Denkmuster auszumachen ist, so lässt sich dieses nicht in pauschalisierender Weise auf andere Textstellen übertragen.

Ähnliches gilt auch für jene Stellen, die einen antiimperialen Subtext nahelegen, oder bei denen sich eine typisch paulinische Wortverwendung ausmachen lässt.

Was nun die Besonderheit im Gebrauch von πίστις in den Paulusbriefen betrifft, so ist diese sicherlich im religiösen Sprachgebrauch zu suchen. Sie dürfte vor allem darin bestehen, dass Paulus πίστις mehrfach – wenn auch nicht ausschließlich – im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Mensch und Christus verwendet, denn offenbar scheint ihm dieses Wort geeignet zu sein, um das Spezifische dieser religiösen Beziehung auszudrücken. Damit verwendet Paulus diesen Begriff in einem neuen Zusammenhang, ohne dass damit schon eine Bedeutungsverschiebung im strengen Wortsinne einhergegangen ist. Diese Verschiebung stellt noch keinen Bedeutungswandel dar, denn die Verwendung erwächst noch vollständig aus dem griechischen Sprachgebrauch.

Jedenfalls lassen sich – unabhängig von der Frage nach dem Verständnis der Genitivverbindung πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) – im paulinischen Sprachgebrauch mehrere Belege finden, in denen πίστις im Rahmen der Christusbeziehung noch ganz im Sinne des griechischen Sprachgebrauchs verwendet wird. Besonders die Parallelisierungen von zwischenmenschlicher und religiöser πίστις, die an mehreren Stellen im Corpus Paulinum auszumachen sind, verdeutlichen, dass das Nomen πίστις auch im Zusammenhang mit der Gottes- und der Christusbeziehung noch im Sinne von ›Vertrauen‹, ›sich verlassen auf‹ verwendet wird. Andernfalls müsste man an solchen Stellen wie Phlm 5, wo sich das Nomen πίστις auf den ›Herrn Jesus‹ und zugleich auf ›die Heiligen‹ bezieht, sonst von zwei unterschiedlichen Bedeutungsnuancen bei nur einer Erwähnung von πίστις ausgehen. Dies ist zwar nicht grundsätzlich auszuschließen, doch dieses Zeugma dürfte an dieser Stelle von den Adressaten des Philemonbriefs kaum wahrgenommen worden sein. Schließlich ist dieser Vers auf Grundlage des gängigen griechischen Sprachgebrauchs durchaus schlüssig zu verstehen, und für die Annahme eines Zeugmas lassen sich keine weiteren Hinweise ausmachen. In solchen Wortverwendungen, aber auch in der Häufigkeit der religiösen Verwendung von πίστις, ist vermutlich der Ursprung der weiteren Begriffsentwicklung zu suchen.

Diese Beobachtung lässt sich nicht allein beim Nomen πίστις machen, sondern gilt in vergleichbarer Weise auch für andere Formen des Stammes πιστ-, wie beispielsweise die Verwendung des Passivs mit der Bedeutung ›betraut sein‹, ›betraut werden‹ im Hinblick auf das Evangelium (Gal 2,7; 1 Thess 2,4) oder eine innerkirchliche Aufgabe (1 Kor 9,17) belegt. Auch hier findet der gängige griechische Sprachgebrauch Verwendung und wird in einen neuen Kontext übertragen, ohne dass sich dabei bereits eine Bedeutungsverschiebung vollzogen hat.

In diesem Zusammenhang sei auch darauf verwiesen, dass Paulus bei der Verwendung des Verbs πιστεύω im Zusammenhang mit Aussagen über Glau-

bensinhalte in der Regel – entsprechend dem griechischen Sprachgebrauch – die Aussage mit ὅτι konstruiert (Röm 6,8; Röm 10,9; 1Thess 4,14).

Unbeantwortet blieb bislang jedoch die Frage nach der Bedeutung des Syn-tagmas πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ). Es sei in diesem Zusammenhang jedoch noch einmal an die Wendung πίστις θεοῦ καὶ Χριστοῦ in Gal 2,20v.l. erinnert, bei der sich die beiden Genitive am einfachsten in subjektivem Sinn und πίστις dem griechischen Sprachgebrauch entsprechend verstehen lassen. Ob nun ein ähnliches Verständnis – oder vielleicht sogar noch andere Verwendungsmöglichkeiten von πίστις – bei den anderen Belegstellen dieser Genitivverbindung in Betracht kommt, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zu klären sein.

Zugleich lassen sich aber bereits schon innerhalb des paulinischen Sprachgebrauchs erste Spuren einer weiteren Begriffsentwicklung ausmachen. Es ist zumindest vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen auffällig, dass Paulus im 1. Brief an die Thessalonicher, also dem ältesten von ihm erhaltenen Schreiben, den Begriff πίστις fast ausschließlich in zwischenmenschlichem Sinn versteht, und dass er zugleich in 1Thess 1,8 die religiöse Verwendung dieses Wortes noch durch eine Näherbestimmung ausdrücklich kennzeichnet. Anscheinend war ein religiöses Verständnis von πίστις in einer frühchristlichen Gemeinde noch keineswegs selbstverständlich, so dass die Spezifizierung ἢ πρὸς τὸν θεόν noch nötig war, um eine missverständliche Wortbedeutung zu vermeiden. Demgegenüber findet sich im späteren paulinischen Schrifttum bereits ein viel selbstverständlicherer Umgang mit dem Nomen πίστις, der keiner näheren Bestimmung und Erklärung mehr bedarf. Daran lässt sich bereits deutlich erkennen, dass die Verwendung von πιστ-Formen in Zusammenhang mit der Christusbeziehung beginnt, sich zu etablieren.

Es lassen sich aber auch schon erste Anzeichen eines technischen Wortgebrauchs in der paulinischen Briefliteratur ausmachen. Dies gilt zum einen für jene Belegstellen, an denen πίστις eine deutliche Nähe zum Begriff εὐαγγέλιον aufweist, wie dies besonders in Röm 1,5 bei der Wendung ὑπακοὴν πίστεως, also der ›Botschaft von der πίστις‹, der Fall war, doch ebenso bei den ähnlich lautenden Formulierungen in Röm 10,16 und Gal 3,2. Aber auch in Gal 1,23, wo davon die Rede ist, dass Paulus die ›πίστις verkündet‹ (εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν), spiegelt sich deutlich der entstehende Sprachgebrauch wider<sup>1279</sup>.

An diesen Wortverwendungen in Röm 1,5, Röm 10,16, Gal 1,23 und Gal 3,2 wird aber ebenfalls deutlich, dass der sich entwickelnde christliche Wortgebrauch nicht auf die menschliche Antwort im Sinne eines ›Glaubens an‹ beschränkt ist. Schließlich lässt sich nur eine Botschaft oder Nachricht eines anderen mitteilen und verkündigen, nicht jedoch die menschliche Reaktion auf diese. Insofern dürften sich das Motiv des ›Verkündigens‹ sowie das Stichwort

1279 Vgl. hierzu auch Gal 2,7 und die Formulierung πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον.

›Evangelium‹ wohl kaum primär auf die πίστις des Menschen beziehen, und daher betont Franz Mußner auch, dass πίστις an dieser Stelle im Sinne der »christliche[n] Religion«<sup>1280</sup> zu verstehen sei. Dass die paulinische πίστις-Verkündigung zwar auf eine entsprechende Antwort abzielt, steht gewiss außer Frage, doch dies bleibt nur ein Teilaspekt, der an den fraglichen Stellen mit dem Nomen πίστις verbunden sein könnte. Viel entscheidender dürfte in diesem Zusammenhang der Gedanke der vertrauensvollen Zuwendung Gottes in Christus zu den Menschen sein, welche diesen zugleich zu einer entsprechenden Antwort einlädt und herausfordert und die Paulus mit dem Begriff πίστις ausdrücken kann, so dass dieses Nomen eine inhaltliche Nähe zur paulinischen Verwendung von εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζω aufweist. Vor diesem Hintergrund dürfte auch jener Vers im Galaterbrief zu lesen sein (3,23), in dem vom ›Kommen der πίστις‹ (ἔλθεῖν τὴν πίστιν) bzw. von deren ›Enthüllung‹ (πίστιν ἀποκαλυφθῆναι) die Rede ist, denn schließlich finden sich diese Bemerkungen innerhalb eines längeren Argumentationsganges (3,6–4,7), in dem Paulus die Gottesbeziehung und Gottessohnschaft Israels in Beziehung zu der Sendung des ›Sohnes‹ (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ) setzt (4,4)<sup>1281</sup>.

Aber auch in der Verwendung von πιστ-Formen im Zusammenhang mit der menschlichen Antwort zeichnet sich die Entstehung eines spezifisch christlichen Sprachgebrauchs ab. Besonders deutlich wird dies bei Partizipialbildungen des Verbs πιστεύω, denn diese werden in religiösen Kontexten fast schon in einem technischen Sinn für die mit πίστις Antwortenden verwendet. Unklar ist dabei jedoch, ob es sich lediglich um eine spezifische Wendung und Begriffsprägung oder bereits um eine Begriffsverschiebung handelt. Es geht dabei also zugleich um die Frage, ob πιστεύειν hier im Sinne eines ›Vertrauens‹, ›Sich Verlassens auf‹ oder eines ›Glaubens an‹ – also eines ›Anerkennens‹ oder ›für wahr Haltens‹ – gebraucht wird. Um diese Frage zu beantworten, wird zunächst die Bedeutung des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) geklärt werden müssen, denn wie gerade im Hinblick auf Röm 3,22 deutlich wird, ist die Bedeutung von πιστεύοντας aufs Engste mit dieser Genitivverbindung verknüpft. Erst in einem zweiten Schritt wird sich dann auch die Frage beantworten lassen, in welchem Maße die bisherigen Beobachtungen zur paulinischen Verwendung von πίστις für den gesamten paulinischen Sprachgebrauch zutreffen.

1280 MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, 4<sup>1981</sup>, 99 Anm. 115.

1281 Zur Argumentationsstruktur des Galaterbriefs und zur weiteren Verwendung von πίστις, insbesondere des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ), in diesem Brief, vgl. 367–446 der vorliegenden Arbeit.

## 4.2. Die Verwendung des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen soll im Folgenden das Verständnis des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ genauer in den Blick genommen werden. Dabei stellt sich zum einen die Frage, wie die entsprechende Genitivverbindung aufzulösen, zum anderen aber auch, wie die Semantik des Nomens πίστις zu bestimmen ist. Beide Fragestellungen sind aufs Engste miteinander verknüpft und bedingen sich gegenseitig, da die Bedeutung von πίστις vor allem davon abhängt, wie dieses Syntagma aufgefasst wird.

Was diese Frage betrifft, so gibt es sprachlich grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, diese Genitivverbindung zu verstehen. Zum einen ist hier zunächst das Verständnis von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als *genitivus obiectivus* anzuführen, so dass mit dieser Wendung die menschliche πίστις zur Sprache kommt. Dabei lässt sich πίστις im Sinne des ›Glaubens an Jesus (Christus)‹ oder des ›Vertrauens‹ zu ihm deuten, so dass πίστις trotz der eindeutig anthropologischen Bestimmung<sup>1282</sup> zugleich die Möglichkeit eröffnet, den Genitiv im Sinne eines Glaubensinhaltes zu verstehen oder darin das Objekt zu sehen, worauf sich das menschliche Vertrauen richtet. Wie immer man diese Frage nun entscheidet, so wird πίστις im Rahmen eines *genitivus obiectivus* jedenfalls anthropologisch gelesen.

Daneben lässt sich das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ aber auch als *genitivus subiectivus* auffassen; dann würde der Genitiv das Subjekt von πίστις zur Sprache bringen. Eine solche Auflösung dieser Genitivverbindung lässt einerseits an den irdischen Jesus und seine πίστις gegenüber Gott denken, andererseits aber auch an eine πίστις Jesu den Menschen gegenüber. Bei der ersten Variante lässt sich πίστις, ähnlich dem anthropologischen Verständnis dieses Nomens, im Sinne des ›Vertrauens Jesu‹ gegenüber Gott, aber auch im Hinblick auf seinen ›Glauben‹ an Gott verstehen, wobei es sich beide Male um eine Aussage über den irdischen Jesus handelt. Bei der zweiten Variante, bei der die πίστις Jesu gegenüber den Menschen – also seine vertrauensvolle Zuwendung – im Blick ist, ließe sich diese Aussage ebenfalls auf den irdischen Jesus beziehen, zugleich aber auch auf den Auferstandenen bzw. auf ›beide‹ zugleich. Grundsätzlich handelt es sich im Falle eines *genitivus subiectivus* um eine πίστις, die von Jesus Christus selbst vollzogen wird.

Eine weitere Verstehensmöglichkeit der Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ stellt der *genitivus auctoris* dar, bei dem der Genitiv den Grund oder die Ursache für die πίστις angibt: Jesus Christus selbst. Dabei wird πίστις ebenfalls

1282 Zu dieser Terminologie vgl. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 39, der vorschlägt, man solle im Falle eines *genitivus obiectivus* von einer ›anthropologischen Interpretation‹ sprechen und dementsprechend beim *genitivus subiectivus* von einer ›christologischen‹.

anthropologisch gedacht, wobei sich der Begriff wieder im Sinne von ›Vertrauen‹ oder ›Glauben‹ verstehen lässt. Folglich würde dieses Syntagma die πίστις, die auf Jesus Christus gerichtet ist und die dieser zugleich »schafft oder ermöglicht«<sup>1283</sup>, zur Sprache bringen. Insofern stellt der *genitivus auctoris* eine Zwischenlösung dar, da er zwei unterschiedliche Aspekte verbindet, die beim *genitivus obiectivus* und beim *genitivus subiectivus* jeweils einzeln im Blick sein können.

In eine ähnliche Richtung weisen aber auch jene Lösungsvorschläge, die für dieses Syntagma einen *genitivus qualitatis*<sup>1284</sup>, *genitivus epexegeticus*<sup>1285</sup>, *genitivus materiae*<sup>1286</sup>, *genitivus mysticus*<sup>1287</sup> oder *genitivus identificationis*<sup>1288</sup> annehmen, denn all diese Genitivbestimmungen zeichnen sich dadurch aus, dass πίστις anthropologisch gelesen wird, und dass der Genitiv in irgendeiner Weise den Grund, die Ursache oder den Inhalt von πίστις angibt und näher bestimmt.

Darüber hinaus sind aber auch solche Lösungsvorschläge eigens zu erwähnen, die sich als Kombination aus mehreren der vorgestellten Auflösungsmöglichkeiten kennzeichnen lassen. So findet sich bei Lohmeyer beispielsweise eine Deutung von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die sich durch eine Verbindung von *genitivus obiectivus*, *genitivus subiectivus* und *genitivus qualitatis*<sup>1289</sup> auszeichnet. Ähnlich offen bestimmt auch Krister Stendahl den Begriff πίστις, wenn er im Rahmen seiner Ausführungen zur δικαιοσύνη θεοῦ betont: »Die Gerechtigkeit Gottes kommt durch den Glauben an Jesus, oder durch den Glauben, den Jesus hat, oder durch den Glauben, der irgendwie Jesus ist«<sup>1290</sup>.

Bereits die unterschiedlichen Auflösungsmöglichkeiten, die aus sprachlicher Sicht für diese Genitivverbindung in Betracht gezogen werden können, lassen die Probleme erahnen, welche mit dem Verständnis dieses Syntagmas verbunden sind. Aus forschungsgeschichtlicher Perspektive sind jedoch in erster Linie die beiden erstgenannten Positionen hervorzuheben, denn die Diskussion der letzten Jahrzehnte wurde vor allem von der Frage bestimmt, ob die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als *genitivus obiectivus* oder als *genitivus subiectivus* zu verstehen ist. Einen wesentlichen Auslöser dafür stellte die 1981 abgeschlossene

1283 RUSAM, D., *Was versteht Paulus unter der ΠΙΣΤΙΣ (ΙΗΣΟΥ) ΧΡΙΣΤΟΥ*, 2002, 70.

1284 Vgl. LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«, 1954, 74.

1285 Vgl. LOHMEYER, E., *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, 121; SCHENK, W., *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi*, 1972, 170.

1286 Vgl. MUNDLE, W., *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1977, 76 Anm. 2.

1287 Vgl. DEIßMANN, A., *Paulus*,<sup>2</sup> 1925, 126 f.

1288 Vgl. BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, 1968, 61.63. Diesen *genitivus identificationis* bestimmt er näher als »der Gottes-Sohn-Glaube« [...], d. i. der Glaube, der identisch ist mit dem Gottessohn bzw. mit dem *onoma*, dem Wirkungsbereich des Gottessohnes« (61).

1289 Vgl. LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«, 1954, 74; LOHMEYER, E., *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, 121.

1290 STENDAHL, K., *Das Vermächtnis des Paulus*, 2003, 49. Ähnlich LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«, 1954, 73.

und 1983 erschienene Dissertation von Richard B. Hays mit dem Titel »*The Faith of Jesus Christ*«<sup>1291</sup> dar sowie die sich daran anknüpfende Kontroverse mit James Dunn, welche unter anderem die Jahrestagung der *Society of Biblical Literature* im Jahr 1991 bestimmte<sup>1292</sup>. Hays hat vor allem auf Grundlage des Galaterbriefs versucht, die Plausibilität eines *genitivus subiectivus* aufzuzeigen, und dabei die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ auf den irdischen Jesus hin bezogen, wobei er πίστις – verstanden als Jesu Treue, Vertrauen und Gehorsam gegenüber Gott – letztlich als Chiffre für den Kreuzestod versteht. Demgegenüber versuchte Dunn, den *genitivus obiectivus* und damit die traditionelle Lesart argumentativ zu stützen.

Im weiteren Verlauf dieser Kontroverse, die vorwiegend in der angloamerikanischen Exegese geführt wurde, meldeten sich zahlreiche Exegeten zu Wort<sup>1293</sup>, aber mittlerweile scheint sich schon fast so etwas wie ein Konsens hinsichtlich der *genitivus subiectivus*-These abzuzeichnen, jedenfalls lassen sich in diesem Diskursrahmen bereits Bemerkungen finden, dass ein subjektives Verständnis so gut abgesichert sei, dass es keiner weiteren Begründung mehr bedarf<sup>1294</sup>. Demgegenüber scheint die deutschsprachige Exegese weiterhin von einem *genitivus obiectivus* auszugehen und von der lutherischen Paulusdeutung

1291 Vgl. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983.

1292 Vgl. hierzu HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1991, 714–729; DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1991, 730–744. Beide Beiträge wurden auch in den Sammelband HAY, D. M. – JOHNSON, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Vol. 4*, 1997 aufgenommen (HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 35–60; DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 61–81) und durch den Artikel von ACHTEMEIER, P. J., *Apropos the Faith off/in Christ*, 1997, 82–92 ergänzt.

1293 Vgl. bes. JOHNSON, L. T., *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, 1982, 77–90; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 431–447; COSGROVE, C. H., *The Cross and the Spirit*, 1988; WILLIAMS, S. K., *Promise in Galatians*, 1988, 709–720; KECK, L. E., »Jesus« in *Romans*, 1989, 443–460; HAY, D. M., *Pistis as »Ground for Faith« in Hellenized Judaism and Paul*, 1989, 461–476; WILLIAMS, S. K., *The Hearing of Faith*, 1989, 82–93; HOOKER, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1989, 321–342; CAMPBELL, D. A., *The Meaning of ΠΙΣΤΙΣ and ΝΟΜΟΣ in Paul*, 1992, 91–103; CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, 1992; CAMPBELL, D. A., *Romans 1:17*, 1994, 265–285; DODD, B., *Romans 1:17*, 1995, 470–473; HARRISVILLE III., R. A., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1994, 233–241; WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, 1995; ACHTEMEIER, P. J., *Apropos the Faith off/in Christ*, 1997, 82–92; CAMPBELL, D. A., *False Presuppositions in the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate*, 1997, 713–719; MATLOCK, R. B., *Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate*, 2000, 1–23. Zur Forschungsgeschichte vgl. bes. ROBINSON, D. W. B., »The Faith of Jesus Christ«, 1970, 71–74; HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 158–162; CAMPBELL, D. A., *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, 1992, 58–62; DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 61–63.

1294 Vgl. GASTON, L., *Paul and the Torah*, 1987, 12; vgl. auch HOOKER, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1989, 321; TAYLOR, J. W., *From Faith to Faith*, 2004, 338.

bestimmt und geprägt zu sein<sup>1295</sup>, auch wenn sich anderslautende Stimmen allmählich mehren<sup>1296</sup>.

Trotz der intensiven Diskussion, die in den letzten drei Jahrzehnten vor allem in der angloamerikanischen Exegese geführt wurde, sei aber auch darauf verwiesen, dass diese Verstehensmöglichkeit bereits im Jahr 1891 bzw. 1892 von Johannes Haußleiter<sup>1297</sup> und 1904 von Gerhard Kittel<sup>1298</sup> in der deutschsprachigen Exegese in Erwägung gezogen wurde, selbst wenn diese Vorschläge zunächst ohne großen Widerhall geblieben sind. Ähnliches gilt aber auch für den Vorschlag von Adolf Deißmann, der die fragliche Genitivverbindung als einen ›*genitivus mysticus*‹ versteht und der dabei die menschliche πίστις als eine πίστις ἐν Χριστῷ deutet<sup>1299</sup> und auf diese Weise den anthropologisch verstandenen Glauben in Beziehung zur Person Christi zu setzen versucht. Dennoch spiegeln sich in diesen Forschungspositionen bereits die sprachlichen und theologischen Probleme wider, mit denen die Diskussion um das fragliche Syntagma behaftet ist, und zugleich bereiten sie damit auch die nachfolgenden Lösungsvorschläge vor<sup>1300</sup>.

- 1295 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 88 – 96.164 – 166; GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 193 – 195; KÄSEMANN, E., *An die Römer*,<sup>3</sup>1974, 85 – 95; MICHEL, O., *Der Brief an die Römer*,<sup>5</sup>1978, 102 – 114; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 89 – 91.119 f.; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 167 – 175.251 – 254; ZELLER, D., *Der Brief an die Römer*, 1985, 84 – 93; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 128 – 139 sowie HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 87, der die Alternative *genitivus subiectivus* oder *obiectivus* zwar kurz diskutiert, sich aber dann für einen *genitivus obiectivus* ausspricht; vgl. in diesem Zusammenhang auch KERTELGE, K., *Rechtfertigung bei Paulus*, 1967, 78.163 f.182. Vgl. aber auch BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,<sup>17</sup>1990, § 163 sowie BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω* κτλ. (ThWNT 6), 1959, 203 – 230, bes. 210 f.
- 1296 Vgl. etwa SCHMIDT, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1963, 66; GRUBER, M. M., *Herrlichkeit in Schwachheit*, 1998, 118 Anm. 87, 194; WENGST, K., *Gerechtigkeit Gottes für die Völker*, 1998, 145 Anm. 17; GRUBER, M. M., *Jesus – »Anführer und Vollender« christlicher Nachfolge*, 2004, 81 – 84; BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 166 – 169; STRECKER, Ch., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 245 Anm. 87.
- 1297 Vgl. HAUßLEITER, J., *Der Glaube Jesu und der christliche Glaube*, 1981, 109 – 145.205 – 230; HAUßLEITER, J., *Eine theologische Disputation über den Glauben Jesu*, 1892, 507 – 520.
- 1298 Vgl. KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 419 – 436.
- 1299 Vgl. DEIßMANN, A., *Paulus*,<sup>2</sup>1925, 126 f.
- 1300 Vgl. bes. HEBERT, A. G., ›*Faithfulness*‹ and ›*Faith*‹, 1955, 373 – 379; TORRANCE, T. F., *One Aspect of Biblical Conception of Faith*, 1957, 111 – 114; TORRANCE, T. F., *The Biblical Conception of ›Faith‹*, 1957, 221 – 222; TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church*, Bd. 2, 1960, 74 – 82; VALLOTTON, T., *Le Christ et la Foi*, 1960; BALTHASAR, H. U. VON, *Fides Christi*, 1961, 45 – 79; LJUNGMAN, H., *Pistis*, 1964; TAYLOR, G. M., *The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians*, 1966, 58 – 76; HOWARD, G., *Notes and Observations on the ›Faith of Christ‹*, 1967, 459 – 465; BLIGH, J., *Did Jesus Live by Faith?*, 1968, 414 – 419; BARTH, M., *The Faith of the Messiah*, 1969, 363 – 370; LYONNET, ST., *Foi et Charité d'après Saint Paul*, 1970, 51 – 58; ROBINSON, D. W. B., »*The Faith of Jesus Christ*«, 1970, 71 – 81; SCHENK, W., *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi*, 1972, 161 – 174; HOWARD, G.,

Die besondere Brisanz dieser Diskussion liegt sicherlich mit darin, dass diesem Syntagma eine äußerst prominente und exponierte Rolle innerhalb des paulinischen Schrifttums, aber auch im Rahmen der lutherischen Paulusdeutung und der reformatorischen Theologie zukommt<sup>1301</sup>. Insofern wird man diese exegetische Kontroverse auch vor dem Hintergrund der sogenannten ›*New Perspective on Paul*‹ verstehen müssen. Die Frage, ob das Syntagma πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als *genitivus obiectivus* oder *genitivus subiectivus* zu verstehen ist, ist daher nicht allein von philologischem Interesse, sondern zugleich von zentraler theologischer Relevanz: Schließlich geht es um die ›Rechtfertigungslehre‹ und somit um das Herzstück des reformatorischen Bekenntnisses. Gerade vor diesem Hintergrund wird gewiss auch manche Schärfe in der Diskussion verständlich. Grundsätzlich lassen sich die Vertreter des jeweiligen Lösungsansatzes jedoch nicht in entsprechender Weise konfessionell verorten<sup>1302</sup>.

In diesem Zusammenhang ist sicherlich bemerkenswert, dass nicht alle von der Reformation beeinflussten Bibelübersetzungen das fragliche Syntagma als *genitivus obiectivus* auffassen und sich gerade in diesem wesentlichen Punkt von Luthers Übersetzung unterscheiden. So findet sich beispielsweise in der spanischen Übersetzung von Casiodoro de Reina (1569) durchgängig die Wiedergabe dieser Genitivverbindung mit ›*la fe de Cristo*‹<sup>1303</sup>, und in der englischen Authorized Version (1611) ist – mit Ausnahme von Röm 3,26 – die Übersetzung ›*faith of Christ*‹<sup>1304</sup> zu lesen<sup>1305</sup>. Damit folgt die englische Übersetzung zugleich der übersetzerischen Tradition von John Wycliffe, der im späten 14. Jahrhundert die entsprechenden Texte mit ›*bi the feith of Jhesu Crist*‹ (Röm 3,22) wiedergegeben hatte<sup>1306</sup>.

Überhaupt ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass in einigen älteren Übersetzungen die fraglichen paulinischen Passagen im Sinne eines *genitivus subiectivus* verstanden wurden, während sich die eindeutige Wiedergabe im Sinne eines *genitivus obiectivus* nicht greifen lässt. So wird beispielsweise in der

*The ›Faith of Christ‹*, 1974, 212–214; HULTGREN, A. J., *The ›Pistis Christou‹ Formulation in Paul*, 1980, 248–263.

1301 Vgl. in diesem Zusammenhang nur die Diskussionen um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, insbesondere die Positionen von JÜNGEL, E., *Um Gottes willen – Klarheit!*, 1997, 394–406 und SCHWÖBEL, CH., *Konsens in Grundwahrheiten?*, 1999, 100–128. Vgl. hierzu auch 196 f der vorliegenden Arbeit.

1302 Vgl. hierzu ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 11: »Hier treffen sich liberale Leben-Jesu-Theologie [...] und Barthianismus [...], nordamerikanische *evangelicals* [...] und Katholiken [...] und feministische Theologinnen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie mit der klassischen reformatorischen Rechtfertigungslehre wenig im Sinn haben«.

1303 Vgl. *La Biblia que e los Sacros libros del Vieio y Nuevo Testamento*, 1569.

1304 Vgl. *Authorized Version*, 2003.

1305 Vgl. hierzu auch HOWARD, G., Art. *Faith of Christ* (AnCB Dictionary 2), 1992, 759; GONZALES, A. F., *La fe de Cristo*, 1993, 66.

1306 Vgl. *The Holy Bible. Made from the Latin Vulgate by WYCLIFFE, J. and his Followers*, Vol. 4, 1850.

syrischen Peschitta und in der koptischen bzw. sahidischen Übersetzung die paulinische Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ durchgängig und eindeutig im Sinne eines *genitivus subiectivus* verstanden, während die πίστις des Menschen zu Christus auf andere Weise ausgedrückt wird<sup>1307</sup>. Nicht ganz so eindeutig ist in diesem Punkt die Vulgata, die πίστις Χριστοῦ mit *fides Christi* übersetzt, denn auch diese lateinische Wendung lässt sich wie im griechischen Ausgangstext ebenfalls als *genitivus obiectivus* oder *genitivus subiectivus* lesen. Auffällig ist jedoch, dass sie sprachlich ebenfalls zwischen *credimus in Christo* und *fides Christi* unterscheidet<sup>1308</sup>. Doch diese Differenzierung lässt sich bei Luther und der davon abhängigen Übersetzungstradition kaum noch ausmachen.

Insofern entspringt das Verständnis von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Sinne eines *genitivus subiectivus* keineswegs nur modernen Erwägungen oder gar der kritischen Rückfrage nach dem historischen Jesus, sondern ist bereits in vorreformatorischer Zeit mehrfach belegt. Ja, es scheint sogar der Fall zu sein, dass durch Luthers übersetzerische Entscheidung diese Genitivverbindung erstmals in eindeutiger Weise als *genitivus obiectivus* aufgelöst wurde und so in einer Bibelübersetzung zu lesen war<sup>1309</sup>.

Es sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass diese Genitivverbindung in der patristischen Literatur nicht in klarer und eindeutiger Weise verstanden wurde<sup>1310</sup>. Bereits im 4. Jahrhundert finden sich deutliche Spuren dafür, dass die Frage nach dem Verständnis von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ keineswegs nur in der neuzeitlichen exegetischen Diskussion erörtert wird, denn schließlich richtet sich Augustinus an einer Stelle explizit gegen eine subjektive Deutung dieser Wendung<sup>1311</sup>, und dementsprechend dürfte er wohl auch den Text der Vulgata verstanden haben.

Diese Beobachtungen zu den verschiedenen Deutungs- und Übersetzungstraditionen belegen einerseits die sprachlichen Möglichkeiten, wie sich diese Genitivverbindung lesen lässt, zugleich spiegeln sich darin aber auch die Schwierigkeiten beim Verständnis der entsprechenden paulinischen Aussagen wider. Insofern lässt sich die Frage, in welchem Sinne das Syntagma πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ von Paulus verwendet wurde, letztlich nur auf Grundlage der entsprechenden paulinischen Texte beantworten. Und dabei wird man gewiss all jene sprachlichen Möglichkeiten mit im Blick behalten müssen, die eingangs

1307 Vgl. HOWARD, G., *Notes and Observations on the »Faith of Christ«*, 1967, 460; HOWARD, G., Art. *Faith of Christ* (AncB Dictionary 2), 1992, 759.

1308 Vgl. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Bd. 2, <sup>3</sup>1983.

1309 Vgl. HOWARD, G., *Notes and Observations on the »Faith of Christ«*, 1967, 460 f.

1310 Vgl. HARRISVILLE III., R. A., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1994, 233–241; vgl. aber auch 467 f der vorliegenden Arbeit.

1311 Vgl. Aug. spir et litt. 9. Vgl. hierzu auch HARRISVILLE III., R. A., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1994, 240 sowie 467 f der vorliegenden Arbeit.

bereits aufgezeigt wurden, denn grundsätzlich lässt sich die Diskussion nicht auf die beiden Alternativen ›menschlicher Glaube an Jesus‹ versus ›Jesu Glaube an Gott‹ reduzieren, auch wenn die neuere Diskussion von dieser Dichotomie maßgeblich bestimmt ist.

#### 4.2.1. ›Genitivus subiectivus‹ oder ›genitivus obiectivus‹?

Anmerkungen zur Kontroverse um das Verständnis  
des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ

Was die sprachlichen Argumente in dieser Debatte im Einzelnen angeht, so wird von den Vertretern der *genitivus subiectivus*-Lösung unter anderem auf die typisch paulinische Verwendung des Genitivs bei diesem Syntagma hingewiesen. Denn was diesen Punkt betrifft, so ist – das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zunächst einmal ausgenommen – sicherlich besonders augenfällig, dass bei all jenen Belegstellen im paulinischen Sprachgebrauch, bei denen ein Eigenname oder Pronomen im Genitiv auf das Nomen πίστις folgt, dieser stets in subjektivem Sinn verwendet wird. Dies gilt sowohl für die πίστις Gottes (Röm 3,3) als auch für die des Abraham (4,12.16) und ebenso für die insgesamt zwanzig Belegstellen, an denen ganz allgemein die πίστις eines Menschen zur Sprache kommt<sup>1312</sup>. Es trifft aber auch auf Röm 4,5 zu, wo der Gedanke formuliert wird, dass menschliche πίστις als Gerechtigkeit angerechnet wird. Diese statistische Auffälligkeit, so betont unter anderem Georg Howard<sup>1313</sup>, macht es bereits sehr wahrscheinlich, dass auch bei πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ der Genitiv in entsprechendem Sinn zu verstehen ist. Zudem ist auch in der Septuaginta Ähnliches zu beobachten, denn dort findet sich πίστις ebenfalls mehrfach mit einem *genitivus subiectivus*, während ein entsprechender *genitivus obiectivus* kein einziges Mal belegt ist<sup>1314</sup>.

Im Zusammenhang mit diesen Beobachtungen hat bereits Gerhard Kittel auf die formale Parallelität zwischen den Formulierungen ἐκ πίστεως Ἀβραάμ<sup>1315</sup> und ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Χριστοῦ)<sup>1316</sup> hingewiesen, die im Römerbrief aufeinander

1312 Vgl. hierzu KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 420.426; HOWARD, G., *Notes and Observations on the ›Faith of Christ‹*, 1967, 459; ROBINSON, D. W. B., »*The Faith of Jesus Christ*«, 1970, 78; HOWARD, G., *On the ›Faith of Christ‹*, 1974, 212 f.; WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in the Early Christian Traditions*, 1995, 69; RUSAM, D., *Was versteht Paulus unter der ΠΙΣΤΙΣ (ΙΗΣΟΥ) ΧΡΙΣΤΟΥ*, 2002, 51 f.

1313 Vgl. HOWARD, G., *Notes and Observations on the ›Faith of Christ‹*, 1967, 459 f.; vgl. auch KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 420; HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 163.

1314 Vgl. BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 122.

1315 Vgl. Röm 4,16.

1316 Vgl. Röm 3,26; Gal 3,22.

der bezogen sind und das dritte und vierte Kapitel dieses Briefes miteinander verbinden. Zugleich scheint im Römerbrief auch der *genitivus subiectivus* πίστις θεοῦ (Röm 3,3) genau in diese Richtung zu weisen. Somit werden die beiden strittigen Genitivverbindungen πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 3,22) und ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm 3,26) von den Wendungen ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (Röm 4,16) und ἡ πίστις τοῦ θεοῦ (Röm 3,3) – also zwei eindeutig subjektiven Genitiven, die zugleich eine auffällige sprachliche Nähe zu Röm 3,22.26 aufweisen – geradezu »umrahmt«.

Weiterhin machen die Vertreter der *genitivus subiectivus*-These darauf aufmerksam, dass gerade in Gal 2,16 mit der Entscheidung für einen *genitivus obiectivus* eine deutlich spürbare Redundanz einhergeht, die jedoch zu vermeiden wäre, wenn πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle als *genitivus subiectivus* aufgefasst würde<sup>1317</sup>. Demnach fände das menschliche πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν seinen Grund oder Ausgangspunkt in der πίστις Jesu, und es wäre nicht gleich dreimal von der πίστις bzw. vom πιστεύειν des Menschen gegenüber Christus die Rede<sup>1318</sup>, zumal sich diese Plerophorie vom Kontext her auch nicht unmittelbar erschließt.

Zugleich heben die Vertreter der *genitivus subiectivus*-Lösung die inhaltliche Nähe zwischen einer entsprechend verstandenen πίστις Jesu und dem Gedanken seines Gehorsams hervor, den Paulus explizit in Röm 5 thematisiert und durch das Stichwort ὑπακοή in Vers 19 zur Sprache bringt. Schließlich könne die πίστις Jesu, sein Glaube und sein Vertrauen zu Gott, zugleich als Gehorsam verstanden werden, und insofern würde der Abschnitt Röm 5,12–21 die entsprechenden Textpassagen beleuchten, in denen Paulus das Syntagma πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ verwendet<sup>1319</sup>. In diesem Zusammenhang wurde auch die syntaktische Paralle-

1317 Vgl. HAUßLEITER, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, 1891, 141; SCHMIDT, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1963, 66.72 mit Anm. 2; HOWARD, G., *Notes and Observations on the »Faith of Christ«*, 1967, 460; BARTH, M., *The Faith of the Messiah*, 1969, 368; ROBINSON, D. W. B., »The Faith of Jesus Christ«, 1970, 72; JOHNSON, L. T., *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, 1982, 79; COSGROVE, C. H., *Justification in Paul*, 1987, 665 Anm. 32; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 443; HOOKER, M. D., ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 1989, 329; KECK, L. E., »Jesus« in Romans, 1989, 454.456; DAVIES, G. N., *Faith and Obedience in Romans*, 1990, 107; CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, 1992, 35.62 f; HOWARD, G., Art. *Faith of Christ* (AncB Dictionary 2), 1992, 758; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 721; NEUBRAND, M., *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden*, 1997, 118 f; TAMEZ, E., *Die Sünde der Ungerechtigkeit und die Rechtfertigung durch den Glauben*, 2002, 149; STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube*, 2005, 245 Anm. 87.

1318 Es finden sich in diesem Vers die Formulierungen [διὰ] πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, [εἰς] Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν und [ἐκ] πίστεως Χριστοῦ.

1319 Vgl. BARTH, M., *The Faith of the Messiah*, 1969, 366; LONGENECKER, R. N., *The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church*, 1974, 142–152; JOHNSON, L. T., *Rom 3,21–31 and the Faith of Jesus*, 1982, 85–90; HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 166 f; HAYS, R. B., *Jesus' Faith and Ours*, 1986, 261–263; HOOKER, M. D., ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 1989, 337;

lität zwischen den Formulierungen ἐν χάριτι τῆ (τοῦ ἐνδὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ) in Röm 5,15 und ἐν πίστει [...] τῆ (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ) in Gal 2,20 angemerkt, wobei aus dem *genitivus subiectivus* der Römerbriefstelle auf eine entsprechende Genitivvalenz im Galaterbrief geschlossen wurde<sup>1320</sup>.

Zugleich wird in Verbindung mit Gal 2,20 auch die Verwendung des Artikels τῆ bemerkt, der am einfachsten zu verstehen sei, wenn man τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ als Apposition zu πίστει auffassen würde, und dementsprechend bemerkt Hays: »If Paul intended to designate ›the Son of God‹ as the object of the verbal idea in the noun πίστει, he certainly chose a very odd way to do it«<sup>1321</sup>. Somit scheint die nachgestellte Verwendung des Artikels in ganz ähnlicher Weise gebraucht worden zu sein wie nach ἐν χάριτι in Röm 5,15. Diese Beobachtung gilt in ähnlicher Weise auch für die textkritische Variante τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, die von B<sup>46</sup> und anderen guten Textzeugen für Gal 2,20 überliefert wird.

Im Rahmen der *genitivus subiectivus*-These wurde aber auch die paulinische Verwendung von Hab 2,4<sup>1322</sup> mit der πίστις Jesu in Verbindung gebracht. Vor allem Richard B. Hays und Douglas Campbell vertreten dabei die Auffassung, dass Paulus diese alttestamentliche Passage in messianischem Sinn gelesen und den ›Gerechten‹ (ὁ δίκαιος) mit Christus identifiziert habe<sup>1323</sup>. Wenn also nach Hab 2,4 dem ›Gerechten‹ aufgrund seiner πίστις ›Leben‹ verheißen wird, so ließe sich dieser Gedanke mit Jesu Tod und Auferstehung in Beziehung setzen: Der Gerechte, also Jesus, bekommt aufgrund seines Vertrauens zu Gott, das in besonders eindrücklicher Weise in seinem Tod am Kreuz zutage tritt, neues Leben von ihm geschenkt<sup>1324</sup>. Folglich hätte Paulus das Habakukzitat als prophetische Aussage verstanden, die sich auf Jesu Tod und Auferstehung beziehen würde. Dementsprechend wird von den Vertretern der *genitivus subiectivus*-Lösung auch die Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν gelesen, mit der in Röm 1,17 das Habakukzitat eingeleitet wird: Mit ἐκ πίστεως wird die πίστις Ἰησοῦ, seine Gottesbeziehung und letztlich sein Kreuzestod angesprochen, und dies wird zur

HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1991, 723 f; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 48 – 50.

1320 Vgl. bes. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 168; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1991, 727; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 53 f.

1321 HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1991, 726.

1322 Vgl. Röm 1,17; Gal 3,11.

1323 Vgl. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 151 – 157; CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21 – 26*, 1992, 203 – 214; CAMPBELL, D. A., *Romans 1:17*, 1994, 265 – 285. Zu dieser Möglichkeit vgl. auch die Verwendung von δίκαιος in Mt 27,19.24v.l.; Lk 23,27; Apg 3,14; 7,52; 1Petr 3,18; Apg 22,14; 1Joh 2,1.29; 3,7. Zur messianischen Deutung von Hab 2,4 vgl. bes. STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdischen-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2.2ff*, 1961, bes. 47 – 56; KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 1986, 276.290.

1324 Vgl. bes. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 155 – 157.

Basis menschlicher πίστις (εἰς πίστιν). Anknüpfend an diese Textdeutung wurde auch der Schluss gezogen, dass bei der Wendung ἐκ πίστεως grundsätzlich die πίστις Jesu mit im Blick und daher auch mitzubedenken sei, denn diese Formulierungen finden sich nur in jenen beiden Paulusbriefen, in denen auch die Zitation von Hab 2,4 nachweisbar ist<sup>1325</sup>.

Darüber hinaus wurden auch die unterschiedlichen Bezeichnungen Christi, die als Genitivattribute zu πίστις belegt sind, als stützende Argumente angeführt. Schließlich verwendet Paulus sowohl die Kombination Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>1326</sup> als auch die Inversion Χριστοῦ Ἰησοῦ<sup>1327</sup>, aber ebenso Χριστοῦ<sup>1328</sup> und Ἰησοῦ<sup>1329</sup> jeweils allein sowie τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ bzw. τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ<sup>1330</sup>. Besonders bei der alleinigen Verwendung des Namens Ἰησοῦς, aber auch bei den Attributen Ἰησοῦ Χριστοῦ und υἱοῦ τοῦ θεοῦ wurde die Vermutung geäußert, dass eher der irdische Jesus im Blick sei<sup>1331</sup>. Jedenfalls ist auffällig, dass gerade in dem Abschnitt, in dem durch das Stichwort αἵματι das Sterben Jesu explizit im Blick ist, nun auch der Genitiv Ἰησοῦ allein (Röm 3,26) bzw. die Reihenfolge Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 3,22) belegt ist.

Was nun die Semantik von πίστις innerhalb des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ betrifft, so ist mit einem *genitivus subiectivus* sicherlich eine erste Vorentscheidung verbunden. Denn für Paulus dürfte im Hinblick auf den irdischen Jesus die Bedeutung ›Glaube‹ – verstanden als ›Glauben an‹ im Sinne von ›für wahr Halten‹ – weit weniger zu favorisieren sein wie dessen vertrauensvolle Gottesbeziehung. Wenn daher im Falle eines *genitivus subiectivus* vom ›Glauben Jesu‹ die Rede ist, so geht es dabei um dessen Vertrauen zu Gott, und das Wort ›Glaube‹ ist in entsprechender Weise zu lesen.

Gegen diese sprachlichen Beobachtungen und Argumente, die für einen *genitivus subiectivus* angeführt werden, wenden die Verfechter der *genitivus obiectivus*-Lösung zunächst ein, dass wortstatistische Beobachtungen zum Genitivgebrauch nur äußerst bedingt aussagekräftig seien, denn aus sprachlicher Hinsicht kann ein Genitiv schließlich in ganz unterschiedlichem Sinne verwendet werden. Die genannten paulinischen Belege für einen *genitivus subiectivus* hätten daher lediglich Indiziencharakter, als Beweis im eigentlichen Sinn könnten sie indes nicht geltend gemacht werden. Denn grundsätzlich lässt

1325 Vgl. CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, 1992, 67; CAMPBELL, D. A., *Romans 1:17*, 1994, 268.278.

1326 Vgl. Röm 3,22; Röm 3,26v.l.; Gal 2,16a; 2,16cv.l.; 3,22.

1327 Vgl. Gal 2,16c; vgl. auch διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, das an Χριστῷ Ἰησοῦ in 3,25 anknüpft; ähnlich auch πίστις αὐτοῦ in Eph 3,12.

1328 Vgl. Gal 2,16; Phil 3,9.

1329 Vgl. Röm 3,26.

1330 Vgl. Gal 2,20txt bzw. v.l.

1331 Vgl. bes. HAUFLEITER, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, 1891, 112–127; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 445–447.

sich die Frage, wie eine Genitivkonstruktion zu bestimmen sei, immer nur vor dem Hintergrund des jeweiligen Kontextes beantworten. Und dieser, so betonen die Vertreter der *genitivus obiectivus*-Lösung, sei im Fall des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ keineswegs eindeutig in subjektivem Sinne aufzulösen<sup>1332</sup>. Bezogen auf den Sprachgebrauch der Septuaginta wird angemerkt, dass πίστις dort zwar nicht mit einem *genitivus obiectivus* konstruiert wird, dass diese Verwendung aber bei Flavius Josephus<sup>1333</sup> und bei Plutarch<sup>1334</sup> – und zwar trotz eines deutlichen Übergewichts des *genitivus subiectivus* – vereinzelt nachweisbar ist<sup>1335</sup>.

In diesem Zusammenhang wird auch eingewandt, dass nicht nur Stellen mit einem personalen Genitivattribut in den Blick zu nehmen sind, sondern grundsätzlich alle πίστις-Belege, selbst jene ohne einen abhängigen Genitiv. Dabei wird besonders auf die Wendung συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου in Phil 1,27, aber auch auf πίστει ἀληθείας in 2Thess 2,13 und διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ in Kol 2,12 hingewiesen, da an diesen drei Belegstellen eindeutig ein *genitivus obiectivus* vorliegen würde<sup>1336</sup>. Selbst die Art und Weise, wie Paulus grundsätzlich den Genitiv gebraucht, wird als Argument in dieser Debatte angeführt, denn schließlich könne nicht davon ausgegangen werden, dass bei einem griechischsprachigen Autor nur eine einzige Verwendungsmöglichkeit des Genitivs Verwendung findet, und dass »Paulus [...] womöglich nicht in den Rubrizierungen der Grammatiker«<sup>1337</sup> denkt.

Darüber hinaus wurde von den Vertretern der *genitivus obiectivus*-These mehrfach darauf hingewiesen, dass die formale Parallelität zwischen ἐκ πίστεως Ἀβραάμ und ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Χριστοῦ)<sup>1338</sup> keineswegs überbewertet werden dürfe. Schließlich verwende Paulus im Hinblick auf Abraham nicht nur das Nomen πίστις, sondern auch das Verb πιστεύω und das Adjektiv πιστός, während

1332 Vgl. SILVA, M., *God, Language and Scripture*, 1990, 109; MATLOCK, R. B., *Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate*, 2000, 16; ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 19–23.

1333 Vgl. Ios. ant. Iud. 17,179; vgl. hierzu BARTH, M., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 122; LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith*, 1993, 97–101; zu ἀπιστία vgl. auch 108 f.

1334 Vgl. Plut. Pyth. Or. 17 (mor. 402B); Plut. Ser. Num. Vind. 3 (mor. 549B); Plut Superst. 2 (mor. 165B); Plut Superst. 2 (mor. 165C); vgl. hierzu BARTH, M., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 122.

1335 In diesem Zusammenhang betont BARTH, M., *Pistis in hellenistischer Religiosität*, 1982, 122, dass auch dann, »wenn Gott oder Christus im Gen. obj. mit πίστις verbunden wird, [...] das NT [...] nicht einem spezifisch jüdischen, sondern einem allgemein-hellenistischen Sprachgebrauch folgt«. Ähnliches dürfte dann wohl auch für Philo gelten.

1336 Vgl. ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 6.

1337 ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 22.

1338 Vgl. Röm 4,16 bzw. Röm 3,26; Gal 2,16; 3,22.

bezogen auf Jesus keine vergleichbaren Aussagen belegt sind, sondern allein die strittige Genitivverbindung<sup>1339</sup>.

Bezüglich des Redundanz-Arguments erscheint dieses aus Sicht der *genitivus obiectivus*-Position bereits als problematisch, weil es mit einem »negativen Begriff von Redundanz«<sup>1340</sup> verknüpft ist. Daher argumentiert James Dunn gerade damit, dass die sprachliche Gestalt der entsprechenden Textpassagen in positivem Sinn zu verstehen sei, und betont die präzisierende Funktion der mehrfachen Verwendung von πίστις<sup>1341</sup>. Somit läge im Falle der πίστις Ἰησοῦ-Aussagen eine »positive Redundanz« vor, und die Formen des Stammes πισ- müssten nicht auf unterschiedliche Subjekte bezogen werden. Die Vertreter der *genitivus obiectivus*-These argumentieren letztlich also mit dem zentralen Stellenwert der Rechtfertigungsaussagen und der besonderen Bedeutung von πίστις in deren Zusammenhang, denn in erster Linie wird die zentrale Bedeutung der entsprechenden Aussagen für die sprachliche Plerophorie verantwortlich gemacht.

In Bezug auf das Motiv des Gehorsams Jesu und das Stichwort ὑπακοή in Röm 5,19 wird verschiedentlich betont, dass Paulus auf diese Weise zwar die Beziehung zwischen Gott und Christus thematisiert, doch dass dabei in erster Linie Jesu Auftrag und Sendung gemeint ist und eben nicht sein Glaube oder sein Vertrauen zu Gott. Da außerdem an keiner Stelle im Corpus Paulinum – Röm 1,5 und 16,26 einmal ausgenommen – die Begriffe πίστις und ὑπακοή miteinander verbunden sind, dürfe diese begriffliche Differenzierung auch nicht verwischt werden<sup>1342</sup>. In diesem Zusammenhang fällt jedenfalls auf, dass Christus in Phil 2,8 als ὑπήκοος (Phil 2,8) bezeichnet wird, und dass dabei seine Sendung und sein Tod am Kreuz im Blick sind, während der Gedanke der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle gerade nicht erwähnt wird, obwohl er sich – eine *genitivus subiectivus*-Deutung vorausgesetzt – sehr gut in den Gedankengang des Philipperhymnus einfügen würde.

Was nun die messianische Deutung von Hab 2,4 und die einleitende Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν in Röm 1,17 betrifft, so wird vonseiten der *genitivus obiectivus*-Vertreter damit argumentiert, dass die Verbalform ζήσεται nur sehr schwer mit der Auferstehung Jesu in Verbindung zu bringen sei. Schließlich ginge es bei εἰς πίστιν vor allem um die menschliche πίστις, welche in dem alttestamentlichen Zitat keine Rolle spielen würde, wenn ὁ δίκαιος auf Christus

1339 Vgl. etwa DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1991, 63–67; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 139; FITZMYER, J. A., *Romans*, 1993, 345.

1340 ULRICH, K. F., *Christusglaube*, 2007, 38.

1341 Vgl. DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 72 f; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 139; vgl. auch KOPERSKI, V., *The Meaning of Pistis Christou in Philippians 3:9*, 207 Anm. 53.

1342 Vgl. KOPERSKI, V., *The Meaning of Pistis Christou in Philippians 3:9*, 1993, 205.213.

bezogen sei. Somit würde sich im Rahmen der *genitivus subiectivus*-Lösung das alttestamentliche Zitat nur auf ἐκ πίστεως beziehen, nicht aber auf εἰς πίστιν. Zudem variiert Paulus bei seiner Zitation den Septuagintatext, indem er, wie bereits ausgeführt, das Personalpronomen μου auslässt. Doch genau dieses μου, das sich in Hab 2,4<sup>LXX</sup> auf die πίστις Gottes bezieht, würde im Rahmen der *genitivus subiectivus*-Lösung sehr gut zu dem Gedanken passen, dass der ›Gerechte‹, also Christus, aufgrund seiner πίστις am Kreuz neues Leben von Gott bekommt. Angesichts dieser Schwierigkeiten ist daher auch die Wendung ἐκ πίστεως an anderen Stellen der Paulusbriefe kaum im Sinne der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zu verstehen, zumal gerade in Röm 3,20 und Röm 14,23 der Fokus auf die menschliche πίστις gerichtet ist.

Was schließlich die Ausdeutung der christologischen Titel im Rahmen der *genitivus subiectivus*-These angeht, wird eingewandt, dass selbst dann, wenn Paulus allein den Namen Ἰησοῦς verwendet, er dann doch den Erhöhten im Blick hat. Besonders deutlich werde dies an jenen Textstellen, an denen Ἰησοῦς als κύριος näher bestimmt wird<sup>1343</sup>. Und insofern sei auch die Reihenfolge bei der Betitelung mit Ἰησοῦς Χριστός nicht weiter ausdeutbar und auf den irdischen Jesus – im Gegensatz zum Erhöhten bei der Inversion Χριστός Ἰησοῦς – zu beziehen.

Neben diesen Einwänden wird vonseiten der *genitivus obiectivus*-Verfechter aber auch darauf hingewiesen, dass in den Fällen, in denen πίστις mit einem eindeutigen *genitivus subiectivus* konstruiert wird, stets ein Artikel genannt wird, während dieser bei dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ fehlt. Aus dieser Beobachtung wurde ebenfalls geschlossen, dass es sich bei der strittigen Genitivverbindung wohl eher um einen *genitivus obiectivus* als um einen *genitivus subiectivus* handeln müsse<sup>1344</sup>.

Und schließlich wurde angeführt, dass die Genitivkonstruktion πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ mehrfach in Verbindung mit der verbalen Konstruktion πιστεύειν εἰς Χριστόν zu finden sei, und dass beide Wendungen daher vermutlich auch in einem ähnlichen Sinn zu verstehen seien. Demzufolge müsste es sich bei der Genitivverbindung um einen *genitivus obiectivus* handeln, bei dem das Nomen πίστις in ähnlicher Weise aufgefasst werden könne wie das Verb πιστεύω, nämlich im Hinblick auf den ›Glauben an (Jesus) Christus‹. Dafür wird unter anderem die Beobachtung angeführt, dass die Konstruktion mit εἰς nur beim Verb, aber nicht beim Nomen anzutreffen sei, und insofern verwende Paulus den *genitivus obiectivus* πίστις Χριστοῦ in gleicher Weise wie die verbale Aussage

1343 Vgl. Röm 10,9; 1Kor 7,10.12.25; 9,5.15; 11,23; 12,3; 14,37; Phil 2,11; 1Thess 4,15.

1344 Vgl. HULTGREN, A. J., *The ›Pistis Christou‹ Formulation in Paul*, 1980, 253; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 432; DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 64 f.

πιστεύειν εἰς Χριστόν. In diesem Zusammenhang werden auch solche paulinischen Belegstellen genannt, bei denen Nomina und Verben desselben Stammes in gleichem Sinne verwendet werden, wie beispielsweise ἀποκάλυψις bzw. ἀποκαλύπτω in Gal 1,12.16 und γνῶσις bzw. γινώσκω in Phil 3,8.10<sup>1345</sup>.

Im Zusammenhang mit der Semantik von πίστις ist grundsätzlich zu beobachten, dass die meisten Vertreter der *genitivus obiectivus*-These für dieses Nomen die Bedeutung ›Glaube‹, und zwar im Sinne von ›Glauben an‹, ›für wahr Halten‹, annehmen und dabei vor allem an ein christliches Bekenntnis denken. Doch ist im Rahmen der *genitivus obiectivus*-These ebenfalls die Bedeutung ›Glaube‹ im Sinn von ›Vertrauen‹ in Erwägung gezogen worden, auch wenn diese weitaus seltener vertreten wird. Somit ist mit einem *genitivus obiectivus* auch noch nicht unmittelbar eine grundsätzliche semantische Vorentscheidung verknüpft.

Diese Einwände, die vonseiten der *genitivus obiectivus*-Vertreter angeführt werden, sind jedoch keineswegs alle eindeutig und zwingend. Besonders auffällig tritt dies sicherlich bei dem Redundanzargument zutage, welches im Rahmen der jeweiligen These als stützender Beleg angeführt wird<sup>1346</sup>. Und Ähnliches gilt gewiss auch für die Bewertung der christologischen Titel, die ebenfalls der jeweiligen Position entsprechend ausgedeutet werden<sup>1347</sup>.

Zugleich hat diese Debatte aber auch dafür sensibilisiert, dass sich sprachliche Beobachtungen nicht im Sinne eines uneingeschränkten Beweises auswerten lassen können, selbst wenn beide Seiten mit solchen Auffälligkeiten argumentieren. Wenn daher Paulus in der Regel mit einem *genitivus subiectivus* konstruiert, wenn auf πίστις ein Eigenname oder ein Personalpronomen im Genitiv folgt, so hat diese sprachliche Auffälligkeit höchstens den Charakter eines Indizes, aber nicht eines zwingenden Beweises. Dies gilt nicht allein für die Belegstellen, bei denen πίστις mit einem eindeutigen *genitivus subiectivus* konstruiert wird, sondern ebenso für den Verweis auf Phil 1,27.

In diesem Zusammenhang sei aber auch angemerkt, dass die Wendung συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου in Phil 1,27 keineswegs zwangsläufig im Sinne eines *genitivus obiectivus* aufgefasst werden muss<sup>1348</sup>. Sobald man nämlich den Genitiv τοῦ εὐαγγελίου als objektiven Genitiv zu τῇ πίστει versteht, ver-

1345 Vgl. ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 14.

1346 Vgl. einerseits etwa DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 72 f; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 139, andererseits etwa HOWARD, G., *Notes and Observations on the ›Faith of Christ‹*, 1967, 460; WILLIAMS, M., *The ›Righteousness of God‹ in Romans*, 1980, 273 f; CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21 – 26*, 1992, 62 f.

1347 Vgl. hierzu den Überblick bei ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 34 – 37; vgl. aber auch 460 – 462 der vorliegenden Arbeit.

1348 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 389 – 412, bes. 394 – 397.

mittelt das Verb ἀθλέω den Eindruck, dass es an dieser Stelle um eine ›Mühe‹ oder ›Anstrengung‹ geht, deren Ziel nicht die Gemeinde, sondern Menschen außerhalb dieser sind – es ist der Kampf für deren ›Glaube an das Evangelium‹. Dieser Gedanke steht jedoch in einer gewissen Spannung zu dem Grundgedanken des weiteren Kontextes, in dem sich diese Aussage findet, denn dort geht es in erster Linie um das innergemeindliche Leben, um die »Einmütigkeit und Geschlossenheit der Gemeinde«<sup>1349</sup>. Daher kommen in Phil 1,27, die Wendung τῆ πίστει τοῦ εὐαγγελίου einmal ausgenommen, verschiedene Grundhaltungen und die Beziehung der Gemeindeglieder untereinander zur Sprache. Aber auch die Wahl des Wortes συναθλέω ist in diesem Zusammenhang auffällig, denn das Grundwort ἀθλέω, das eigentlich im Zusammenhang des sportlichen Wettkampfs beheimatet ist, wird meist dann verwendet, wenn die *eigene* Anstrengung ausgedrückt werden soll. Dementsprechend dürfte auch bei dem Kompositum συναθλέω ein gemeinsames ›sich Mühen‹ und ›Anstrengen‹ im Blick sein<sup>1350</sup>. Wenn hingegen eine Anstrengung ausgedrückt werden soll, die auf jemanden anderen gerichtet ist – etwa auf einen Gegner im Wettkampf –, so würde man eher die Verben μάχομαι oder ἀγωνίζομαι erwarten<sup>1351</sup>. Angesichts dieser Auffälligkeiten ließe sich πίστις in Phil 1,27 ebenfalls im Sinne einer entsprechenden Grundhaltung verstehen, und es ginge dann um das gemeinsame – und zwar innergemeindliche – ›sich Mühen‹ in der Haltung der πίστις. Diese πίστις wird nun durch den Genitiv τοῦ εὐαγγελίου näher bestimmt: Es ist eine dem Evangelium entsprechende Haltung der πίστις, die hier zur Sprache kommt, und auf die sich die Anstrengung der philippischen Gemeinde richten soll. Auf diese Weise ließe sich nicht nur die Spannung dieser Aussage zum übrigen Kontext, sondern auch die ungewöhnliche Verwendung des Verbuns συναθλέω vermeiden, doch zugleich wäre Phil 1,27 kein Beleg mehr für die Konstruktion von πίστις mit einem *genitivus obiectivus*.

Auch die Wendungen πίστει ἀληθείας in 2Thess 2,13 und διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ in Kol 2,12 müssen keineswegs als *genitivus obiectivus* verstanden werden. So ließe sich Erstere nicht nur mit der Bedeutung ›Glaube an die Wahrheit‹, sondern auch im Sinne ›wahrhaftigen Vertrauens‹<sup>1352</sup> lesen, und für Letztere wäre die Übersetzung ›durch die Zuverlässigkeit der Wirksamkeit Gottes‹ zu bedenken. Wie man diese beiden Textstellen auch bewertet, um eindeutig objektive Genitive handelt es sich beide Male nicht.

Die weiteren Einwände, die von *genitivus obiectivus*-Befürwortern gegen den

1349 GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 100.

1350 Vgl. LOHMEYER, E., *Der Brief an die Philipper*,<sup>14</sup>1974, bes. 75 f; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 394 f; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 281 – 283; vgl. auch LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, s.v.

1351 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, s.v.

1352 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 74.

*genitivus subiectivus* angeführt werden, sind ebenfalls nicht unproblematisch. So lässt zum Beispiel der fehlende Artikel bei der Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ noch keinen zwingenden Rückschluss auf einen *genitivus obiectivus* zu. Jedenfalls finden sich im paulinischen Sprachgebrauch noch weitere Genitivkonstruktionen mit unzweifelhaftem *genitivus subiectivus*, bei denen ebenfalls der Artikel ausgelassen wurde. Dies gilt beispielsweise für die Wendung δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ in Phlm 1,9 und ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ in Phil 1,6. Aber selbst dann, wenn das *nomen regens* mit einem Artikel versehen ist, kann der abhängige Genitiv ebenfalls artikellos sein, wie angesichts der Wendungen τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ in Phil 3,8, τὸ ἔργον Χριστοῦ in Phil 2,30 und τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ in Phil 1,19 deutlich wird. Zugleich wird auch nicht bei allen πίστις-Belegen mit einem subjektiven Genitiv der Artikel gesetzt, wie in Röm 5,19 bei der Formulierung ἐκ πίστεως Ἀβραάμ deutlich wird. Insofern sollte die Artikellosigkeit bei der Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ nicht überbewertet werden dürfen, zumal der Artikel bei christologischen Titeln ohnehin häufig entfällt<sup>1353</sup>. Ähnliches gilt auch für geprägte Wendungen und Formeln<sup>1354</sup>.

Von daher ist es gewiss auffällig, wenn in Röm 3,25 πίστις mit Artikel verwendet wird und sich daran die Formulierung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι anschließt, denn im Rahmen der *genitivus subiectivus*-These lässt sich dieser Vers als Beschreibung der πίστις Jesu verstehen, die sich in seinem Tod ausdrückt: Es ginge an dieser Stelle folglich um »die πίστις in seinem Blut«. Somit würde Paulus gerade bei jener Aussage, an der er die »πίστις Jesu« ohne Rückgriff auf den Namen »Jesus« oder den Titel »Christus« zur Sprache bringt, mit einem Artikel konstruieren. Angesichts dieser Beobachtung ließe sich die Artikellosigkeit der anderen Belege vielleicht am einfachsten durch die Verwendung der entsprechenden christologischen Titel erklären.

Was nun Gal 2,20 und die Verwendung des Artikels in Apposition zu πίστις betrifft, so ist sicherlich die Konstruktion ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ in Röm 5,15 erwähnenswert, bei der ebenfalls ein Artikel fehlt bzw. nachgestellt ist, denn zugleich findet sich der Artikel regelmäßig bei den Genitivkonstruktionen ἡ χάρις τοῦ κυρίου<sup>1355</sup> bzw. τοῦ θεοῦ<sup>1356</sup>. Insofern wird man auch für den nachgestellten Artikel in Gal 2,20 keine allzu weitreichenden Schlüsse ziehen dürfen, wie überhaupt zu bedenken ist, dass der Gebrauch des Artikels sehr häufig kontextuell bedingt ist<sup>1357</sup>. Ohnehin sind derartige Rück-

1353 Vgl. hierzu den Überblick bei ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 25–29.

1354 Vgl. etwa BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 171990, § 260.1.

1355 Vgl. Röm 16,20; 1Kor 16,23; 2Kor 13,13; Gal 6,18; Phil 4,23; 1Thess 5,28; Phlm 25; vgl. auch 2Thess 3,18; 1Tim 1,14.

1356 Vgl. Röm 5,15; 1Kor 15,10; vgl. auch Tit 2,11.

1357 Vgl. auch ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 26.

schlüsse, bei denen angesichts sprachlicher Unregelmäßigkeiten die eine Konstruktion ausgeschlossen und dafür die andere präferiert wird, keineswegs zwingend, denn der griechische Genitiv kann weit mehr als zwei Aspekte zur Sprache bringen und lässt sich nicht auf eine *subiectivus-obiectivus*-Dichotomie reduzieren<sup>1358</sup>.

Auch das Argument, das von den Vertretern der *genitivus obiectivus*-These anführt wird, nämlich dass die Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ in der gleichen Weise wie die verbale Konstruktion πιστεύειν εἰς Χριστόν zu verstehen sei, ist keineswegs unproblematisch. Schließlich verbindet Paulus in Phlm 5, wie bereits ausgeführt wurde, das Nomen πίστις mit der Präposition εἰς und bezieht dieses auf πάντας τοὺς ἄγιους. Somit scheint diese Präposition für Paulus nicht allein dem Verb vorbehalten zu sein, sondern eine entsprechende Konstruktion ist auch für das Nomen möglich. In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert<sup>1359</sup>, dass im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch die Konstruktion mit εἰς nicht nur für das Verb πιστεύω<sup>1360</sup>, sondern auch für das Nomen πίστις<sup>1361</sup> und das Adjektiv πιστός<sup>1362</sup> belegt ist. Insofern wird man auch die verbale Konstruktion πιστεύειν εἰς Χριστόν nicht vorschnell mit der Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ gleichsetzen dürfen, selbst wenn in diesem Zusammenhang durchaus eingeräumt werden muss, dass πίστις εἰς in Phlm 5 nicht auf Christus bezogen ist, sondern auf den zwischenmenschlichen Bereich. Dass das Nomen und das Verbum ein und desselben Stammes in verschiedenem Sinn gebraucht werden können, wird nicht zuletzt bei der Verwendung von ἐλευθερία und ἐλευθερώ in Gal 5,1 deutlich. Selbst im Falle von ἀποκαλύψις bzw. ἀποκαλύπτω in Gal 1,12.16 und γνῶσις bzw. γινώσκω in Phil 3,8.10 werden die jeweiligen Nomina und Verben keineswegs in völlig identischem Sinn gebraucht.

Aber auch den Hinweis darauf, dass im Hinblick auf Jesus bei Paulus nur die strittige Genitivverbindung zu finden sei, während er bei Abraham neben dem Nomen auch das Verb πιστεύω und das Adjektiv πιστός verwendet, wird man nicht überbewerten dürfen. Jedenfalls ist in 2Thess 3,3 und 2Tim 2,13 das Adjektiv πιστός unmittelbar auf Christus bezogen, wobei an diesen beiden Textstellen, wie man sicher einwenden muss, gerade nicht der irdische Jesus, sondern der Erhöhte mit diesem Adjektiv bedacht wird. Von daher scheint die Verwendung des Nomens πίστις nicht derart festgelegt zu sein, dass es sich nicht auch auf Christus anwenden ließe.

Somit sind die wohl gewichtigsten Argumente, die im Rahmen dieser Debatte

1358 Vgl. ULRICH, K. F., *Christusglaube*, 2007, 19–23.

1359 Vgl. hierzu 261 f der vorliegenden Arbeit.

1360 Vgl. BGU 3,874,11; PSI 3,238,4.

1361 Vgl. Polyb. 3,33,8; 6,9,3; 6,35,8; 11,121,3; 23,7,1.

1362 Vgl. Charito 1,4,6,4; Chrysipp. 1,1,2,319.

gegen die *genitivus subiectivus*-Lösung angeführt werden, die Beobachtungen, dass einerseits das Motiv des Gehorsams bzw. das Stichwort ὑπακοή (Röm 5,19) von Paulus gerade nicht mit dem Gedanken der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ verknüpft wird, sondern dass diese Verbindung erst von den Vertretern der *genitivus subiectivus*-These hergestellt wird. Andererseits sind aber auch die Einwände gegen die messianisch-christologische Deutung von Hab 2,4 bzw. Röm 1,17, wie sie im Rahmen der *genitivus subiectivus*-Lösung vorgetragen wurden, kaum von der Hand zu weisen, weshalb Röm 1,17 bereits als *crux interpretum* der *genitivus subiectivus*-These bezeichnet worden ist<sup>1363</sup>. Aber auch die Gegenvorschläge zum Verständnis von Röm 1,17, die von den *genitivus obiectivus*-Vertretern vorgelegt wurden, erweisen sich keineswegs als unproblematisch. Dies gilt besonders für die doppelte Verwendung von πίστις in der Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν in Verbindung mit Hab 2,4. Angesichts dieser verschiedenen Beobachtungen und Erwägungen ist es von sprachlicher Seite nicht eindeutig, wie das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zu verstehen ist. Und so stehen sich letztlich die sprachlichen Beobachtungen, die für einen *genitivus subiectivus* zu sprechen scheinen, und die gewichtigen Einwände der *genitivus obiectivus*-Vertreter gegenüber.

Daneben werden im Rahmen dieses Diskurses auch unterschiedliche theologische Argumente und Erwägungen angeführt, welche unmittelbar mit der *genitivus subiectivus*-These bzw. der *genitivus obiectivus*-These verbunden sind. Im Falle des *genitivus obiectivus* betrifft dies in besonderer Weise die Frage, in welchem Verhältnis sich der menschliche Glaube zur Sündenvergebung und zur Gerechtmachung durch Gott verhält. Denn gerade vor dem Hintergrund von Gal 2,16<sup>1364</sup>, wo nach klassischer Auslegung der ›Glaube an Christus‹ (διὰ πίστεως Χριστοῦ) den ›Werken des Gesetzes‹ (ἐξ ἔργων νόμου) entgegengesetzt wird, scheinen sich zwei unterschiedliche menschliche Verhaltensweisen gegenüberzustehen: nämlich Glaube und Tun. Daher wird πίστις, ähnlich wie die Befolgung der Gesetzeswerke, auch immer wieder als ›menschliche Leistung‹ aufgefasst<sup>1365</sup>. Doch damit ist letztlich das Problem verknüpft, dass Sündenvergebung und Gerechtmachung vom Menschen selbst und gerade nicht von Gottes Souveränität abhängig sind.

Zwar hat in diesem Zusammenhang Adolf Schlatter auf den geschenkhafte Charakter und Hermann Binder auf den göttlichen Ursprung von πίστις hingewiesen<sup>1366</sup>, doch Ähnliches ließe sich auch über das ›Gesetz‹ aussagen. Zu-

1363 Vgl. etwa DODD, B., *Romans 1:17*, 1995, 470 – 473.

1364 Vgl. auch πίστις und χωρὶς ἔργων νόμου in Röm 3,28.

1365 Vgl. KÜHL, E., *Der Brief an die Römer*, 1913, 13; KUSS, O., *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, 1963, 197.

1366 Vgl. SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, <sup>6</sup>1982, 381; BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, 1968, bes. 43 – 49.

gleich ist damit auch noch nicht die Frage beantwortet, ob der geschenkhafte Charakter von πίστις auf ein entsprechendes Angebot Gottes oder auf den menschlichen Glaubensvollzug selbst, also gewissermaßen auf die Antwort, zu beziehen sei. Im letzteren Falle wäre die menschliche πίστις jedenfalls reine ›Tat‹ Gottes und damit dem Menschen völlig entzogen; die Nähe, die ein solches Glaubensmodell zu prädestinatorischen Vorstellungen aufweist, ist dabei offensichtlich. Und im ersteren Falle bliebe die Sündenvergebung und Gerechtersprechung Gottes weiterhin von einer entsprechenden Verhaltensweise des Menschen abhängig.

An dieser Stelle sind sicherlich auch die religionsstrukturellen Beobachtungen von Ed Parish Sanders in Erinnerung zu rufen<sup>1367</sup>, der sehr deutlich darauf aufmerksam gemacht hat, dass das Denkmodell der ›Werkgerechtigkeit‹ dem Judentum grundsätzlich fremd ist. Doch genau dieses Vorstellungsmodell scheint bei den klassischen Deutungen der Rechtfertigungspassagen und des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ im Hintergrund zu stehen, wie vor allem die Gegenüberstellung von ›Glaube an Christus‹ (διὰ πίστεως Χριστοῦ) und ›Werken des Gesetzes‹ (ἐξ ἔργων νόμου) deutlich macht. Insofern scheinen mit den Stichworten διὰ πίστεως Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου zwei unterschiedliche Wege zum Heil kontrastiert zu werden. Doch wie Sanders betont, ist dem Judentum eine solche ›Funktion‹ des Gesetzes grundsätzlich fremd, da dieses dem Bund Gottes zugeordnet ist<sup>1368</sup>. Gesetzesobservanz ist somit ein Ausdruck der Gottesbeziehung Israels, während Sündenvergebung ein Geschenk Gottes ist und sich auf der Grundlage des Bundesverhältnisses ereignet. Da nun πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ über die Begriffe δικαιοσύνη und δικαιοῶ mit dem Gedanken der Sündenvergebung verknüpft ist, bleibt letztlich unklar, wie die Beziehung dieses Syntagmas zu dem Stichwort ἐξ ἔργων νόμου zu bestimmen ist.

Auffällig ist bei der *genitivus obiectivus*-These ebenfalls, dass trotz des zentralen Stellenwertes, den man den Rechtfertigungsaussagen im Rahmen dieses Lösungsmodells zuschreibt, sich die christologischen und soteriologischen Aussagen kaum berühren, obwohl beide Aspekte im Zentrum der paulinischen Theologie zu verorten sind und eine Verbindung beider Bereiche eigentlich zu erwarten wäre. So bleibt im Rahmen der πίστις Ἰησοῦ-Aussagen die Rolle des Messias bei der Erlösung auffällig unbestimmt.

Diese letztgenannte Schwierigkeit wäre im Rahmen des *genitivus subiectivus*-Vorschlages umgangen, sobald man das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ auf den ›Glauben‹ bzw. das ›Vertrauen‹ Jesu gegenüber Gott beziehen und darin zugleich den Tod Jesu, also gewissermaßen als Ausdruck dieser πίστις, angesprochen sehen würde. Dann würde die Rolle Jesu im Rahmen des Erlösungs-

1367 Vgl. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, bes. 397–406.

1368 Vgl. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, 400 f.

geschehens deutlich zutage treten, und in den entsprechenden Formulierungen wären Christologie und Soteriologie verbunden<sup>1369</sup>.

Zugleich wäre aber auch die problematische Beziehung zwischen πίστις und Sündenvergebung, die mit der *genitivus obiectivus*-Lösung verbunden ist, umgangen, denn die Gerechtmachung des Sünders vollzieht sich nicht in der menschlichen πίστις, sondern in der πίστις Jesu. Insofern wird die Wendung ἐξ ἔργων νόμου nicht mit einer anderen menschlichen Verhaltensweise, nämlich dem ›Glauben‹ (ἐκ πίστεως) kontrastiert, sondern diesem Syntagma steht nun die πίστις Jesu gegenüber.

Vor dem Hintergrund der Beobachtungen von Sanders zur jüdischen Religionsstruktur lässt sich ebenfalls anmerken, dass im Rahmen der *genitivus subiectivus*-These keine zwei unterschiedlichen Verhaltensweisen des Menschen einander gegenüberstehen, die im Sinne einer Werkgerechtigkeit als Voraussetzung für die Aufnahme in eine Religion – nach Sanders das ›getting in‹ – anzusehen sind. Vielmehr wäre die πίστις Jesu und damit zugleich der Kreuzestod, also eine göttliche und keine menschliche Initiative, die wesentliche Voraussetzung für das Heil und somit auch für das ›getting in‹<sup>1370</sup>.

Angesichts dieser theologischen Grundbeobachtungen scheinen sich bei dem *genitivus subiectivus*-Modell einige Schwierigkeiten vermeiden zu lassen, mit denen die traditionelle Deutung des strittigen Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zu kämpfen hat. Andererseits sind aber auch mit der *genitivus subiectivus*-These Probleme theologisch-inhaltlicher Art verbunden.

Hierzu gehört beispielsweise die Frage, wie sich angesichts der sprachlich-formalen Parallelität zwischen ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm 3,26) und ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (Röm 4,16) das Verhältnis der πίστις Abrahams zur πίστις Jesu bestimmen lässt. In diesem Zusammenhang ist zunächst auffällig, dass Paulus die πίστις Abrahams in seiner Vorbildhaftigkeit herausstellt und deshalb auch die direkte Analogie zur christlichen πίστις herstellt<sup>1371</sup>: So wie Abraham sich als πιστεύων (Röm 3,11) erwiesen hat, so sollen auch die Christen sich als πιστεύοντες (Röm 3,24) verhalten. Unklar ist nun jedoch, wie sich die πίστις Jesu, der die Vertreter der *genitivus subiectivus*-These ebenfalls eine Vorbildhaftigkeit zuschreiben<sup>1372</sup>, zu der πίστις des Abraham verhält, denn auffälligerweise findet sich ein entsprechender Analogieschluss, den Paulus zwischen der πίστις Abrahams und der christlichen πίστις herstellt, gerade nicht bei der πίστις

1369 Vgl. HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 139.

1370 Das Grundproblem, dass sich Paulus offenbar gegen eine werkgerechte Gesetzesobservanz richtet, bleibt aber auch im Rahmen der *genitivus subiectivus*-These weiterhin bestehen.

1371 Vgl. JOHNSON, L. T., *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, 1982, 84.

1372 Vgl. SCHMIDT, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1963, 20.71; JOHNSON, L. T., *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, 1982, 89; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 446.

Ἰησοῦ<sup>1373</sup>. Dies könnte sogar die Vermutung nahelegen, dass die πίστις Jesu ebenfalls in Abraham ihr Vorbild findet<sup>1374</sup>. Angesichts dieser Schwierigkeiten bleibt bei der *genitivus subiectivus*-These letztlich unklar, wie sich die vorbildhafte Gottesbeziehung Jesu zu der des Abraham verhält, und weshalb Paulus mit Abraham und Jesus überhaupt zwei Personen in dieser Hinsicht vorstellt.

Ein weiteres Problem auf inhaltlicher Ebene stellt die grundsätzliche Beobachtung dar, dass dem irdischen Jesus in der paulinischen Briefliteratur keine zentrale Rolle beigemessen wird<sup>1375</sup>. Jesus ist für Paulus in erster Linie der ›Sohn‹, den Gott sendet (Gal 4,4), und der somit auch der ›göttlichen Seite‹ und nicht der ›menschlichen‹ zugeordnet wird. Dies wird beispielsweise am Beginn des Römerbriefs deutlich, wenn Jesus Christus ausdrücklich als ὁρισθέντος ἐν δυνάμει, als ›in Vollmacht Eingesetzter‹, vorgestellt wird (Röm 1,4). Auch im Galaterbrief, wo Paulus seine ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ beschreibt, wird Jesus Christus ganz auf die Seite Gottes gehörig gedacht (Gal 1,12). Insofern wird man umso deutlicher zwischen der πίστις Jesu und dem Motiv des Gehorsams bzw. dem Begriff ὑπακοή in Röm 5,19 unterscheiden müssen, denn bei letzterem wird Jesus ganz von Gott bzw. von seinem göttlichen Auftrag her gedacht. In diesem Zusammenhang ist sicher ebenfalls auffällig, dass Paulus gerade an jener Stelle, wo er auf die Abendmahlstradition und damit auf den irdischen Jesus eingeht (1Kor 11,23–26), dessen Verhalten und Hingabe gegenüber den Menschen, die in besonderer Weise im Abendmahl durchscheint, thematisiert<sup>1376</sup>. Somit scheint Paulus sowohl den irdischen Jesus wie auch den Auferstandenen und Erhöhten vor allem in dessen Beziehung gegenüber den Menschen und nicht gegenüber Gott zu denken.

Wie die angeführten inhaltlich-theologischen Erwägungen und sprachlich-stilistischen Beobachtungen verdeutlichen, ist sowohl die *genitivus subiectivus*-These als auch die *genitivus obiectivus*-Lösung mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden, die sich auch kaum harmonisieren lassen<sup>1377</sup>.

1373 Vgl. DUNN, J. D. G., *Romans 1–8*, 1988, 166; ACHTEMEIER, P. J., *Apropos the Faith of/in Christ*, 1997, 89; ULRICH, K. F., *Christusglaube*, 2007, 206.

1374 Vgl. hierzu auch den Hinweis auf die zeitliche Vorrangigkeit der πίστις Abrahams in Gal 3,17.

1375 Zu der Frage der Verhältnisbestimmung von Jesus und Paulus vgl. etwa HOLZBRECHER, F., *Paulus und der historische Jesus*, 2007.

1376 Vgl. SCHUMACHER, TH., »Denn wir sind ein Brot ...« (1Kor 10,17), 2007, 108–111.

1377 Dieses Fazit basiert zwar vornehmlich auf den Beobachtungen zum *genitivus obiectivus* und zum *genitivus subiectivus*, doch grundsätzlich trifft es auch auf die bereits erwähnten Lösungsansätze zu, die einen *genitivus auctoris*, *genitivus qualitatis*, *genitivus epexegeticus*, *genitivus materiae*, *genitivus mysticus*, oder *genitivus identificationis* favorisieren, sowie für jene Vorschläge, bei denen mehrere Genitivvalenzen zugleich angenommen werden. So behalten die angeführten sprachlichen Beobachtungen, aber letztlich auch das Redundanzargument ihre Gültigkeit; und auch die Frage, wie sich das Verhältnis der

Einige dieser Spannungen wären jedoch zu vermeiden, wenn man vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen die griechischen Verwendungsmöglichkeiten des Begriffes πίστις sowie die Wechselseitigkeit, die mit diesem Nomen grundsätzlich verbunden ist, stärker berücksichtigen würde. Insofern ließe sich, anknüpfend an den bereits ausgeführten Lösungsvorschlag, wonach die Wendung πίστις θεοῦ καὶ Χριστοῦ in Gal 2,20 v.l. in subjektivem Sinne und im Hinblick auf das Verhalten Christi bzw. Gottes den Menschen gegenüber zu verstehen sei, dieses Textverständnis ganz grundsätzlich für die Deutung des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ in Erwägung ziehen<sup>1378</sup>.

Dann jedenfalls wäre die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ als seine vertrauensvolle Zuwendung zu den Menschen zu begreifen, während sich die menschliche πίστις als Antwort auffassen ließe. In diesem Fall wäre einerseits die Parallelität zwischen ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in Röm 3,26 und ἐκ πίστεως Ἀβραάμ in Röm 4,16 verständlich, während sich zugleich die bereits erwähnten kontextuellen Unterschiede dieser beiden Belegstellen erschließen würden. Während nämlich in Röm 3,21–31 in erster Linie die πίστις Ἰησοῦ im Sinne seiner Zuwendung zu den Menschen entfaltet wird, kommt in Röm 4 die menschliche Antwort darauf in den Blick. Dies würde ebenso erklären, weshalb Paulus eine Analogie zwischen der menschlichen πίστις zu der πίστις Abrahams herstellt, während dies bei der πίστις Ἰησοῦ gerade nicht der Fall ist. Die πίστις Ἰησοῦ ließe sich somit als Voraussetzung für die menschliche Antwort und als Angebot und Offenbarung Gottes verstehen, während die πίστις Abrahams wegen ihrer Vorbildhaftigkeit genau in diesem Punkt herausgehoben werden würde. Dadurch könnte auch nachvollziehbar gemacht werden, weshalb Paulus in Röm 4 das Verb πιστεύω und auch das Adjektiv πιστός auf Abraham bezieht, während er im Zusammenhang mit Jesus nur das Nomen gebraucht. Zugleich wäre vor diesem Hintergrund auch die Verwendung des Adjektivs πιστός im Hinblick auf Christus in 2Thess 3,3 und 2Tim 2,13 verständlich.

Somit ließe sich auch die Redundanz, die im Zusammenhang mit der Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ immer wieder angemerkt wird, am einfachsten vor dem Hintergrund der Wechselseitigkeit erklären, die mit dem Nomen πίστις verbunden ist. Demzufolge wäre Röm 3,22 so zu lesen, dass bei dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zunächst die πίστις Jesu gegenüber den Menschen zur Sprache kommt, während bei dem sich darauf beziehenden Partizip πιστεύοντας die menschliche Antwort in den Blick genommen wird. Eine solche Wechselseitigkeit im religiösen Bereich war bereits mehrfach im paulinischen Sprachgebrauch auszumachen und würde sich auch an dieser Stelle

entsprechend verstandenen πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zur πίστις des Abraham verhält, ist in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch.

1378 Vgl. hierzu die weiteren Ausführungen zu den entsprechenden Textstellen, 326–460 sowie 465 Anm. 1828 der vorliegenden Arbeit.

schlüssig in den Kontext einfügen. Dann aber wäre die Doppelung der beiden πιστ-Formen in Röm 3,22 der Wechselseitigkeit dieses Wortstammes geschuldet, und die vermeintliche Redundanz ließe sich durch zwei unterschiedliche Subjekte erklären.

Im Rahmen dieser Verstehensmöglichkeit ließe sich aber auch das unklare Verhältnis zwischen πίστις und ὑπακοή näher bestimmen. Zunächst würden beide Begriffe unter derselben Voraussetzung mit Jesus in Beziehung gebracht werden, nämlich dass dieser der ›göttlichen Seite‹ angehört. Doch während bei der Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ die Zuwendung Jesu zu den Menschen in den Blick kommt, wird das Stichwort ὑπακοή im Hinblick auf das Gottesverhältnis Jesu gebraucht. Und dieses basiert »nicht auf einem bestimmten Verhalten (oder einer Eigenschaft) Jesu«<sup>1379</sup>, sondern wird von Paulus ganz im Sinne seines ›Gehorsams‹ gegenüber dem göttlichen Auftrag, wie besonders im Rahmen des Philipperhymnus deutlich wird, gedacht.

Zugleich ist mit diesem Lösungsvorschlag bereits eine semantische Vorentscheidung getroffen, denn πίστις würde dann im Rahmen des strittigen Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ noch ganz im Sinne des gängigen griechischen Sprachgebrauchs mit der Grundbedeutung ›Vertrauen‹ verwendet werden und keineswegs in einem spezifisch christlichen Sinne oder gar als Terminus technicus für den christlichen Glauben. Insofern würde diese Verstehensmöglichkeit zugleich die bisherigen Beobachtungen zur Verwendung der πιστ-Formen im paulinischen Sprachgebrauch bestätigen.

Diese Deutung des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ soll im Folgenden nun weiter diskutiert und für die fraglichen Belegstellen verifiziert werden.

#### 4.2.2. Πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) und πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι im Römerbrief (Röm 3,22.25 f)

Die Belegstellen für πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) im Römerbrief finden sich allesamt in Röm 3,21–31. In diesem Abschnitt knüpft Paulus unmittelbar an Röm 1,17 an, was bereits durch das Stichwort δικαιοσύνη θεοῦ in Verbindung mit dem Motiv der ›Enthüllung‹ – ἀποκαλύπτω in 1,17 und φανερώω in 3,21 – verdeutlicht wird<sup>1380</sup>. Damit enden die Ausführungen von Röm 1,18–3,20, in denen die Sündhaftigkeit aller Menschen, Heiden wie Juden, entfaltet wird, und in denen Stichworte wie ἁμαρτία, ἀδικία, κρίμα und ὀργή bestimmend sind. Der Abschnitt 3,21–31, der durch das markante πυνὶ δέ eröffnet wird, welches gleichzeitig den antithetischen Charakter zum Voranstehenden markiert, wird vom

1379 ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 55.

1380 Vgl. LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 130.

Gedanken der δικαιοσύνη θεοῦ und den Begriffen πίστις und νόμος, die dort zueinander in Beziehung gesetzt werden, bestimmt. In der exegetischen Diskussion wird Röm 3,21–31 als ein Schlüsseltext des Römerbriefs, ja, teilweise schon fast als dessen Herzstück angesehen, und vermutlich wird nicht zuletzt deshalb die Deutung dieser Passage äußerst kontrovers diskutiert. Dies liegt nicht allein an dem strittigen Syntagma πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ), sondern auch an der Frage, wie die Wendung δικαιοσύνη θεοῦ (Röm 3,21.22) bzw. δικαιοσύνη αὐτοῦ (Röm 3,25.26) und der Begriff ἰλαστήριον (Röm 3,25) aufzufassen sind, aber ebenso, wie die Genitivverbindungen νόμος πίστεως (Röm 3,27) und χωρὶς ἔργων νόμου (Röm 3,28) bzw. ἔξ ἔργων νόμου (Röm 3,20) verstanden werden können. Zunächst soll jedoch der Blick auf den Argumentationsbogen in Röm 3,21–26 gerichtet werden.

#### 4.2.2.1. Der Gedankengang in Röm 3,21–26

Der Gedankengang dieses Abschnittes wird zunächst durch den zweimaligen Hinweis auf die δικαιοσύνη θεοῦ in Vers 21 und 22 eröffnet, welche nun ›sichtbar‹, ›bekannt‹ oder ›deutlich gemacht‹ worden ist (πεφανερωται) durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Was das Stichwort δικαιοσύνη θεοῦ betrifft, so lässt sich vor allem im Hinblick auf die Verwendung von δικαιοσύνη αὐτοῦ in Vers 25 und 26 sowie durch das Motiv der ἀνοχή τοῦ θεοῦ eine deutliche Nähe dieses Nomens zu Gottes Geduld, Langmut und Barmherzigkeit ausmachen. Diese Beobachtung ist insofern von Bedeutung, da die Genitivverbindung δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 3,21.22 dann wohl kaum im Sinne eines *genitivus relationis* oder *genitivus auctoris* verstanden werden kann, der die ›Gerechtigkeit, die vor Gott gilt‹, oder die ›Gerechtigkeit, die Gott schenkt‹, bezeichnet, sondern dieses Syntagma wird als *genitivus subiectivus* aufzufassen sein<sup>1381</sup>. In diesem Sinne hat Paulus schon die Wendung δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 3,5 gebraucht, denn auch dort wird dieses Nomen unmittelbar auf Gott bezogen, wobei damit zugleich auch dessen δικαιοσύνη mit der menschlichen ἀδικία kontrastiert wird.

Wenn daher der Gedanke der δικαιοσύνη Gottes den Abschnitt 3,21–31 einleitet, so kommt damit ein entsprechendes *Handeln* Gottes in den Blick, das mit diesem Nomen näher bestimmt wird. In diese Richtung weist zumindest auch Röm 3,25, denn dort erweist sich Gottes δικαιοσύνη gerade darin, dass er Christus Jesus als ἰλαστήριον ›einsetzt‹, ›errichtet‹ oder ›aufweist‹. Insofern geht es in Vers 25 bei dem Stichwort δικαιοσύνη, und zwar unabhängig von der Verbform, um ein entsprechendes Handeln Gottes, das auf das Heil der Menschen abzielt. Somit stellt die Aussage von Vers 21, dass die δικαιοσύνη Gottes

1381 Vgl. WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, 1978, 187; HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 85; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 128.

›mitgeteilt‹, ›bekannt gemacht‹, man könnte hier fast sagen ›offenbar gemacht‹ wird, einen inhaltlichen Gegenpol zu Röm 1,18 und zu dem Gedanken dar, dass der ›Zorn Gottes‹ offenbar gemacht wird. Dies veranschaulicht einerseits die Funktion von Röm 1,18 und Röm 3,21 als Leitverse der beiden Abschnitte, die durch sie eröffnet werden, andererseits beleuchtet dies auch die antithetische Relation beider Passagen zueinander. Insofern stellt das Stichwort δικαιοσύνη θεοῦ in Verbindung mit dem Verb φανερώω in Röm 3,21 eine bewusste Anknüpfung an Röm 1,17 und den Gedanken der Offenbarung (ἀποκαλύπτεται) der δικαιοσύνη θεοῦ dar.

Unter semantischen Gesichtspunkten ist ein solcher Gebrauch von δικαιοσύνη gewiss auffällig, denn dem profangriechischen Sprachgebrauch ist eine solche Wortverwendung unbekannt. Dort findet sich das griechische Nomen δικαιοσύνη häufig in rechtlichen Kontexten mit den Bedeutungen ›Gerechtigkeit‹ und ›Gesetzmäßigkeit‹, aber auch im Sinne von ›Rechtspflege‹. Darüber hinaus kann es auch die Haltung der ›Redlichkeit‹ und ›Rechtschaffenheit‹ bezeichnen, es wird aber auch mit der Bedeutung ›Richtigkeit‹ gebraucht. Dabei ist vor allem ein Rechtsein im Hinblick auf vorgegebene und absolute Normen im Blick, sei es nun im ethischen oder im rechtlichen Sinne. Δικαιοσύνη meint daher »einerseits die Qualität des Gerechten«, und insofern ist sie »die dem Gesetz entsprechende Gerechtigkeit«. »[A]ndererseits ist sie aber auch selbst Maßstab und ihre jeweilige Wiederherstellung Ziel für das Handeln des Richters«<sup>1382</sup>. Folglich ist mit der griechisch-hellenistischen Verwendung des Begriffes δικαιοσύνη zwar der Aspekt der *iusiitia distributiva* verbunden<sup>1383</sup>, doch ein Beziehungsbegriff, so dass ähnlich wie in Röm 3,21–31 die δικαιοσύνη Gottes in einem Vollzug oder einer Handlung aufscheint und mitgeteilt wird, ist dieses Nomen gerade nicht. Genau dieser Aspekt ist aber an jenen vier Stellen dieses Textabschnittes bei δικαιοσύνη im Blick: Es ist ein heilsgeschichtliches *Handeln* Gottes zugunsten der Menschen. Insofern spiegelt sich die ungewöhnliche Verwendung von δικαιοσύνη in Röm 3,21–31 auch in Martin Luthers richtungweisender Differenzierung zwischen der *iusiitia activa* und der *iusiitia passiva*<sup>1384</sup> wider.

Anders hingegen, und der paulinischen Wortverwendung weitaus ähnlicher als die profangriechische, ist die Verwendung des Nomens δικαιοσύνη in der Septuaginta. Dort findet es sich vornehmlich als Übersetzungsäquivalent der Wurzel צדק – also für צדיק, צדק, צדקה –, aber auch zur Wiedergabe von זכו, חסד, טוב, מרון, מישרים, משפט, נקיון, פחי und dem Hiphil von שכל sowie, wie bereits

1382 SEEBASS, H., Art. *Gerechtigkeit* (TBLNT 1), <sup>4</sup>1977, 502.

1383 Vgl. SEEBASS, H., Art. *Gerechtigkeit* (TBLNT 1), <sup>4</sup>1977, 502.

1384 Vgl. LUTHER, M., WA 54,185 f.

erwähnt, zur Übersetzung von אַמָּה<sup>1385</sup>. Was nun die paulinische Formulierung δικαιοσύνη θεοῦ betrifft, so sind in erster Linie die Wortbildungen der Wurzel צדק, also צדיק, צדק, צדקה und אַמָּה, חסד und משפט in den Blick zu nehmen, denn die Übersetzungen von זכו<sup>1386</sup>, טוב<sup>1387</sup>, מִדּוֹן<sup>1388</sup>, מִישְׁרִים<sup>1389</sup>, נִקְיוֹן<sup>1390</sup>, פְּחִי<sup>1391</sup> und שִׁכְלֵי<sup>1392</sup> mit δικαιοσύνη stellen sicherlich Ausnahmen dar, welche im Fall von מִדּוֹן, פְּחִי und שִׁכְלֵי auch nur vom Übersetzer des Sprüchebuches verwendet werden. Bezogen auf die Nomina אַמָּה und משפט dürften diese kaum den Verstehenshintergrund für das Syntagma δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 3,21–31 bilden, denn an den Stellen, an denen משפט mit δικαιοσύνη wiedergegeben wird, kommt viel stärker die griechisch-hellenistische Wortbedeutung von δικαιοσύνη zum Zug<sup>1393</sup>, während bei אַמָּה, wie bereits deutlich geworden ist, weniger eine Handlung oder ein Vollzug, sondern vielmehr eine Eigenschaftsbeschreibung Gottes im Blick ist<sup>1394</sup>.

Anders hingegen verhält es sich mit צדק, denn entgegen der üblichen Wortverwendung von δικαιοσύνη im Griechischen lassen sich die Wortbildungen dieser Wurzel vor allem als Verhältnis- und Beziehungsbegriffe kennzeichnen: »Gerecht ist, wer Ansprüchen gerecht wird, die jemand kraft eines Verhältnisses hat«<sup>1395</sup>. Insofern bezieht sich צדק nicht wie δικαιοσύνη auf eine vorgegebene Norm, sondern gründet vor allem in einem Verhältnis, das zwischen zwei Parteien besteht. Wenn daher צדק im Rahmen der Beziehung zwischen Gott und Mensch verwendet wird, so bezieht sich »Gerechtigkeit [...] nicht auf eine von Gott gestellte Norm [...], sondern wird als Relation [des Menschen] zu Gott selbst beschrieben«<sup>1396</sup>. Dies zeigt sich etwa daran, dass zwischen den צדק-Formen und ברית, also dem Bund Gottes mit seinem Volk, eine enge Verbindung besteht, so dass צדק sich in diesem Zusammenhang »als bundesgemäßes Verhalten«<sup>1397</sup> begreifen lässt. Gott zeigt seine Gerechtigkeit also gerade darin, dass er den Bund stiftet und aufrecht erhält, während im Gegenzug »[d]ie richtige und gerechte Antwort des Menschen darin besteht, innerhalb dieser von Gott gegebenen Gemeinschaft und ihr gemäß zu leben«<sup>1398</sup>. Somit

1385 Vgl. Gen 24,29; Jos 24,14; Jes 38,19; 39,8; Dan 8,12; 9,13.

1386 Vgl. Dan 6,22(23).

1387 Vgl. Ps 38(37<sup>LXX</sup>),21.

1388 Vgl. Spr 17,14.

1389 Vgl. 1Chr 29,17.

1390 Vgl. Gen 20,5.

1391 Vgl. Spr 1,22.

1392 Vgl. Spr 21,16.

1393 Vgl. Spr 8,20; 16,11; 17,23; Mal 2,17; Jes 61,8; Ez 18,17.18.21.

1394 Vgl. 240–246 der vorliegenden Arbeit.

1395 QUELL, G. – SCHRENK, G., Art. *δική κατλ.* (ThWNT 2), 1935, 197.

1396 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. *צדק* (ThWAT 6), 1989, 903.

1397 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. *צדק* (ThWAT 6), 1989, 919.

1398 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. *צדק* (ThWAT 6), 1989, 919.

stehen nach alttestamentlich-jüdischer Vorstellung Begriffe wie ›Gnade‹, ›Heil‹ und ›Barmherzigkeit‹ keineswegs in einem Gegensatz zum Gedanken der ›Gerechtigkeit Gottes‹, sondern diese Aspekte der Gottesbeziehung sind geradezu als integrale Bestandteile von צדק zu begreifen. Insofern können Wörter des Stammes צדק fast im Sinne von ›Rettung‹ und ›Heil‹ gebraucht werden: die צדקה Gottes ist sein rettendes Eingreifen und seine heilsame Zuwendung<sup>1399</sup>. Dementsprechend kann das Hiphil von צדק mit der Bedeutung ›retten‹, ›helfen‹ verwendet<sup>1400</sup> und das rettende Eingreifen Gottes als צדקה bezeichnet werden<sup>1401</sup>. Und so erfleht der Beter die צדקה Gottes oder beklagt deren Fehlen<sup>1402</sup>. Was nun die strafende Gerechtigkeit Gottes angeht, wird dieser Aspekt nur selten mit einer Form von צדק ausgedrückt<sup>1403</sup>, dafür werden eher die Begriffe אשם, יסר, כלה, נגף, נקם, גשא, פקד, שלם oder שפט verwendet. »Eine strafende göttliche Gerechtigkeit kann höchstens als Sekundäreffekt auftreten, der denjenigen trifft, der Gottes rettendes Eingreifen zu verhindern sucht«<sup>1404</sup>.

Da nun bei fast 90 % aller Belegstellen, an denen die Septuagintaübersetzer δικαιοσύνη als begriffliches Äquivalent in der Zielsprache gewählt haben, eine Form der Wurzel צדק in der Ausgangssprache vorliegt, wird durch diese übersetzerische Entscheidung die Semantik des griechischen Wortes δικαιοσύνη um die jeweiligen Verwendungsmöglichkeiten von צדיק, צדק und צדקה erweitert. Vor diesem Hintergrund wird auch die paulinische Verwendung von δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 3,21 – 31 verständlich, denn in diesem Abschnitt wird δικαιοσύνη ebenfalls als Beziehungsbegriff verwendet, der eine deutliche Nähe zu Gottes Heilswirken und Barmherzigkeit aufweist.

In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb die Septuaginta ἔλεος als Übersetzungsäquivalent von צדקה<sup>1405</sup> bzw. ἐλεημοσύνη zur Wiedergabe von צדק<sup>1406</sup> und צדקה<sup>1407</sup> gewählt hat<sup>1408</sup>. Im Falle von צדיק findet sich außerdem noch die Übersetzung mit εὐσεβής<sup>1409</sup> und mit πιστός<sup>1410</sup>, was ein weiteres Mal

1399 Vgl. Dtn 6,25; 24,13; 33,21; Jes 45,23; 46,13; 51,6.

1400 Vgl. Jes 50,8; 53,11; Ps 82(81<sup>LXX</sup>),3; Dan 12,3.

1401 Vgl. 1Sam 12,7; Ps 103(102<sup>LXX</sup>),6.

1402 Vgl. auch Jes 59,9.14.

1403 Lediglich in Jes 5,16; 10,22 und Zef 3,5 kommt für צדק diese Bedeutung in Frage.

1404 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. צדק (ThWAT 6), 1989, 903.

1405 Vgl. Jes 56,1; Ez 18,19.21.

1406 Vgl. Ps 35(34),24v.l. (ס<sup>1</sup>).

1407 Vgl. Dtn 6,25; 24,13; Ps 24(23<sup>LXX</sup>),5; 33(32<sup>LXX</sup>),5; 103(102<sup>LXX</sup>),6; Jes 1,27; 28,17; 59,16; Dan 9,16.

1408 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von ἔλεος bzw. ἐλεημοσύνη in Verbindung mit δίκαιος bzw. δικαιοσύνη in Ex 34,7; Tob 14,7; Ps 36(35<sup>LXX</sup>),11; 40(39<sup>LXX</sup>),11; 85(84<sup>LXX</sup>),11; 89(88<sup>LXX</sup>),15; 103(102<sup>LXX</sup>),17; 140(139<sup>LXX</sup>),5; Spr 3,16; 20,28; 21,21; Zach 7,9; Jes 45,8; 63,7; Ez 18,19.21; Hos 2,21; Dan 9.

1409 Vgl. Spr 12,12; Jes 24,16; Jes 26,7bis.

1410 Vgl. Ijob 17,9.

den mit קָדַשׁ verbundenen Beziehungsaspekt unterstreicht. Zugleich wird nachvollziehbar, weshalb in der Septuaginta δικαιοσύνη auch zur Übersetzung des Nomens כֶּסֶד gebraucht wird<sup>1411</sup>, mit dem, wenn es auf Gott bezogen wird, häufig dessen Güte und unerwartete Zuwendung und teilweise auch – durch Angleichung an רַחֲמִים – seine Freundlichkeit ausgedrückt werden kann<sup>1412</sup>. Damit spiegelt sich in diesen übersetzerischen Entscheidungen der Septuaginta zugleich die Grundschwierigkeit wider, die mit der Wiedergabe von קָדַשׁ verbunden ist, nämlich »daß δικαιοσύνη als Ausdruck einer rettenden und heilsamen Gerechtigkeit dem griech[ischen] Sprachgebrauch fremd war. Δικαιοσύνη bzw. δίκαιος ist das, was man besitzt oder ist, aber kaum das, was man empfängt«<sup>1413</sup>. Diesen semantischen Unterschied zwischen dem griechisch-hellenistischen und alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch wird man bei der Verwendung des Syntagmas δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 3,21 – 31 im Blick behalten müssen. Wenn Paulus daher heraushebt, dass Gott seine δικαιοσύνη, seine ›Gerechtigkeit‹ bekannt macht, so könnte man an dieser Stelle fast mit ›Gnade‹ oder ›Barmherzigkeit‹ übersetzen.

Diese Bekanntmachung oder Offenbarung vollzieht sich nun διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie in Röm 3,22 betont wird. Versteht man πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ nun im Sinne eines *genitivus obiectivus*, wäre unklar, inwiefern durch den ›Glauben an Jesus Christus‹ oder das ›Vertrauen‹ zu ihm, die δικαιοσύνη θεοῦ, seine rettende Zuwendung, sichtbar wird. Jedenfalls würde man wohl eher erwarten, dass die menschliche πίστις nicht mit dem Verb πεφανέρωται verbunden ist, mit dem ja gerade ein Handeln Gottes zur Sprache kommt, sondern dass πίστις eher eine Reaktion oder Antwort auf die δικαιοσύνη θεοῦ darstellen würde. Doch genau dieser Aspekt klingt bereits durch die Wendung εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας an, so dass πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle eine auffällige Doppelung zu der Partizipialform πιστεύοντας bezeichnen würde. Zwar wird man durchaus einwenden können, dass sich ein semantischer Unterschied zwischen εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας und πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ausmachen lässt, aber dennoch bliebe letztlich die Funktion dieses Syntagmas unklar.

Hinzu kommt noch eine weitere Schwierigkeit, nämlich dass diese ›Bekanntmachung‹ der δικαιοσύνη θεοῦ durch die Schrift oder präziser durch die Propheten und den νόμος bezeugt wird – was hier im Sinne von ›Tora‹ zu

1411 Vgl. Gen 19,19; 21,23; 24,27; 32,10; Ex 15,13; 34,7; Spr 20,28; Jes 63,7. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von קָדַשׁ im Sinne von ›Almosen‹; vgl. JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 1983, 139 f; vgl. auch RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. קָדַשׁ (ThWAT 6), 1989, 924.

1412 Zur Semantik von כֶּסֶד vgl. STOEBE, H.-J., Art. כֶּסֶד (THAT 1), <sup>6</sup>2004, 600 – 621; GLUECK, N., *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise*, 1927.

1413 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. קָדַשׁ (ThWAT 6), 1989, 924.

verstehen ist<sup>1414</sup>. Dieser Verweis auf die Schrift, der fast an die matthäischen Reflexionszitate erinnert, lässt sich nur schwerlich auf den menschlichen Glauben hin lesen, sondern dürfte sich vermutlich eher auf Christus selbst beziehen. Zwar betont Ulrich Luz in diesem Zusammenhang, dass die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus *wirksam* wird<sup>1415</sup>, doch scheitert diese Verstehensmöglichkeit letztlich an dem Verb φανερώω, zu dessen semantischem Spektrum ›mitteilen‹, ›bekannt machen‹, ›sichtbar machen‹ und ›offenbaren‹ gehört, aber eben nicht ›wirksam werden‹<sup>1416</sup>. Darüber hinaus wird im weiteren Gedankengang dieses Abschnittes deutlich, dass sich das Verb auf Christus selbst und nicht auf den Glauben an ihn bezieht.

Was nun den *genitivus subiectivus*-Vorschlag betrifft, bei dem πίστις als Ausdruck der Beziehung Jesu zu Gott verstanden wird, so ist die Verwendung von φανερώω und auch die Doppelung von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ mit εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας nicht weiter problematisch. Eine Schwierigkeit dieser Verstehensmöglichkeit besteht jedoch darin, dass die δικαιοσύνη θεοῦ, die in erster Linie auf das Heil der Menschen abzielt, in der Beziehung Jesu zu Gott deutlich und offenbar würde. Doch wenn sich im Vertrauen Jesu zu Gott die Gerechtigkeit Gottes offenbaren würde, bliebe letztlich unklar, in welcher Beziehung die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ zur πίστις der Gläubigen steht. Zugleich würde dies zu einer gewissen Spannung zwischen der δικαιοσύνη Gottes in 3,21 f und δικαιοῦσθαι in 3,28 führen, denn diese Verbform bezieht sich nicht nur unmittelbar auf das Handeln Gottes am Menschen, sondern knüpft zugleich durch das Stichwort χωρὶς an 3,21 an. Aber auch der Hinweis auf die Tora und die Prophetenschriften wäre nicht ganz unproblematisch, denn in einer solchen Lesart würde sich das Zeugnis der Schrift eigentlich auf die πίστις Jesu gegenüber Gott beziehen und gerade nicht, wie man eigentlich erwarten würde, auf Christus selbst oder auf seine soteriologische Bedeutung und Funktion für die Glaubenden. Genau diesen Aspekt entfaltet Paulus aber im weiteren Verlauf dieses Abschnittes.

Versteht man πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ hingegen im Sinne eines *genitivus subiectivus*, bei dem die vertrauensvolle Zuwendung Jesu Christi zu den Menschen im Blick ist, würde dieser Gedanke durchaus schlüssig an die Formulierung δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται anknüpfen: in der vertrauensvollen Zuwendung und Hingabe Christi zeigt sich letztlich die δικαιοσύνη Gottes, sein rettendes Heilswirken. In diesem Fall würde sich die Wendung εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας direkt auf diese Zuwendung beziehen und brächte die menschliche Antwort darauf zur Sprache. Dadurch würde die Partizipialkonstruktion weder eine

1414 Vgl. etwa LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 130.

1415 Vgl. LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968, 170.

1416 Vgl. hierzu LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

auffällige Doppelung zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ darstellen noch bliebe unbestimmt, wie beide πιστ-Aussagen zueinander in Beziehung zu setzen sind.

Somit eröffnet Paulus mit dieser thesenartigen Aussage in 3,21–22a den gesamten Gedankengang von 3,21–31. Diese Funktion spiegelt sich einerseits in dem Adverb νυνί wider, das durch die Formulierung ἐν τῷ νῦν καιρῷ in Vers 26 aufgenommen wird, andererseits aber auch in der Wendung χωρὶς νόμου, woran Vers 28 durch χωρὶς ἔργων νόμου anknüpft. Überhaupt ist in dieser überschriftartigen These die zweimalige Verwendung von νόμος auffällig, denn wie bereits ausgeführt wurde<sup>1417</sup>, wird dieses Nomen mit zwei unterschiedlichen Bedeutungsnuancen verwendet. Während νόμος im Rahmen der Formulierung ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται den Pentateuch bezeichnet, ist bei χωρὶς νόμου sicherlich nicht diese spezifische Wortverwendung im Blick. Insofern bereitet Paulus mit dieser *trductio* in Vers 21 bereits die Ausführungen in Röm 3,27–31 zu νόμος vor, in denen er das Verhältnis von νόμος und πίστις näher bestimmt, und in denen auch die vieldiskutierte Wendung νόμος πίστεως begegnet. Insofern bestätigt diese Beobachtung ebenfalls die besondere Funktion von Röm 3,21–22a.

An diese überschriftartige Einleitung knüpft sich nun in 3,22b–24 eine erste Begründung an. Wie Paulus in Röm 1,18–3,20 entfaltet, haben alle – Heiden wie Juden – gesündigt und entbehren der δόξα τοῦ θεοῦ, der Herrlichkeit Gottes. Diese Ausgangssituation, die ausnahmslos alle Menschen betrifft, stellt die Voraussetzung und Notwendigkeit für die Zuwendung Gottes und die Offenbarung seiner δικαιοσύνη dar. Somit betont Paulus in 3,24 zunächst, dass die ›Gerechtmachung‹, also letztlich die Wiederherstellung der δικαιοσύνη-Beziehung zwischen Gott und Mensch, auf Gottes Initiative zurückgeht und auf geschenkhafter Weise vollzogen und mitgeteilt wird. Mit diesem Vorgang des δικαιούσθαι ist zugleich der Gedanke der Sündenvergebung verbunden. Damit bezieht sich δωρεάν auf das Handeln Gottes gegenüber den Menschen, und δικαιούμενοι knüpft unmittelbar an das Stichwort πεφανέρωται δικαιοσύνη θεοῦ an.

Zugleich wird durch τῇ αὐτοῦ χάριτι der Grund für die geschenkhafte Gerechtmachung und Sündenvergebung angegeben, denn dieser Dativ lässt sich durchaus im Sinne eines *dativus causae* verstehen<sup>1418</sup>. Bei dieser Textauffassung ereignet sich die geschenkhafte Gerechtmachung des Sünders aufgrund der χάρις αὐτοῦ, der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Und diese χάρις Gottes wird nun durch διὰ τῆς ἀπολύτρωσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ spezifiziert: Es ist die liebende Zuwendung Gottes durch die ›Erlösung‹ oder ›Loskaufung‹, und zwar τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Was die Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ betrifft, mit der das Nomen ἀπολύτρωσις näher bestimmt wird, so lässt sich dieser Dativ wohl

1417 Vgl. hierzu 146 f der vorliegenden Arbeit.

1418 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 44 f.

am einfachsten in instrumentalem Sinn verstehen<sup>1419</sup>, denn genau genommen ereignet sich die von Gott vollzogene Erlösung durch Christus und eben nicht im Bereich des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und auch nicht durch den Glauben an ihn oder die Beziehung zu ihm. Somit stellt die ἀπολύτρωσις, wie eben auch das δικαιοῦσθαι, erst die Voraussetzung für diese Christusbeziehung und das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι dar.

Damit führt Röm 3,24 den Gedanken der Zuwendung Gottes in Christus Jesus weiter und betont dabei zugleich dessen ›Funktion‹, denn die ›geschenkhaftere Gerechtmachung‹ des Sünders ereignet sich in der Zuwendung Gottes vermittels der Erlösung durch Christus Jesus, die Gott veranlasst.

Diesen Gedanken vertieft Paulus in Röm 3,25 weiter, indem er hervorhebt, dass Gott ihn, Christus Jesus, als ἱλαστήριον ›eingesetzt‹ oder ›offen hingestellt‹ hat, um auf diese Weise seine δικαιοσύνη aufzuzeigen. In Verbindung mit dem Nomen ἱλαστήριον wird die Frage nach dessen Verwendung und Bedeutung in Röm 3,25 äußerst kontrovers diskutiert.

Der wohl am häufigsten vertretene Lösungsvorschlag deutet ἱλαστήριον vor dem Hintergrund des hebräischen כַּפֶּרֶת, welches in der Septuaginta mehrfach mit ἱλαστήριον übersetzt wird. Bei dieser כַּפֶּרֶת handelt es sich nach Ex 25,17 – 22 um eine goldene Platte, die zur Zeit des ersten Tempels im Allerheiligsten die Bundeslade bedeckte, und an der nach Lev 16 jährlich am *Jom Kippur* ein Blutritus durchgeführt wurde. Dabei wurde das Allerheiligste bzw. die כַּפֶּרֶת, welche nach Lev 16,2 als Ort der Gegenwart Gottes zu verstehen ist, mit dem Blut von Opfertieren besprengt, wodurch der Priester selbst und schließlich auch das Volk Israel mit Gott versöhnt werden. Anknüpfend an diesen Verstehenshintergrund würde Paulus in Röm 3,25 den Tod Jesu in typologischer Weise mit der כַּפֶּרֶת in Beziehung setzen: »An die Stelle der im Tempel verborgenen *kapporet* und des auf sie bezogenen Sühneritus hat Gott Jesus treten lassen, der ›durch sein Blut‹, d. h. durch seine Lebenshingabe Sühne wirkt«<sup>1420</sup>.

Diese Deutung erweist sich jedoch keineswegs als unproblematisch, denn mit dem Verb προέθετο wird in erster Linie ein öffentliches oder zumindest sichtbares Aufstellen zur Sprache gebracht, während die כַּפֶּרֶת bzw. das ἱλαστήριον im Allerheiligsten gerade nicht für jedermann sichtbar war. »Wenn man daher an der Kapporet-Vorstellung festhalten will, so muß man schon annehmen«, dass hier, wie Eduard Lohse feststellt, »ein bewußter Gegensatz betont sein sollte, indem nämlich Christus als die offenbar gemachte Kapporet der verborgenen des alten Bundes gegenübergestellt wird«<sup>1421</sup>. Hätte Paulus eine solche Gegen-

1419 Vgl. MICHEL, O., *Der Brief an die Römer*,<sup>5</sup> 1978, 150; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 70.

1420 ROLOFF, J., Art. ἱλαστήριον (EWNT 2),<sup>2</sup> 1992, 456.

1421 LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 135.

überstellung ausdrücken wollen, so wäre dies gewiss in deutlicherer Weise geschehen, zumal eine solche Aussage im Licht des ganzen Römerbriefs sehr eigentümlich wäre<sup>1422</sup>. Zugleich hat diese typologische Deutung auch mit der Spannung zu kämpfen, dass Christus zwar als כפרה eingesetzt werden würde, dass diese aber zugleich auch mit seinem Blut besprengt wird. Insofern scheint unklar zu sein, ob Christus mit der כפרה identifiziert oder nur zu ihr in Beziehung gesetzt wird. »Wenn überhaupt an die Kapporet gedacht sein sollte, so hätte man erwartet, daß das Kreuz und nicht aber Christus selbst so bezeichnet sein müßte«<sup>1423</sup>. Eine weitere Schwierigkeit wäre sicherlich darin zu sehen, dass Paulus bei der römischen Gemeinde eine Kenntnis des jüdischen Kultes voraussetzen würde, die sich auf die Zeit vor der Zerstörung des Tempels und vor dem Verlust der Tempelgeräte im Jahr 586 v. Chr. bezieht, die jedoch in der christlichen Gemeinde Roms und deren »Erfahrungswelt«<sup>1424</sup> nur von untergeordneter Bedeutung sein dürfte.

Ohnehin, und dies stellt das eigentliche Problem beim Verständnis von ἱλαστήριον dar, ist die lexikalische Rückführung auf כפרה keineswegs eindeutig, denn einerseits wird כפרה in 1Chr 28,11 mit ἔξιλασμός übersetzt, womit sonst eher die Versöhnung oder die Sühnehandlung und nicht ein entsprechender Ort bezeichnet wird<sup>1425</sup>, andererseits wird ἱλαστήριον in Ez 43,14.17.20 aber auch zur Wiedergabe von עזרה verwendet. Wie die Unterscheidung zwischen einem ἱλαστήριον τὸ μέγα und einem ἱλαστήριον τὸ μικρόν in Ez 43,14 nahelegt, werden mit ἱλαστήριον die Einfassungsmauern oder Absätze des Brandopferaltars bezeichnet. Zwar wird ἱλαστήριον an dieser Stelle auch auf Teile des Altares selbst angewandt, die ebenfalls, wie auch die כפרה, mit Blut besprengt werden. Dennoch lässt sich aus dem Stichwort ἱλαστήριον allein noch keine eindeutige Bezugnahme auf die כפרה erschließen<sup>1426</sup>. Diese lexikographische Unklarheit dürfte auch dafür verantwortlich zu machen sein, dass Philo an jenen Stellen, an denen er ἱλαστήριον im Sinne der כפרה verwendet, den Begriff näher bestimmt

1422 Vgl. SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 92.

1423 LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 135.

1424 Vgl. SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 95 f.

1425 Vgl. Ex 30,10; Lev 23,27.28; Lev. 23,28; 1Esdr 9,20; Weish 18,21; Sir 5,5; 16,11; 17,29; 18,12.20; 35,3; Ez 7,25; 43,23; 45,19. In diesem Sinn ließe sich auch 1Chr 28,11 verstehen: οἶκος τοῦ ἔξιλασμοῦ wäre dann nicht das Haus, in dem sich die כפרה befindet, sondern das »Haus der Versöhnung«; vgl. auch die entsprechende Übersetzung der *Septuaginta Deutsch*.

1426 Unklar bleibt zudem, wie ἱλαστήριον in Am 9,1 zu bestimmen ist, wobei an dieser Stelle durchaus eine Konsonantenvertauschung von כפרה und כפחור für die Übersetzung mit ἱλαστήριον verantwortlich sein könnte; vgl. SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 94 Anm. 23.

und erklärt<sup>1427</sup>. Doch eine solche Ausführung fehlt eben in Röm 3,25, obwohl sie dort eigentlich fast zu erwarten wäre.

Daher wird eine andere Verstehensmöglichkeit für Röm 3,25 in Erwägung gezogen, die auf die Verwendung von ἱλαστήριον in 4Makk 17,22 Bezug nimmt. Im Rahmen der jüdischen Märtyrerüberlieferung wird dort der Gedanke entfaltet, dass die Gerechten, die im Widerstand gegen die gottlosen Feinde getötet wurden, gewissermaßen zu einer Art Ersatzleistung (ἀντίψυχον in 17,21) für die Sünden des Volkes geworden sind, wodurch dieses gerettet wurde<sup>1428</sup>. Durch das Stichwort αἷμα und die Wendung τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ist eine deutliche Nähe zu Röm 3,25 gegeben, und dementsprechend wäre der Tod Jesu in Analogie zu 4Makk 17,22 als stellvertretender Sühnetod für die Menschen anzusehen<sup>1429</sup>.

Doch auch dieser Verstehenshintergrund ist nicht unproblematisch, denn schließlich entstand das 4. Makkabäerbuch erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und dürfte Paulus bei seiner Abfassung des Römerbriefs nicht vorgelegen haben. Zudem ist, wie Hans-Josef Klauck betont, der zweite Artikel bei τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν äußerst fraglich und sein Fehlen würde eine adjektivische Verwendung von ἱλαστήριον nahelegen<sup>1430</sup>. Auch inhaltlich ist die Typologie zwischen dem Sterben Jesu und dem Märtyrertod nicht ohne Spannungen, denn »beim Märtyrertod«, so betont Stefan Schreiber, liegt »der Akzent auf der Entscheidung der Märtyrer zu Standhaftigkeit, Überzeugungstreue und Tod, was dann von Gott honoriert wird, während Paulus Gottes Handeln an Jesus betont. Gott ist grammatisch und theologisch Subjekt des Geschehens. Der Tod der Märtyrer bleibt stark situationsgebunden [...]«<sup>1431</sup>.

Angesichts dieser Schwierigkeiten schlägt Stefan Schreiber eine weitere Verstehensmöglichkeit für ἱλαστήριον vor, bei der nicht der alttestamentlich-jüdische Hintergrund, sondern die außerbiblische Wortverwendung richtungsweisend ist. Anknüpfend an Adolf Deißmann, der bereits 1903 auf die Verwendung von ἱλαστήριον mit der Bedeutung ›Weihegeschenk‹ im griechi-

1427 Vgl. ἦς ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον in Phil. Vit Mos 2,95 f und τὸ ἐπίθημα τῆς κιβωτοῦ – καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον –, ποιητικῆς δὲ καὶ βασιλικῆς τὰ ὑπόπτερα καὶ ἐφιδρυμένα Χερουβὶμ in Phil. Fug 100 f. Ähnlich wird ἱλαστήριον auch in Hebr 9,5 durch den dortigen Kontext lexikalisch näher bestimmt. Vgl. hierzu SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 95.

1428 Vgl. HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 90 f; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 135.

1429 Vgl. HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 90 f; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 135.

1430 Vgl. KLAUCK, H.-J., *4. Makkabäerbuch*, 1989, 753; im Hintergrund seiner Übersetzung steht daher auch die Lesart τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν.

1431 SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 98.

schen Sprachgebrauch hingewiesen hat, schlägt Stefan Schreiber diese Wortverwendung von ἱλαστήριον auch für Röm 3,25 vor<sup>1432</sup>. Dann würde Paulus auf die Funktion antiker Weihegeschenke anspielen, die zwar meist als ἀνάθημα, aber eben auch als ἱλαστήριον bezeichnet wurden, und die man Gottheiten darbrachte, um diese gnädig und geneigt zu stimmen oder ein gutes Verhältnis zu ihnen herzustellen<sup>1433</sup>. Und genau diese »verbreitete, konkrete Praxis« würde Paulus in Röm 3,25 »bei den Hörerinnen und Hörern seines Briefes wach[rufen]. Aber während im bekannten Vollzug es immer der Mensch ist, der etwas gibt, um die Gottheit gnädig zu stimmen, funktioniert das bei Paulus gerade umgekehrt: Gott stellt ein Weihegeschenk für die Menschen hin! Und zwar in aller Öffentlichkeit, für alle sichtbar«<sup>1434</sup>. Insofern würde Paulus durch die Bezugnahme auf eine gängige religiöse Praxis der Antike das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreiben und auch näher bestimmen, denn durch die Umkehrung dieses Bildes ist nicht der Mensch, sondern vielmehr Gott der entscheidende Aktant in diesem Beziehungsgeschehen. »Gott dreht die Verhältnisse in der Beziehung zu den Menschen total um, gibt selbst – im Sterben seines Repräsentanten – alles für die Menschen«<sup>1435</sup>. Insofern, und dies dürfte der entscheidende Vorzug dieses Lösungsvorschlages sein, denkt Paulus in Röm 3,25 in personalen Kategorien, die schließlich auch den Gedankengang der bisherigen Verse bestimmt haben. Zugleich könnte man auf diese Weise auch die Wahl des Verbs προτίθημι erklären, welches sich unmittelbar aus der antiken Praxis des Aufstellens von Weihegeschenken herleiten ließe, das aber von Paulus direkt auf Gott bezogen würde<sup>1436</sup>.

Eine solche Umkehrung eines Bildes ist für Paulus sicherlich nicht ungewöhnlich, wie bereits im Zusammenhang mit dem sogenannten »Ölbaumgleichnis« deutlich geworden ist, doch im Vergleich zu Röm 11 ist dennoch auffällig, dass sich keine weiteren Hinweise dafür ausmachen lassen, und von daher eine entsprechende Leserlenkung ausbleibt. Dies ist zwar nicht prinzipiell auszuschließen, doch es ist auffällig. Auch bleibt die Frage bestehen, weshalb

1432 Vgl. hierzu auch LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, die unter dem Eintrag zu ἱλαστήριον (2.) die Übersetzungsmöglichkeit »propitiatory gift or offering« vorschlagen und Röm 3,25 in diese Kategorie einordnen. Sie verweisen dabei zugleich auf ἀνάθημα, das häufiger noch als ἱλαστήριον in diesem Sinn verwendet wird.

1433 Vgl. WACHSMUTH, D., Art. *Weiheung* (KP 5), 1975, 1355 – 1359; STRATEN, F. T. VON, *Gifts for the Gods*, 1981, 65 – 151; BARTOLONI, G. – COLONNA, G. – GROGANELLI, C. (Hg.), *Anathema*, 1989; FRATEANTONIO, C., Art. *Weiheung, Weihgeschenk. II. Klassische Antike* (DNP 12.2), 2003, 421 f; SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 102 – 105.

1434 SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 105.

1435 SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 109.

1436 Vgl. SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 105.

Paulus an dieser Stelle nicht den sehr viel geläufigeren Begriff für ein solches Weihes Geschenk, nämlich ἀνάθημα, verwendet.

An dieser Stelle lässt sich zunächst einmal festhalten, dass das Nomen ἰαστήριον keineswegs problemlos und in eindeutiger Weise auf ein hebräisches Äquivalent und damit auf den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch und Verstehenshintergrund zurückgeführt werden kann. Dieses Nomen ist weder lexikalisch eindeutig noch wird es durch den Kontext von Röm 3,25 in exakter Weise bestimmt. Man wird daher auch nicht vorschnell annehmen dürfen, dass bei den Mitgliedern der römischen Gemeinde allein aufgrund der Verwendung des Wortes ἰαστήριον bereits ein entsprechender – und zudem nicht einmal eindeutiger – jüdischer Kontext wachgerufen wurde, zumal ἰαστήριον auch in der römischen und griechischen Lebenswelt beheimatet war.

Angesichts dieser Schwierigkeit wird man noch einmal grundsätzlich die Frage nach der Bedeutung dieses Nomens stellen müssen, zumal auch unklar scheint, wie sich der Sprachgebrauch der Septuaginta zur außerbiblischen Wortverwendung verhält. Dabei lässt sich mit Adolf Deißmann zunächst festhalten, dass mit dem Adjektiv ἰαστήριος all das zur Sprache kommen kann, »was zum ἰάσκεσθαι in Beziehung steht. Je nach der Bedeutung dieses Verbums spaltet sich die Bedeutungsmöglichkeit des Adjektivs in zwei Äste: 1. was zur Gnädigstimmung oder Versöhnung (nämlich der Gottheit oder eines Menschen) in Beziehung steht oder dient [...]; 2. was zur Sühnung (nämlich der Sünde) in Beziehung steht oder dient [...]«<sup>1437</sup>. Diese beiden Bedeutungslinien oder Bedeutungsmöglichkeiten sind auch für das Verständnis des Nomens ἰαστήριον grundsätzlich zu bedenken, und zwar unabhängig von der Frage, ob man dieses nun vom Adjektiv ἰαστήριος oder vom Verb ἰάσκεσθαι ableitet<sup>1438</sup>. Insofern lässt sich die Frage nach der konkreten Bedeutung des Nomens ἰαστήριον allein vom Kontext her und auf Grundlage der Verwendungsmöglichkeiten des Verbs ἰάσκεσθαι bzw. des Adjektivs ἰαστήριος entscheiden<sup>1439</sup>.

Ein grundsätzliches Problem bei der bisherigen Diskussion um ἰαστήριον ist mit der Vorentscheidung verbunden, die Endung -τήριον in einer bestimmten Weise zu lesen, denn dieses Suffix wird im Falle dieses Nomens durchweg in lokalem Sinne verstanden<sup>1440</sup>. Zweifellos dient -τήριον häufig zur Bezeichnung

1437 DEIßMANN, A., *ΙΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΣΤΗΡΙΟΝ*, 1903, 193.

1438 DEIßMANN, A., *ΙΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΣΤΗΡΙΟΝ*, 1903, 194 f führt das Nomen ἰαστήριον auf das Adjektiv ἰαστήριος zurück und weist darauf hin, dass »die Neutra der Adjektive auf -ιος, speziell auf -ήριος sehr häufig substantiviert [wurden] und sich als usuelle Substantiva ein[bürgerten]« (194); doch grundsätzlich ist auch eine Ableitung vom Verb ἰάσκεσθαι denkbar.

1439 Vgl. DEIßMANN, A., *ΙΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΣΤΗΡΙΟΝ*, 1903, 193 f.

1440 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 109,8: »-τήριον bezeichnet den Ort, wo etwas geschieht«; vgl. auch

eines Ortes, wie auch die im Neuen Testament belegten Nomina ἀκροατήριον<sup>1441</sup>, θυσιαστήριον<sup>1442</sup>, οἰκητήριον<sup>1443</sup> und κατοικητήριον<sup>1444</sup> zeigen<sup>1445</sup>. Doch mit diesem Suffix kann ebenso eine Funktion oder eine Aufgabe ausgedrückt werden<sup>1446</sup>.

Besonders deutlich wird dies bei dem Verbalsubstantiv κριτήριον, mit dem zwar einerseits der ›Gerichtshof‹, also jener Ort an dem Gericht gehalten wird, bezeichnet werden kann, doch andererseits kann mit κριτήριον auch ein entscheidendes Kennzeichen im Rahmen einer Urteilsbildung, eben ein ›Kriterium‹, gemeint sein. Somit kann durch das Suffix -τήριον sowohl der Ort eines Urteils wie auch das *Instrument* der Urteilsfindung zur Sprache kommen<sup>1447</sup>. Die Frage, ob bei Verbalsubstantiven mit der Endung -τήριον vorrangig die lokale oder eher die funktionale Dimension im Zentrum steht, lässt sich jedoch nicht immer eindeutig entscheiden. Schließlich kann gerade in solchen Fällen, in denen mit dem Suffix -τήριον ein lokaler Aspekt ausgedrückt wird, ebenso die Funktion oder die Aufgabe eines ›Ortes‹ mit im Blick sein. Dies zeigt sich beispielsweise an dem bereits angeführten Begriff κριτήριον. Ähnliches gilt aber auch für Begriffe wie ἀκροατήριον, θυσιαστήριον, δεσμοτήριον, οἰκητήριον und κατοικητήριον: auch hier geht es nicht allein um den Ort, an dem etwas geschieht, sondern zugleich steht immer auch ein funktionaler Aspekt im Hintergrund<sup>1448</sup>.

---

KRAUS, W., *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21 – 26*, 2008, 201:  
»Die Endung -τήριον weist normalerweise auf lokalen Bezug hin.«

1441 Vgl. Apg 25,23.

1442 Vgl. Röm 11,3; 1Kor 9,13; 10,18.

1443 Vgl. 2Kor 5,2; Jud 6.

1444 Vgl. Eph 2,22; Off 18,2.

1445 Davon sind jedoch solche Substantivbildungen wie ποτήριον und σωτήριον zu unterscheiden, denn diese enden zwar ebenfalls mit -τήριον, doch werden diese aus Nomina gebildet. Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 113,1.

1446 Vgl. BENGL, H., *Griechische Wortkunde*, 1954, 10 spricht an dieser Stelle zwar von »Nomina loci«, doch zugleich vermerkt er in dem Zusammenhang: »auch für Werkzeuge« (Anm. 1).

1447 Angesichts dieser Beobachtungen wäre es durchaus denkbar, dass durch das Suffix -τήριον zunächst der funktionale Aspekt zur Sprache kommt, der sich dann – erst in einem zweiten Schritt – mit einem Ort verbinden kann. Dies würde jedenfalls erklären, weshalb der lokale Aspekt, ganz im Gegensatz zum funktionalen, nicht bei allen Verbalsubstantiven mit der Endung -τήριον zur Sprache kommt.

1448 Besonders deutlich wird dies bei ἀκροατήριον, denn damit kann einerseits ein Hörsaal oder Gerichtssaal bezeichnet werden, zugleich geht es aber auch um die Funktion des entsprechenden Ortes, ja, der lokale Aspekt kann sogar ganz in den Hintergrund treten, beispielsweise wenn mit ἀκροατήριον eine ›Hörerschaft‹ oder ein ›Auditorium‹ bezeichnet wird. Aber auch bei δεσμοτήριον ist nicht allein der lokale Aspekt im Blick, sondern zugleich auch die Funktion jenes Ortes, nämlich Gefangene festzusetzen. Ähnliches gilt auch für die Begriffe θυσιαστήριον, also für den Altar, auf dem die θυσία dargebracht und

Dies gilt auch für das Suffix -τήριον und muss daher auch bei dem Wort ἰλαστήριον mit berücksichtigt werden, was besonders bei der Verwendung dieses Nomens in einem bislang unberücksichtigten Beleg deutlich wird, der in Oxyrhynchus gefunden wurde<sup>1449</sup>. In diesem Papyrusfragment wird ἰλαστήριον in einem eindeutig profanen Zusammenhang verwendet und bezeichnet ein Funktionsteil einer Pump- oder Bewässerungsanlage<sup>1450</sup> und beinhaltet entsprechend keinen lokalen Aspekt.

Genau dieser funktionale oder instrumentale Aspekt, der durch das Suffix -τήριον ausgedrückt werden kann, verdeutlicht nun die unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von ἰλαστήριον im alttestamentlich-jüdischen sowie im außerbiblischen Sprachgebrauch, auch wenn bei den entsprechenden Belegstellen ebenfalls ein lokaler Aspekt mit im Blick ist. So dürfte beispielsweise die Verwendung von ἰλαστήριον im Sinne von ›Weihegeschenk‹ vor allem mit diesem *funktionalen* Aspekt der Endung -τήριον zu erklären sein, denn ein solches ἰλαστήριον hat vor allem die *Aufgabe*, eine Gottheit gnädig oder geneigt zu stimmen, wenngleich mit einem solchen Weihegeschenk stets ein lokaler Gesichtspunkt verbunden ist, denn schließlich kann ein ›Weihegeschenk‹ an einem bestimmten Ort aufgestellt werden. Weiterhin ist anzunehmen, dass die funktionale Dimension, die durch -τήριον zur Sprache kommen kann, auch die Verwendung von ἰλαστήριον in der Septuaginta bestimmt hat. Denn wie bereits zu sehen war, lässt sich dort ἰλαστήριον keineswegs auf einen ganz bestimmten lokalen Aspekt beschränken, sondern kann sowohl die כפרה im Allerheiligsten<sup>1451</sup> als auch die עזרה, die Umfassungsstufen des Altars, meinen. Mit ἰλαστήριον werden somit unterschiedliche Orte bezeichnet<sup>1452</sup>, denen jedoch eine wesentliche Funktion im Rahmen der Versöhnung mit Gott zukommt. Genau

---

vollzogen wird, und für οἰκητήριον bzw. κατοικητήριον, also jenen Ort, an dem menschliches Leben sich vollzieht.

1449 Vgl. GRENFELL, B. P. – HUNT, A. S. – BELL, H. I. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part 16*, 1924, Nr. 1985.

1450 Auf Grundlage dieses Textes ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob es sich bei diesem ἰλαστήριον um ein sich herabneigendes oder eher ausgleichendes bzw. ausbalancierendes Teil handelt; eine Verwendung von ἰλαστήριον in lokalem Sinn kann jedoch ausgeschlossen werden.

1451 In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass die Herleitung von כפרה keineswegs unumstritten ist. Zwar wird häufig die etymologische Abhängigkeit von כפר in dem Sinne verstanden, dass die כפרה ihren Namen trägt, weil sie die Bundeslade ›bedeckt‹, doch ebenso wäre denkbar, dass hier nicht die äußere Gestalt, sondern deren Funktion im Blick ist, nämlich die Sünde zu bedecken. Dies würde jedenfalls die Übersetzung mit ἐξίλασμός in 1Chr 28,11 verständlich machen. Vgl. zu dieser Frage auch GESE, H., *Die Sühne*, 1977, 85–106; JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 1983; JANOWSKI, B., *Auslösung des verwirkten Lebens*, 1993, 5–39. Es wäre grundsätzlich nicht auszuschließen, dass die Bezeichnung כפרה vor dem Hintergrund der ›Sündenbedeckung‹ zu verstehen ist und eben nicht das Bedecken der Lade meint.

1452 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Am 9,1.

dieser funktionale Aspekt dürfte für die Wahl von ἱλαστήριον als Übersetzungsäquivalent für כַּפֶּרֶת und זִרְהוּ ausschlaggebend gewesen sein: es kennzeichnet beide Male etwas, womit sich Gottes Versöhnung und Entsündigung vollzieht.

Vor diesem Hintergrund würde ebenfalls verständlich werden, weshalb Symmachus in Gen 6,15 Noahs Arche mit ἱλαστήριον übersetzt. Zwar handelt es sich bei dieser auch um einen ›Ort‹, doch dürfte sich die Übersetzung mit ἱλαστήριον kaum darauf zurückführen lassen, sondern scheint vielmehr in deren rettender Funktion begründet zu sein<sup>1453</sup>.

Aufgrund der Offenheit des lexikalischen Befundes von ἱλαστήριον in Verbindung mit der fehlenden Näherbestimmung dieses Begriffes in Röm 3,25 dürfte allein die Verwendung dieses Nomens noch nicht ausreichen, um den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund bei den römischen Rezipienten wachzurufen. Es scheint wahrscheinlicher, dass sie zunächst an die ihnen bekannten ›Weihegeschenke‹ gedacht haben, wobei sich diese spezifische Wortbedeutung ebenfalls nur schwer verifizieren lässt, denn auch dafür fehlt eine entsprechende Konkretisierung im Text<sup>1454</sup>.

Angesichts dieser offenen Formulierung in Röm 3,25 wird man im griechischen Sprachgebrauch jener Zeit das Nomen ἱλαστήριον in ähnlich offener Weise verstanden haben: als das, was grundsätzlich die Aufgabe und die Funktion hat, ›Versöhnung‹ und ›Gnade‹ oder aber – wenn man die zweite Bedeutungsline in ἱλάσκεσθαι in Erwägung zieht – ›Sühne‹ zu leisten. Da jedoch, wie bereits deutlich geworden ist, die Beziehungsstrukturen von Röm 3,21 – 31 vor allem in den Kategorien personaler Beziehungen gefasst sind, dürfte letztere Verstehensmöglichkeit wohl ausscheiden. Insofern würde Paulus in 3,25 betonen, dass Christus Jesus von Gott als ἱλαστήριον – und das heißt: als Instrument oder Mittel der Versöhnung – öffentlich aufgestellt oder mitgeteilt wird, ja, man

1453 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von ἱλαστήριον im Sinne von ›Kloster‹ bei Menander und Genesios sowie mit der Bedeutung ›Kirche‹ bei Theophanes Continuatus und Johannes Kameniates; vgl. hierzu DEIBMANN, A., *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*, 1903, 197.

1454 Zwar scheint die Verbform προέθετο genau in diese Richtung zu weisen, doch bezieht sich das Verb eigentlich auf ὄν, jedoch nicht unmittelbar auf ἱλαστήριον. Ohnehin stellt der Verweis auf προέθετο ein Problem dar, denn aufgrund der zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten dieses Verbums fügt es sich fast in jeden Kontextualisierungsvorschlag von ἱλαστήριον schlüssig ein. So weisen beispielsweise Ulrich Wilckens und Peter Stuhlmacher auf die kultische Verwendung von προτίθεσθαι im Zusammenhang mit dem Aufstellen der Schaubrote hin (vgl. Ex 29,23; 40,23; Lev 24,8; 2 Makk 1,8.15), während Stefan Schreiber es im Sinne des Aufstellens von Weihegeschenken für sich anführen kann. Vgl. einerseits STUHLMACHER, P., *Zur neueren Exegese von Röm 3,24 – 26*, 1975, 328; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, 1978, 192; vgl. andererseits SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 105 f.

könnte fast johanneisch sagen, er wird von Gott als ›Weg‹ der Versöhnung zwischen Gott und Mensch aufgezeigt<sup>1455</sup>.

In diesem Zusammenhang ist gewiss erwähnenswert, dass das Verb προτίθημι auch in Verbindung mit δῶρον (δῶρά τινί προτίθημι) gebraucht wird<sup>1456</sup>. Eben diese Verwendungsmöglichkeit würde den Gedanken δικαιοῦμενοι δωρεάν bzw. τῇ αὐτοῦ χάριτι aus Vers 24 aufgreifen und weiter ausführen: Christus als ›Versöhnungsmittel‹ wäre letztlich als ein Geschenk Gottes an die Menschen zu begreifen. Und genau darin würde Gott seine Gerechtigkeit, die eben als seine Zuwendung zu verstehen ist, sichtbar werden lassen.

Wie sich dieses Handeln Gottes vollzieht, das durch προέθετο ausgedrückt wird (also letztlich die ›Übergabe‹ dieses Geschenkes), führt Paulus in der Formulierung διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι weiter aus. Dabei ist zunächst unumstritten, dass sich der zweite Teil dieses Gedankens, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, auf den Tod Jesu bezieht<sup>1457</sup>, und insofern steht das von Gott vollzogene προτίθημι mit dem Tod Jesu in Verbindung.

Unklar ist indes, wie sich die Wendung διὰ τῆς πίστεως in diesen Gedankengang einfügt. Am nächsten liegt es sicherlich, darin eine Wiederaufnahme der Wendung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ aus Vers 22 zu sehen<sup>1458</sup>, und insofern hinge das Verständnis und die Funktion von διὰ τῆς πίστεως in Vers 25 damit zusammen, wie die Genitivverbindung in Vers 22 bestimmt wird.

An dieser Stelle erweist sich vor allem die *genitivus obiectivus*-Lösung als äußerst problematisch, denn wenn mit διὰ τῆς πίστεως die menschliche πίστις zur Sprache käme, würde diese Wendung, wie Otto Michel betont, »geradezu störend«<sup>1459</sup> wirken und sie stünde, so Ulrich Wilckens, »quer gegen den Duktus des Satzes, der von Gottes Heilsaktion, nicht von der menschlichen Aneignung spricht«<sup>1460</sup>. Aufgrund dieser Spannung wird διὰ τῆς πίστεως gewöhnlich als »gewaltsame paulinische Einfügung«<sup>1461</sup> gewertet, dabei wird auch häufig auf das Fehlen dieser Wendung im Codex Sinaiticus verwiesen<sup>1462</sup>. Aus textkritischer Sicht ist διὰ τῆς πίστεως aber keineswegs fraglich, und die Annahme eines

1455 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Joh 3,14, wo die Erhöhung Jesu am Kreuz mit der Aufrichtung der ehernen Schlange (Num 21,4–9) parallelisiert wird, um die soteriologische ›Funktion‹ des Kreuzesgeschehens zu verdeutlichen; vgl. hierzu auch Ps 60,6.

1456 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1,<sup>27</sup>1991, s.v.

1457 Zur Verbindung von δικαιοῦω und αἷμα vgl. auch Röm 5,9.

1458 Vgl. WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, 1978, 193 f.

1459 MICHEL, O., *Der Brief an die Römer*,<sup>5</sup>1978, 150.

1460 WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, 1978, 193.

1461 WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, Bd. 1, 1978, 193.

1462 Vgl. LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 133; KRAUS, W., *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26*, 2008, 125 f.

vorpaulinischen Traditionsstückes hängt sehr eng mit der Frage zusammen, wie die Genitivverbindung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 22 aufgelöst wird<sup>1463</sup>. Die Wendung διὰ τῆς πίστεως in Vers 25 würde sich jedenfalls schlüssig in den Duktus dieser Passage einfügen, wenn man das fragliche Syntagma in Vers 22 als *genitivus subiectivus* auflösen würde, denn dann ginge es an dieser Stelle um die πίστις (Ἰησοῦ Χριστοῦ) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Angesichts der bisherigen Überlegungen zur Verwendung der Genitivverbindung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ließe sich die πίστις Jesu, die in seinem Blut – also in seinem Kreuzestod – deutlich und offenbar wird, im Sinne seiner vertrauensvollen Zuwendung zu den Menschen lesen. Die Wendung πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι wäre folglich im Sinne eines Sterbens ›für uns‹ (ὕπερ ἡμῶν<sup>1464</sup>) zu verstehen, und genau darin würde sich das Heilshandeln Gottes ausdrücken. In der πίστις Jesu, die sich in seinem Sterben ὕπερ ἡμῶν verdichtet und offenbart, spiegelt sich letztlich Gottes Zuwendung ›zu uns‹. Somit denkt Paulus das Handeln Gottes in Christus Jesus<sup>1465</sup> ganz vom Modell der Repräsentanz her, denn »[d]er Gesalbte ist als solcher traditionell der Repräsentant Gottes«<sup>1466</sup>, und insofern kann man sagen: Wer Christus sieht, sieht Gott<sup>1467</sup>. Dieses Vorstellungsmodell und eine entsprechende Deutung des Todes Jesu wird beispielsweise in dem Gedanken in Röm 5,8 deutlich, dass Christus für uns (ὕπερ ἡμῶν) gestorben ist, und dass Gott auf diese Weise seine Liebe zu uns (εἰς ἡμᾶς) bekannt macht bzw. unter Beweis stellt (συνίστησιν). Dies gilt auch für Röm 5,15, denn dort werden die χάρις Gottes und die χάρις ›des einen Menschen Jesus Christus‹ parallelisiert und auf die Menschen (εἰς τοὺς πολλούς) bezogen. Schließlich weist auch Gal 2,20v.l. in diese Richtung und zwar, ähnlich wie in Röm 3,25, in Verbindung mit πίστις: ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Insofern wird die πίστις Gottes und die πίστις Christi an dieser Stelle parallelisiert und auf den Menschen bzw. auf ὕπερ ἐμοῦ bezogen.

Im Gegensatz zu der Formulierung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in 3,22 fällt bei der Wendung διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in 3,25 die Setzung des Artikels τῆς auf. Dieser ist zwar textkritisch unsicher, dürfte aber als ursprünglich anzusehen sein<sup>1468</sup>. Wie bereits erwähnt, ließe sich die Verwendung des Artikels

1463 Zur Diskussion um ein vorpaulinisches Traditionsstück vgl. auch SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 90 f, bes. 90 Anm. 9.

1464 Vgl. hierzu auch die Formulierung Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν in Röm 5,8.

1465 Vgl. hierzu die Wortstellung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Vers 24; vgl. auch SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 109.

1466 SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 109; vgl. auch SCHREIBER, ST., *Gesalbter und König*, 2000, 541.551 f.

1467 Vgl. hierzu auch 2Kor 5,9 und SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes*, 2006, 109.

1468 So auch LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 133 Anm. 17.

dadurch erklären, dass πίστις an dieser Stelle zwar auf die πίστις Χριστοῦ Bezug nimmt, jedoch nicht in Verbindung mit einem christologischen Titel steht. Bedenkt man, dass die Setzung des Artikels häufig aus kontextuellen Gründen erfolgt, so ließe sich hier auch ein inhaltlicher Unterschied zwischen Vers 22 und Vers 25 ausmachen. Denn bei der Wendung διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι wird πίστις ganz explizit auf den Tod Jesu bezogen, während διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 22 sehr viel offener formuliert ist. Somit wäre es durchaus möglich, dass Paulus in Röm 3,22 zwar bereits die Aussage von Röm 3,25 und damit den Tod Jesu im Blick hat, dass er aber zunächst mit πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ eine sehr viel offenere Formulierung ohne einen spezifizierenden Artikel wählt, weil er in Vers 22 zunächst grundsätzlich an die Zuwendung Gottes in Jesus Christus zu den Menschen denkt. Die Setzung des Artikels in Vers 25 hätte also eine determinierende Funktion, und somit läge eine *traductio* von διὰ πίστεως in Vers 22 zu διὰ τῆς πίστεως in Vers 25 vor. In diesem Zusammenhang ist besonders auch die unterschiedliche Wortstellung bei der Namens- bzw. Titelnennung auffällig, denn während in Vers 22 die Reihenfolge Ἰησοῦς Χριστός verwendet wird, bezieht sich αὐτοῦ in Vers 25 auf die Inversion Χριστός Ἰησοῦς in Vers 24.

Im Gegensatz dazu hat der Lösungsvorschlag, bei dem die πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ im Sinne der Beziehung Jesu zu Gott gedeutet wird, in Röm 3,25 damit zu kämpfen, dass Jesus als Vertrauender oder Glaubender gedacht wird und somit ganz auf der Seite der Menschen steht. Insofern käme der ›Treue‹ oder dem ›Vertrauen‹ Jesu ein vorbildhafter Charakter zu<sup>1469</sup>, oder seine πίστις müsste im Sinne einer Stellvertretung oder Sühne zu verstehen sein. Im Falle der Vorbildhaftigkeit seiner πίστις bliebe jedoch unklar, wie diese als Handeln Gottes und als Offenbarung seiner δικαιοσύνη zu verstehen wäre, denn schließlich würde sich das Vertrauen Jesu auf Gott richten, während die δικαιοσύνη θεοῦ den Menschen im Blick hat (πεφανερωται). Für eine solche doppelte Funktion der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ finden sich jedoch keine entsprechenden Hinweise in Röm 3,21 – 31. Was hingegen den Gedanken einer stellvertretenden πίστις betrifft, so wird man grundsätzlich fragen müssen, inwieweit stellvertretendes Vertrauen überhaupt denkbar ist und möglich sein kann<sup>1470</sup>. Vermutlich wird man sich dabei einen ›sühnenden Glauben‹ vorstellen müssen, der im Rahmen der Gesamtargumentation aber wohl nur schwer nachweisbar sein dürfte<sup>1471</sup>. Vor allem

1469 Vgl. SCHMIDT, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1963, 20.71; HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 174; JOHNSON, L. T., *Rom 3:21 – 26 and the Faith of Jesus*, 1982, 89; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 446.

1470 Vgl. ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 193.

1471 Zur insgesamt problematischen Vorstellung von Sühne bei Paulus vgl. BREYTENBACH, C., *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne*, 1993, 59 – 79, der betont, dass Paulus mit Aus-

müsste man dann auch den Gedanken εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ auf Christus beziehen, was mit weiteren Problemen behaftet wäre.

Angesichts dieser Schwierigkeiten wird man davon ausgehen müssen, dass Paulus bei dem Terminus διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι an das Sterben Jesu für die Menschen denkt und darin zugleich ein Handeln Gottes sieht. Genau diesen Aspekt vertieft er im Folgenden, indem er betont, dass sich auf diese Weise die Zuwendung Gottes ausdrückt: dies ist die ἔνδειξις, der ›Aufweis‹ oder die ›Bestätigung‹ seiner ›Gerechtigkeit‹.

Gleichzeitig wird weiter ausgeführt, wie dieser ›Aufweis‹ von Gottes δικαιοσύνη näher zu bestimmen ist. In diesem Zusammenhang verweist Paulus auf die Haltung Gottes gegenüber den bereits begangenen Sünden und beschreibt diese mit den Stichworten πάρεσις und ἀνοχή. Damit bringt er den Aspekt der Zurückhaltung und Geduld Gottes zur Sprache, was jedoch nicht als dessen Untätigkeit misszuverstehen ist, sondern als »Zurückhaltung‹ oder ›An-Sich-Halten‹ Gottes<sup>1472</sup> hinsichtlich einer möglichen Bestrafung, und insofern stellt Gottes πάρεσις und ἀνοχή auch eine »Ermöglichung der Umkehr«<sup>1473</sup> dar. Diese Geduld, so führt Paulus den Gedanken weiter, hat Gott im Hinblick (πρός<sup>1474</sup>) auf den Aufweis seiner Gerechtigkeit ἐν τῷ νῦν καιρῷ aufgebracht. Das Motiv der Geduld und des ›An-Sich-Haltens‹ Gottes wird somit heilsgeschichtlich verortet, und der Gerechtigkeitserweis Gottes – also letztlich seine Barmherzigkeit – zeigt sich in seiner erneuten Zuwendung zu den Menschen in Gestalt der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang sicherlich die Verwendung von καιρός, denn die ganze Satzkonstruktion ist immer noch von προέθετο abhängig, und der Blick ist weiterhin auf den Erweis der Gerechtigkeit und Zuwendung Gottes gerichtet, die sich im Kreuzestod Jesu ereignet. Gerade vor dem Hintergrund des zweimaligen ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης wäre es auffällig, wenn Paulus bei der ersten Verwendung den Tod Jesu im Blick hätte, während er bei der zweiten den Akzent auf die ›Jetzt-Zeit‹ oder auf einen als eschatologisch zu qualifizierenden Äon richten würde. Zwar legen die Stichworte πάρεσις und ἀνοχή ein zeitliches Verständnis nahe, doch wird man dabei nicht übersehen dürfen, dass sich das ›An-Sich-Halten‹ Gottes bis zum Aufweis seiner δικαιοσύνη in Christus bezieht, also letztlich auf den Tod Christi, aber noch nicht auf die von Christus geprägte Zeit. Sonst würden die beiden ἔνδειξις-Aussagen »zwei Aspekte des gegenwärtigen Aufweises der Gerechtigkeit bezeichnen, die sich auf zwei verschiedene

---

nahme von Röm 3,25 f »ohne Rückgriff auf die Begriffe ›Sühne‹ oder ›sühnen‹ aus [kommt], wenn er das Evangelium, das er verkündigt, den Gemeinden verdeutlicht« (66).  
 1472 KRAUS, W., *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21 – 26*, 2008, 198.  
 1473 HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 61.  
 1474 Es dürfte sich am ehesten um ein finales πρός handeln; vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 196.

Zeiten beziehen würden. Dann fragt man sich aber, worin denn das Spezifische des ›Gerechtigkeitsaufweises in der gegenwärtigen Zeit‹ bestünde, durch das *dieser* Gerechtigkeitsaufweis sich von einem auf die Vergangenheit gerichteten unterscheiden würde<sup>1475</sup>. Ohnehin ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass mit καιρός viel stärker etwas Punktuell im Blick ist, während eine Zeitspanne – und als solche wäre ein Äon oder eine ›Jetzt-Zeit‹ wohl zu begreifen – eher mit dem Begriff χρόνος bezeichnet worden wäre. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich der Begriff καιρός im paulinischen Sprachgebrauch noch nicht zu einem bloßen Zeitbegriff entwickelt hat, sondern, wie bereits schon zu sehen war, immer noch im Sinne des klassischen griechischen Sprachgebrauchs verwendet wird, eröffnet sich die Möglichkeit, καιρός in Röm 3,26 im Sinne von ›Gelegenheit‹, ›Situation‹, ›Fall‹ zu verstehen. Dann würde mit der Wendung ἐν τῷ νῦν καιρῷ die ›jetzige Situation‹, die hier im Blick ist – oder man könnte fast sagen: ›der vorliegende Fall – bezeichnet werden<sup>1476</sup>. In einem solchen Verständnis wären beide ἐνδειξις-Aussagen auf den Heilstod Christi Jesu bezogen, und Paulus würde den Gedanken formulieren, dass Gottes Geduld sich darin zeigt, dass er sich von Strafe zurückgehalten hat und nun seine Gerechtigkeit in dem vorliegenden Fall, also dem Heilstod Jesu, unter Beweis stellt.

Angesichts dieser Verstehensmöglichkeit von ἐν τῷ νῦν καιρῷ wird man auch das einleitende πρὸ δέ in Röm 3,21 nicht in zeitlich durativem Sinn verstehen dürfen, sondern bereits dort zielt der Gedankengang auf das konkrete Heilsgeschehen in Christus ab<sup>1477</sup>, wie bereits die Wendung δικαιοσύνη θεοῦ πεφανερώται veranschaulicht.

Wenn Paulus abschließend in Vers 26 betont, dass Gott ›gerecht‹ (δίκαιος) ist, so wird man diesen Hinweis vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zur Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ verstehen müssen, die den Gedankengang ab 3,21 prägen. Und demzufolge dürfte bei der Wendung δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ derjenige im Blick sein, der sich in entsprechender Weise zu dieser Zuwendung Gottes in der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ verhält und mit πίστις antwortet und somit positiv auf das Angebot der Sündenvergebung reagiert. Dementsprechend wird man die elliptische Formulierung von Vers 26 wohl am ehesten um eine Form von εἰμί (ὄντες) ergänzen müssen. In Anknüpfung an Röm 1,17 und besonders durch die an Hab 2,4 angelehnte Formulierung ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται wäre zwar auch eine Ergänzung durch ζάω (ζῶντος) denkbar<sup>1478</sup> – schließlich zielt die δικαιοσύνη θεοῦ, also Gottes helfendes und rettendes Eingreifen, ja gerade darauf ab, eine durch Sünde gestörte Gottesbeziehung

1475 BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 435.

1476 Vgl. BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 434 f.

1477 Vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 172.

1478 Vgl. in diesem Zusammenhang Gal 2,20.

wiederherzustellen, um dann neu dieser Beziehung gemäß zu leben<sup>1479</sup>. Doch rückt dieser Aspekt erst mit Röm 5 in den Mittelpunkt der paulinischen Argumentation, während der Fokus von Röm 3,21 – 4,25 noch sehr viel stärker auf die Sündenvergebung denn auf die Lebensführung gerichtet ist<sup>1480</sup>. Daher ist es sicher am schlüssigsten, die Ellipse von Röm 3,26 um ὄντες zu ergänzen.

Mit Röm 3,26 kommen die paulinischen Ausführungen zu einem ersten Abschluss, wie bereits die *inclusio* mit Vers 21 f verdeutlicht. Diese wird durch das Stichwort πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. πίστεως Ἰησοῦ (3,26), aber auch durch νομί (3,21) bzw. νόν (3,26) und durch die explizite Thematisierung der menschlichen Antwort auf die Zuwendung Gottes in Christus – also εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας (3,22) bzw. τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (3,26) – erzeugt.

Anknüpfend an diese bisherigen Überlegungen legt sich daher folgende Übersetzung für Röm 3,21 – 26 nahe:

<sup>21</sup>Jetzt aber ist unabhängig von (vorbei an) Gesetz (vom mosaischen Gesetz) Gerechtigkeit (rettende Zuwendung) Gottes offenbar gemacht worden (gezeigt worden; deutlich gemacht worden), bezeugt von dem Gesetz (Pentateuch) und den Propheten, <sup>22</sup>und zwar (eine) Gerechtigkeit (rettende Zuwendung) Gottes durch Zutrauen Jesu Christi (vertrauende Zuwendung Jesu Christi) auf alle (hin; zu Menschen), insofern sie vertrauen (ihrerseits mit Vertrauen Gott antworten). Denn es besteht kein Unterschied (zwischen Heiden und Juden); <sup>23</sup>alle haben ja gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, <sup>24</sup>gerecht gemacht werdend (Sündenvergebung erhaltend und zu Gerechten gemacht werdend) auf geschenkhafter Weise (und zwar) aufgrund seiner (Gottes liebender) Zuwendung durch (vermittels) die Erlösung (und zwar die, die) durch Christus Jesus (geschieht; möglich ist). <sup>25</sup>Ihn hat Gott bekannt gemacht (vorgestellt; sichtbar gemacht; zum Geschenk gemacht) als Instrument der Versöhnung (als Versöhnungsmittel; als Weg der Versöhnung), durch das Zutrauen in seinem Blut (seine vertrauende Hinwendung hin zu den Menschen in seinem Sterben; in seiner Lebenshingabe) für einen Aufweis seiner Gerechtigkeit (Gottes rettender Zuwendung), (und zwar) angesichts (anlässlich) des Zulassens der vorher <sup>26</sup>unter dem Aushalten Gottes (dem An-Sich-Halten und Nicht-Strafen Gottes) begangenen Sünden, (welche er ertragen hat; ausgehalten hat) im Hinblick (gemäß; nach dem Maßstab) auf einen Aufweis seiner Gerechtigkeit (rettende Zuwendung) in dem jetzigen Geschehen (in dem vorliegenden Fall; im Kreuzesgeschehen), so dass er (Gott) gerecht ist (sich durch seine rettende Zuwendung als gerecht erweist) und »den aus vertrauensvoller Zuwendung Jesu« (heraus Seienden) gerecht macht (ihm die Sünden vergibt).

Daran schließt Paulus nun in Röm 3,27 – 31 weitere Bemerkungen an, in denen er das Verhältnis von πίστις und νομός näher bestimmt. Zwar findet sich in diesen Versen kein weiterer Beleg für das Syntagma πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ, dennoch sind die fünf πίστις-Belege in Röm 3,27 – 31 von den bisherigen Ausführungen

1479 Vgl. RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. 773 (ThWAT 6), 1989, 919.

1480 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen, 364 – 367 der vorliegenden Arbeit.

bestimmt und sind somit ebenfalls in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ-Diskussion mit zu berücksichtigen.

#### 4.2.2.2. Der Gedankengang in Röm 3,27–31

Nachdem Paulus in Röm 3,21–26 die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ, der rettenden Zuwendung Gottes in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ, entfaltet hat, wendet er sich nun dem Thema νόμος zu. Mit diesem Begriff knüpft er in Vers 27 an den Gedanken von Vers 21 an, dass die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ zwar vom νόμος bezeugt wird, dass sie jedoch χωρὶς νόμου erfolgt. Mit dieser *traductio* benutzt Paulus bereits zwei unterschiedliche Verwendungsmöglichkeiten dieses Wortes und erzeugt damit zugleich eine gewisse Unschärfe dieses Begriffes in dem fraglichen Textzusammenhang. Genau auf diese semantische Unschärfe bezieht er sich nun in Vers 27 mit der Frage, von was für einem νόμος denn überhaupt die Rede sei. Somit erweist sich der Gesamtabschnitt 3,21–31 als chiasmisch aufgebaut: die einleitenden νόμος-Aussagen von Vers 21, die den ersten Teil der überschriftartigen Einleitung der gesamten Textpassage darstellen, werden in 3,27–31 vertieft, während der zweite Teil der Einleitung, also das Thema der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 22, den Abschnitt 3,23–26 bestimmt. Insofern sind die beiden Textabschnitte 3,23–26 und 3,27–31 ineinander verklammert und beleuchten sich gegenseitig.

Der erste πίστις-Beleg in diesem Abschnitt steht am Ende von Vers 27 innerhalb der Wendung νόμος πίστεως, deren Deutung keineswegs unumstritten ist. Dies betrifft vor allem die Frage, inwieweit νόμος hier auf das jüdische Gesetz bzw. die Tora anspielt<sup>1481</sup>. Denn durch die Bezugnahme auf νόμος in 3,21, aber auch vor dem Hintergrund der Verwendung dieses Nomens im Gedankengang von Röm 3,18–3,20<sup>1482</sup>, scheint νόμος in 3,27 zunächst ebenfalls das jüdische Gesetz im Blick zu haben<sup>1483</sup>. In diese Richtung weist auch das Stichwort καύχησις, denn das Verb καυχάομαι findet sich bereits in Röm 2,17 und 2,23 im Zusammenhang mit dem jüdischen Gesetz und wird auf die Juden bezogen.

Dennoch ist diese Deutung mit der Schwierigkeit verknüpft, dass die voranstehende Frage διὰ ποίου νόμου; – ›durch was für ein Gesetz?‹ – unter-

1481 Vgl. SANDERS, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983, 33; RÄISÄNEN, H., *Das ›Gesetz‹ des Glaubens und des Geistes*, 1986, 95–118; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 246–250; HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 93.

1482 Vgl. Röm 2,12bis.13bis.14quater.15.17.18.20.23bis.25bis.26.27; 3,19.20.

1483 Vgl. FRIEDRICH, G., ›Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27‹, 1954, 401–417; HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, 1978; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer, Bd. 1*, 1978, 245; HOFIUS, O., *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, 1983, 262–286; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 137.

schiedliche νόμοι voraussetzt und das jüdische Gesetz, den νόμος τῶν ἔργων – zu τῶν ἔργων ist ein entsprechendes νόμος aus der Frage διὰ ποίου νόμου zu ergänzen – ja gerade dem νόμος πίστεως gegenüberstellt. Und »[d]amit kann« bei νόμος πίστεως, wie Klaus Haacker entschieden betont, »die eine Thora vom Sinai nicht gemeint sein«<sup>1484</sup>. Bedenkt man in diesem Zusammenhang aber die Ausführungen zu πίστις in 3,21 – 26 und die Überlegung, dass die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ auf δικαιοῦσθαι abzielt, ließe sich fast in grundsätzlicher Weise sagen, dass die Gerechtmachung des Sünders auf der Basis von πίστις oder nach dem »Maßstab« oder dem »Prinzip« von πίστις erfolgt. Und die Bedeutung »Maßstab«, »Prinzip«, »Ordnung« oder »Norm« kann mit dem griechischem Wort νόμος ausgedrückt werden: Insofern würde Paulus an dieser Stelle den Gedanken formulieren, dass die Gerechtmachung des Sünders und die Wiederherstellung der gestörten Gottesbeziehung nach dem »Prinzip πίστις«, dem νόμος πίστεως, erfolgen würden. Genau dieses Prinzip oder dieser Maßstab, nämlich dass Gott sich dem Menschen in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ rettend zuwendet und ihn seinerseits zu einer entsprechenden πίστις-Antwort einlädt und herausfordert, ist ja gerade in dem vorangegangenen Abschnitt entfaltet worden. Insofern ist »[die] »allgemein-griechische Bedeutung Norm, Maßstab [...] die einzige, die dem unmittelbaren Satzzusammenhang gerecht wird«<sup>1485</sup>.

Paulus spielt demnach bewusst mit den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten von νόμος<sup>1486</sup>, denn bei der einleitenden Frage »was für ein νόμος?, ist einerseits die Antwort, dass es sich um einen νόμος πίστεως handelt, im Blick, andererseits weist er aber zunächst die Möglichkeit zurück, dass es sich um einen νόμος τῶν ἔργων handeln könnte, womit sicherlich eher das mosaische Gesetz gemeint ist. Bei der Frage διὰ ποίου νόμου wird νόμος also in einem weiteren, umfassenden Sinn verwendet: einerseits ist es offen für die Bedeutung »mosaisches Gesetz« (νόμος τῶν ἔργων), aber auch für »Prinzip«, »Maßstab« (νόμος πίστεως). Somit handelt es sich bei der ersten Verwendung von νόμος im

1484 HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 93; vgl. auch LIETZMANN, H., *An die Römer*, 1928, 51 f; KUSS, O., *Der Römerbrief*, Bd. 1, 1957, 175 f; VAN DÜLMEN, A., *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, 1968, 87; RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, 1983, 50 – 52; ZELLER, D., *Der Brief an die Römer*, 1985, 92 f; FITZMYER, J. A., *Romans*, 1993, 131.358.363; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 246 – 250.

1485 HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 93; vgl. auch VAN DÜLMEN, A., *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, 1968, 87; RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, 1983, 50 – 52; RÄISÄNEN, H., *Sprachliches zum Spiel des Paulus mit ΝΟΜΟΣ*, 1986, 119 – 147; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 246 – 250.

1486 Vgl. auch BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 160 – 162; NEBE, G., *Gesetz*, 2007, 173.

Rahmen der einleitenden Frage um einen *multivalenten* Wortgebrauch<sup>1487</sup>, denn beide Bedeutungsmöglichkeiten klingen an dieser Stelle mit und werden in beiden Antworten auch aufgegriffen. Damit ist bei νόμος τῶν ἔργων also einerseits ein Handlungsprinzip im Blick, nämlich das Prinzip von Gesetzesvorschrift und Befolgung, andererseits klingt aber auch das mosaische Gesetz mit an. Dabei deutet bereits die Fragepartikel ποῖος an, dass sich die Stoßrichtung der damit eröffneten Frage auf die Qualität von νόμος bezieht: »[D]arum braucht man in der zweiten Frage von V. 27 auch nur, ohne Artikel, zu ergänzen: (διὰ νόμου) τῶν ἔργων – wie ja auch bei διὰ νόμου πίστεως beim nomen regens kein Artikel steht. Also: »Durch was für eine Art Nomos? *Einen* Nomos der Werke? [...]« Wie immer man νόμος übersetzen mag, es ist jedenfalls nicht determiniert, sondern qualitativ gebraucht: Ein Gesetz »von dieser Art«<sup>1488</sup>.

Zugleich klingt durch diesen multivalenten Wortgebrauch auch bei dem Syntagma νόμος πίστεως die Bedeutung »mosaisches Gesetz« oder »Tora« bei νόμος mit, auch wenn auf diesem Bedeutungsaspekt nicht der Hauptakzent liegt. Doch genau durch dieses Wortspiel gelingt es Paulus erst, den Begriff νόμος zum *nomen regens* von πίστις zu machen. Zugleich verdeutlicht dies auch, dass er den positiven Aspekt, den er mit der Tora verbindet<sup>1489</sup>, bewusst aufgreift und auf πίστις bezieht: So wie das mosaische Gesetz letztlich Gabe und Auftrag Gottes ist, gilt dies auch für die πίστις. In welcher Weise dies zutrifft, hat Paulus bereits in 3,21–26 durch den Gedanken der Zuwendung Gottes in Form der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ ausgeführt. Mit νόμος πίστεως und νόμος τῶν ἔργων richtet sich der Blick also letztlich auf zwei verschiedene Offenbarungen Gottes: in der Tora und in Christus.

Insofern ist νόμος πίστεως keine »neue Heilsordnung«, die womöglich eine andere, ältere (νόμος τῶν ἔργων) ablösen will, vielmehr ist es ein soteriologisches Prinzip, dem ein anderes Prinzip komplementär gegenübersteht und dem eine grundsätzliche Gültigkeit zukommt. Dies wird allein schon daran deutlich, dass Paulus in Röm 4 die Figur des Abraham als Beispiel für eine auf πίστις basierende Gottesbeziehung anführt, denn ihm war schließlich das mosaische Gesetz noch gänzlich unbekannt<sup>1490</sup>. Paulus stellt mit νόμος τῶν ἔργων und νόμος πίστεως zwei unterschiedliche Aspekte einander gegenüber, die beide Bestandteil des jüdischen Glaubens sind, denen aber unterschiedliche Aufgaben zukommen. Schließlich besteht, wie Ed Parish Sanders deutlich gemacht hat, die Aufgabe des Gesetzes ja nicht in einer sündenvergebenden oder heilsvermittelnden Funktion, sondern beschränkt sich auf Handlungsanweisungen, Sanktionen und Ver-

1487 Vgl. in diesem Zusammenhang RÄISÄNEN, H., *Sprachliches zum Spiel des Paulus mit ΝΟΜΟΣ*, 1986, 119–147; vgl. hierzu auch 149 f der vorliegenden Arbeit.

1488 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 160.

1489 Vgl. hierzu auch Röm 3,31; 9,31 f; 10,4.

1490 Vgl. hierzu die explizite Zeitangabe in Gal 3,17.

urteilungen<sup>1491</sup>. »Der Tora kommt lediglich die Funktion zu, innerhalb des durch die Erwählung konstituierten Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel Gehorsam zu belohnen, Ungehorsam zu bestrafen und über die Sühnemittel das Verbleiben im Bund (›staying in‹) zu regeln bzw. zu garantieren. Die Tora ist also kein ›Heilsweg‹ [...], sondern lediglich Medium zur Ausgestaltung des durch Gottes Erwählungshandeln bereits gestifteten Bundesverhältnisses«<sup>1492</sup>. Sündenvergebung und Zugang zum Heil basieren hingegen auf der Barmherzigkeit Gottes und stehen somit in deutlicher Nähe zu den Begriffen δικαιοσύνη (θεοῦ) und πίστις, wie sie Paulus in Röm 3,21 – 26 gebraucht.

Wenn Paulus νόμος πίστεως und νόμος τῶν ἔργων einander gegenüberstellt, kontrastiert er damit also nicht zwei konträre Formen der Beziehung zu Gott, sondern zwei unterschiedliche Aspekte oder ›Prinzipien‹, eben zwei verschiedene νόμοι: Auf der einen Seite steht mit νόμος πίστεως das πίστις-Prinzip, das sich dadurch auszeichnet, dass Gott sich helfend, errettend und erlösend den Menschen zuwendet und auf eine entsprechende Antwort abzielt. Dies formuliert Paulus zwar im Hinblick auf die Zuwendung Gottes in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ, doch zugleich hat dieses Prinzip bereits bei Abraham seine Gültigkeit erwiesen. Dem ›πίστις-Prinzip‹ steht auf der anderen Seite der νόμος τῶν ἔργων gegenüber, also das Prinzip ἔργον, das zugleich mit dem mosaischen Gesetz verbunden ist und auf dessen Handlungsanweisungen basiert. Es ist das entscheidende Kennzeichen des jüdischen Gesetzes, dass es dem Bund Gottes zugeordnet ist und dabei helfen soll, diesem Bund entsprechend zu leben, oder, um es in Sanders Terminologie zu sagen, um ein ›staying in‹ zu gewährleisten. Das Gesetz ist kein ›Instrument‹, um in diesen Bund mit Gott ›hineinzugelangen‹ (›getting in‹), und insofern ist es auch auf die Barmherzigkeit und das Heilshandeln Gottes verwiesen. Das Gesetz ist daher ›heilig und gut‹ (Röm 7,12), seine Befolgung stellt aber keine Werkgerechtigkeit dar. Und genau diese Verhältnisbestimmung spiegelt sich im Galaterbrief sehr deutlich im Verweis auf das höhere Alter des ›Prinzips πίστις im Vergleich zum jüdischen Gesetz wider, denn dieses wurde erst 430 Jahre nach Abraham dem Volk Israel übergeben (Gal 3,17) und hatte nie die Funktion, Sünder ›lebendig zu machen‹ (Gal 3,21).

Angesichts dieser Überlegungen wird man wohl auch καύχησις in Röm 3,27 nicht in ausschließlicher Weise auf die Tora beziehen dürfen, sondern grundsätzlich auf den Gerechtfertigten und das, worauf sich dessen Rühmen beziehen könnte. Schließlich zielt die Argumentation ab 3,31 auf die Zuwendung Gottes zu allen Menschen ab (εἰς πάντας in Röm 3,22) und geht zugleich von der Sünde

1491 Vgl. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, bes. 101 – 117.172 – 193.397 – 401.

1492 STRECKER, CH., *Paulus aus einer »neuen Perspektive«*, 1996, 6.

aller aus (πάντες γὰρ ἡμαρτον in Röm 3,23). Eine ausschließliche Verwendung von καύχησις im Hinblick auf die Juden scheint daher nicht gegeben zu sein.

Diesen Grundgedanken von 3,27 führt Paulus im anschließenden Vers 28 fort, indem er die Überzeugung formuliert, dass der Sünder nur auf Basis von πίστις Gerechtmachung und Sündenvergebung erfahren kann, und zwar χωρὶς ἔργων νόμου. In diesem Zusammenhang stellt sich zunächst die Frage, wie das Syntagma ἔργων νόμου zu verstehen ist<sup>1493</sup>. Gewöhnlich geht man davon aus, dass der Genitiv ἔργων als *nomen regens* von νόμου fungiert, also dass der zweite Genitiv vom ersten abhängig ist. Dann würde Paulus mit der Genitivverbindung ἔργων νόμου die ›Werke des Gesetzes‹ bezeichnen und diese zugleich mit πίστις kontrastieren<sup>1494</sup>. Insofern scheint Paulus betonen zu wollen, dass diese ἔργα νόμου im Gegensatz zu πίστις für das δικαιοῦσθαι, die Gerechtmachung des Sünders, ohne Belang sind. Diese Gegenüberstellung hat Martin Luther bei seiner Übersetzung dieses Verses stark pointiert, indem er das Adverb ›allein‹ ergänzt hat: ›So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, *allein* durch den Glauben‹. Insofern scheinen mit den Werken und dem Glauben zwei menschliche Verhaltensweisen einander gegenübergestellt zu werden.

Diese Kontrastierung, die in dieser Schärfe bei Paulus nicht zu greifen ist, da χωρὶς gerade keinen ausgeprägten Gegensatz bezeichnet, bestimmt die Auslegung dieses Verses. Dies spiegelt sich beispielsweise darin, dass in der Diskussion um das Syntagma πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ die Vertreter des *genitivus obiectivus* eben auf jene Gegenüberstellung verweisen und betonen, dass bei ›Werken des Gesetzes‹ ein menschliches Verhalten in den Blick komme, und dass πίστις daher ebenfalls den menschlichen Glauben zur Sprache bringen müsse und gerade nicht die πίστις Jesu. Dem ließe sich jedoch grundsätzlich entgegen, dass sich nahezu jede Bedeutungsmöglichkeit von πίστις in Opposition zu ἔξ ἔργων νόμου setzen lässt. Jedenfalls ließe sich πίστις, verstanden als Zuwendung Gottes, ebenfalls als Gegenpol zum Handeln des Menschen lesen. Als weitaus problematischer hingegen erweisen sich die religionsstrukturellen Beobachtungen von Sanders, wonach die Erfüllung von Gesetzesforderungen in keinem

1493 Vgl. zu dieser Diskussion bes. RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, 1983; RÄISÄNEN, H., *Sprachliches zum Spiel des Paulus mit ΝΟΜΟΣ*, 1986, 119–147; BACHMANN, M., *4QMMT und Galaterbrief*, *משש דרורה* und *EPIA NOMOY*, 1998, 91–113; BACHMANN, M., *Sünder oder Übertreter*, 1992, bes. 84–102; DUNN, J. D. G., *4QMMT and Galatians*, 1997, 147–153; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 69–135; BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 153–172; HOFIUS, O., *Werke des Gesetzes*, 2006, 271–310; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 25–43; BACHMANN, M., *Was für Praktiken?*, 2009, 35–54.

1494 Vgl. zu dieser Frage BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 153–172.

Zusammenhang mit dem δικαιῶσθαι steht, so dass die Aussageabsicht von Vers 28 letztlich unklar bleibt.

Diese fast als klassische – oder als »standard answer«<sup>1495</sup> – zu bezeichnende Deutung, wird 1983 von James Dunn in Frage gestellt, indem er die ἔργα νόμου nicht in grundsätzlicher Weise auf die Befolgung von Toravorschriften bezieht, sondern sie vor dem Hintergrund der sozialen Funktion der Tora zu lesen versucht<sup>1496</sup>. Dabei macht Dunn vor allem darauf aufmerksam, dass im nachexilischen Judentum die Toraobservanz mehr und mehr als Spezifikum jüdischen Glaubens und jüdischer Frömmigkeit wahrgenommen wurde, und gerade deshalb sei die Tora und deren Befolgung auch zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen Israel und den ›Völkern‹ geworden. Der Tora und der Befolgung ihrer Gesetze kommt daher eine soziologische Funktion zu, die man einerseits als ›identity marker‹ verstehen könne, weil sich genau darin die Eigenheit jüdischen Lebens spiegelt, die andererseits aber als ›boundary marker‹ fungieren, weil sie nach außen den Unterschied zu Nichtjuden klar abstecken<sup>1497</sup>. Die Funktion der Tora als ›boundary marker‹, so hebt Dunn hervor, betreffe aber wohl kaum sämtliche Gesetzesvorschriften, sondern werde vor allem in der Beschneidung, in den Speisevorschriften und im Sabbatgebot deutlich<sup>1498</sup>. Eben diese Funktion der Gesetzesbefolgung als ›boundary marker‹ habe Paulus im Blick, wenn er von den ›Werken des Gesetzes‹ spricht. Die entsprechenden Aussagen würden sich also nicht grundsätzlich auf die Befolgung von Gesetzesvorschriften beziehen, sondern die paulinische Kritik an den ἔργα νόμου richte sich vielmehr auf die ›boundary marker‹ und deren trennende Funktion zwischen Juden und Nichtjuden; schließlich gehe es für Paulus ja gerade um die Einheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Insofern, und darin dürfte nun auch der besondere Akzent dieses Vorschlags liegen, seien die entsprechenden Aussagen zu den Gesetzeswerken nicht als eine grundsätzliche Kritik an Gesetz und Gesetzesobservanz zu verstehen, vielmehr richte sich Paulus als Anwalt der Heiden-

1495 DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul: Whence, what, whither?*, 2005, 1.

1496 Vgl. DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*, 1983, 95 – 122. Vgl. hierzu auch WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant*, 1991; WRIGHT, N. T., *The Paul of History and the Apostle of Faith*, 1978, 61 – 88.

1497 Vgl. DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*, 1983, 95 – 122; DUNN, J. D. G., *The Justice of God*, 2005, 198; DUNN, J. D. G., *Yet Once More*, 2005, 207 – 220. Zur Terminologie ›identity marker‹ und ›boundary marker‹ vgl. auch MOL, H., *Identity and the Sacred*, 1976; DOUGLAS, M., *Purity and Danger*, 1996.

1498 Wie Dunn später klärend anmerkt, gehe es Paulus aber nicht allein um diese Gebote, sondern er formuliere dort »test cases«, schließlich seien diese Gesetzesvorschriften nicht »the only ›works‹ which the law requires«; damit reagiert Dunn auf entsprechende Anfragen und Einwände, wie sie unter anderem von Stuhlmacher, Schreiner und Bachmann vorgetragen wurden. Vgl. hierzu DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul. Additional Note*, 1990, 210.

christen gegen partikularistische Tendenzen von judenchristlicher Seite<sup>1499</sup>. Das Problem sei daher nicht die grundsätzliche Beachtung der Tora, sondern die Bezugnahme auf das Gesetz als Zeichen heilsgeschichtlicher Privilegiertheit, welche der Ausweitung des Bundes auf die Heiden jedoch nicht angemessen sei. Schließlich gelte für Paulus angesichts des Christusereignisses der ›Glaube an Christus‹ nun als einzig relevanter ›identity marker‹. Dunn versteht die sogenannten Rechtfertigungsaussagen also »viel stärker von ihrem Kontextbezug her, als dies die lutherische Paulusdeutung anstrebt: Es handelt sich nicht um menschliche religiöse Leistungen im Allgemeinen, sondern spezifisch um identitätsbestimmende, d. h. unterscheidende Werke der Tora im frühjüdischen Kontext, die Israels Bundestreue demonstrieren«<sup>1500</sup>. Demnach richtet sich Paulus also nicht gegen gute Werke, »it is *nationalism* which he denies«<sup>1501</sup>.

Dieser These wurde teils vehemente Kritik zuteil<sup>1502</sup>, nicht zuletzt, weil die grundsätzliche Gültigkeit der paulinischen Rechtfertigungsaussagen und auch deren kriteriologische Relevanz in Frage gestellt waren, denn schließlich betont James Dunn, dass »Paul's doctrine of justification by faith should not be understood primarily as an exposition of the individual's relation to God«<sup>1503</sup>. Andererseits vermag dieser Vorschlag die positiven νόμος-Aussagen, die bei Paulus ebenfalls belegt sind<sup>1504</sup>, zu erklären, wie beispielsweise Röm 2,14 f.26 f; 7,12; 8,4; 1Kor 7,19 und Gal 3,12. Zugleich ließe sich aber auch die Frage beantworten, wie das Verhältnis der kritischen ἔργα νόμου-Aussagen zu den paränetischen Aufforderungen zum Tun des Guten bestimmt werden kann<sup>1505</sup>. Aber auch jene paulinischen Aussagen, die eher von einer Kontinuität als einem Bruch zwischen ›Israel und Kirche‹ zeugen, allen voran Röm 9 – 11<sup>1506</sup>, scheinen

1499 Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch die in eine ähnliche Richtung weisenden Vorschläge von BOUSSET, W., *Der Brief an die Galater*, 1917, 50; HAUFE, CH., *Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus*, 1957, 23; BARTH, M., *Jesus, Paulus und die Juden*, 1967, 65; RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, 1983, 171. Zu den jeweiligen Unterschieden im Vergleich zu Dunn vgl. BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 76 f. Anm. 31.

1500 SCHREIBER, ST., *Paulus und die Tradition*, 2009, 95.

1501 DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*, 1983, 105.

1502 Vgl. BYRNE, B., *Interpreting Romans Theologically in a Post-»New Perspective« Perspective*, 2001, 227–241; STUHLMACHER, P., *Zum Thema Rechtfertigung*, 2002, bes. 43–47; GATHERCOLE, S. J., *Where is Boasting?*, 2002; KIM, S., *Paul and the New Perspective*, 2002; LOHSE, E., *Der Brief an die Römer*, 2003, 140–145; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, bes. 84–92; BELL, R. H., *The Irrevocable Call of God*, 2005; DONFRIED, K. P., *Paul and the Revisionists*, 2007, 31–40; SCHREIBER, ST., *Paulus und die Tradition*, 2009, 96–98.

1503 DUNN, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law*, 1990, 202.

1504 Vgl. hierzu STETTNER, CH., *Paul, the Law and Judgement by Works*, 2004, 195–215; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 108–112; BERGMAYER, R., *Vom Tun der Tora*, 2005, 161–181; DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul: Whence, what, whither?*, 2005, 47–50; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 36 f.

1505 Vgl. Röm 12,1–15,13; Gal 5,22–6,10; Phil 4,8.

1506 Vgl. BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 36.

Dunns Vorschlag zu stützen. Möglicherweise sind sogar »herkömmlich eher als antijüdisch aufgefasste Formulierungen [...] anders als üblich zu verstehen, etwa die Bezeichnung aus Röm 10,4 von Christus als τέλος ... νόμου oder die Bemerkung aus Gal 3,19 zur Beteiligung von Engeln an der Gesetzgebung«<sup>1507</sup>. Jedenfalls, so viel lässt sich an dieser Stelle festhalten, hat Dunn mit seinem Vorschlag eine rege Debatte darüber ausgelöst, wie das Syntagma (ἐξ) ἔργων νόμου zu verstehen sei. Zugleich hat er damit auch die Grundfrage der weiteren Diskussion und einen wesentlichen Akzent innerhalb der »*New Perspective on Paul*« vorgegeben.

Die weitere Kontroverse bezieht sich aber nicht allein auf die Frage, ob die ἔργα νόμου nun im Sinne von »identity« und »boundary markers« zu verstehen seien, sondern vor allem auch darauf, ob es bei der Genitivverbindung ἔργα νόμου überhaupt um gesetzesgemäßes menschliches Handeln oder vielmehr um die Regelungen des Gesetzes selbst geht. Solange man nämlich bei der Genitivverbindung ἔργα νόμου an ganz bestimmte Gesetzesbefolgungen denkt, ist weiterhin das menschliche Handeln im Blick, und das mit Sanders beschriebene Problem steht weiterhin im Raum. Dies zeigt sich unter anderem an der Möglichkeit, die klassische ἔργα νόμου-Deutung mit dem Verständnis dieser Genitivverbindung als »identity marker« bzw. »boundary marker« zu verbinden, wie dies etwa bei Michael Theobald der Fall ist<sup>1508</sup>.

Angesichts dieser Schwierigkeit hatte sich vor allem Michael Bachmann dafür stark gemacht, dass mit ἔργα νόμου nicht das menschliche Handeln zur Sprache komme, sondern dass der Akzent bei diesem Syntagma auf νόμος liegt: mit ἔργα νόμου wären also »Regelungen des Gesetzes« selbst, aber nicht schon das gesetzeskonforme Handeln im Blick. Zwar ziele die Tora wie jede Vorschrift auf Einhaltung und Befolgung ab, denn schließlich, so erläutert Bachmann beispielhaft, sei die »Straßenverkehrsordnung [...] fraglos gut fixiert [...], ihre Einhaltung [...] damit aber bekanntlich noch keineswegs gesichert«<sup>1509</sup>, und vergleichbar dieser Differenzierung seien auch »Tora-Vorschriften [...] selbstverständlich nicht mit menschlichem Tun gleichzusetzen«<sup>1510</sup>.

Diese Differenzierung ist zwar keineswegs ganz neu, denn sie findet sich

1507 BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 36 f. Zum Verhältnis von Röm 9–11 zu 1Thess vgl. auch STEGEMANN, E. W., *Zur antijüdischen Polemik in 1 Thess 2,14–16*, 1990, 54–66; SCHNEIDER, S., *Kirche und Andersgläubige*, 2001, 149–169.

1508 Vgl. THEOBALD, M., *Der Römerbrief*, 2000, 197; vgl. hierzu auch AVMARIE, F., *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs*, 2001, 309; SILVA, M., *Faith Versus Works of Law in Galatia*, 2004, 224–226.247; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 79 f.

1509 BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 39.

1510 BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 39. Diese beiden Aspekte, die Bachmann zu differenzieren versucht, sieht Dunn mit der Wendung ἔργα νόμου verbunden, da es sich nicht um »two disconnected and separate meanings« handle (DUNN, J. D. G., *Noch einmal »Works of the Law«*, 2002, 281).

bereits bei Friedrich Sieffert<sup>1511</sup>, Richard Adelbert Lipsius<sup>1512</sup> und Ernst Lohmeyer<sup>1513</sup>; neu ist jedoch die Bezugnahme auf den Qumrantext 4QMMT, dem Bachmann ein besonderes Gewicht im Rahmen seiner Begründung einräumt. Diesem Dokument wird seit dem Beitrag von James Dunn aus dem Jahr 1997, in dem er Parallelen zwischen 4QMMT und dem Galaterbrief aufzuweisen sucht<sup>1514</sup>, eine besondere Bedeutung für die ἔργα νόμου-Debatte beigemessen, denn dort ist die Formulierung מעשי התורה (C27), also ›Werke‹ oder ›Forderungen der Tora‹, belegt und damit ein entscheidender traditionsgeschichtlicher Anknüpfungspunkt für die paulinische Formulierung. Schließlich findet sich, Paulus und die von ihm abhängigen Textzeugen einmal ausgenommen, im gesamten griechischen Schrifttum kein einziger Beleg für die Formulierung ἔργα νόμου<sup>1515</sup>. Zugleich scheint aber die Wendung מעשי התורה in 4QMMT C27, wie Bachmann betont, im Sinne von Gesetzesvorschriften bzw. Halakhot gebraucht worden zu sein<sup>1516</sup>, und so schließt er aus der Nähe dieses Qumrantextes zum Galaterbrief auf ein ähnliches Verständnis auch bei der paulinischen Wendung ἔργα νόμου<sup>1517</sup>.

Dass der Schwerpunkt der paulinischen Wendung ἐξ ἔργων νόμου eher auf dem Gesetz als auf dem menschlichen Tun liegt, scheint aber auch durch die Nähe, ja, den fast parallelen Gebrauch von νόμος und ἔργων νόμου nahe zu liegen. Besonders deutlich wird dies bei der Formulierung χωρὶς ἔργων νόμου in Röm 3,28, mit der ganz offensichtlich auf χωρὶς νόμου in Röm 3,21 Bezug genommen wird und die dann in Vers 31 durch νόμος – und gerade nicht durch ἔργων – aufgegriffen wird. Aber auch in Röm 3,20 knüpft ἔργων νόμου an das zweimalige νόμος in dem vorangehenden Vers an, um dann mit der Formulierung διὰ γὰρ νόμου erklärend aufgegriffen zu werden. Angesichts dieser kontextuellen Beobachtungen scheint bei dem Syntagma ἔργων νόμου in Röm 3 der Akzent doch eher auf dem Gesetz als auf dem Tun zu liegen. Auch in Gal 3,10

1511 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*,<sup>9</sup> 1899, 143.

1512 Vgl. LIPSIVS, R. A., *Briefe an die Galater, Römer, Philipper*,<sup>2</sup> 1892, 31 – 33.

1513 Vgl. LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«, 1954, 64.

1514 Vgl. DUNN, J. D. G., *4QMMT and Galatians*, 1997, 147 – 153.

1515 Vgl. hierzu den Verweis auf den Thesaurus Linguae Graecae bei MIJOGA, H. B. P., *The Pauline Notion of Deeds of the Law*, 1999, 58; dies gilt aber nur für die entsprechende Formulierung im Plural. Für die Konstruktion im Singular führt Mijoga (58 – 61) mit Aristot. rhet. 1,15,1 – 12 [1375] und App. civ. 1,1,f jedenfalls zwei weitere Belegstellen an.

1516 Vgl. BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 130 f.: »Dass in C31 und möglicherweise auch in C23 das Tun akzentuiert ist, schließt eine solche Interpretation keineswegs aus«. Vgl. hierzu auch BACHMANN, M., *4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und EPFA NOMOY*, 1998, 91 – 113.

1517 Vgl. BACHMANN, M., *4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und EPFA NOMOY*, 1998, 91 – 113; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 122 – 131; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 35 – 41.

interpretieren sich ἔργων νόμου und νόμος offensichtlich gegenseitig, wobei auch dort der Schwerpunkt auf dem Gesetz liegt.

Durch die Nähe von 4QMMT zum Galaterbrief, die besonders von Dunn und Bachmann hervorgehoben wird, aber auch aufgrund der sprachlichen Auffälligkeiten und der positiven Aussagen zum Gesetz sowie der besonderen Akzentuierung der paränetischen Ermahnungen, mehren sich mittlerweile die Stimmen, welche mit der paulinischen Wendung ἔργων νόμου keine Aussage über das menschliche Tun verbinden, sondern über das Gesetz selbst<sup>1518</sup>.

Wenn man die bisherigen Überlegungen zur Verwendung von νόμος und πίστις in Röm 3,27 bedenkt und zudem die weiteren Überlegungen zum Gedankengang von Röm 3,21–25 hinzunimmt, würde sich das Syntagma ἔργων νόμου ausgesprochen gut in den gesamten Gedankengang einfügen, wenn damit gerade keine Aussage über das menschliche Tun verbunden wäre, sondern weiterhin der Akzent auf νόμος liegen würde. Vergegenwärtigt man sich in diesem Zusammenhang auch, dass Paulus in Röm 3,27 die Frage aufwirft, von was für einem νόμος überhaupt die Rede sei, um dann den νόμος τῶν ἔργων in Beziehung zum νόμος πίστεως zu setzen, wäre es durchaus denkbar, dass eben dieser νόμος τῶν ἔργων im Hintergrund der Genitivverbindung ἐξ ἔργων νόμου steht. Vom Kontext her würde sich diese Möglichkeit durchaus anbieten. Man geht zwar in der Regel davon aus, dass bei dem Syntagma ἔργων νόμου der zweite Genitiv vom ersten, also νόμου von ἔργων, abhängig ist, doch diese syntaktische Beziehung ist von sprachlicher Seite keineswegs zwingend. Denkbar wäre ebenso, wie Norbert Baumert ausführt, dass der zweite Genitiv (νόμου) als *nomen regens* des ersten (ἔργων) fungiert<sup>1519</sup>. Dann wäre ἔργων νόμου in 3,28 in ganz ähnlicher Weise zu verstehen wie νόμος τῶν ἔργων im vorangehenden Vers.

Aus grammatikalischer Sicht ist eine derartige Voranstellung des Attributes keineswegs ungewöhnlich, wie Baumert weiter ausführt, denn schließlich »sind die Positionsregeln im Griechischen außerordentlich flexibel«<sup>1520</sup>. Eine solche »invertierte Stellung« findet sich vor allem dann, wenn ein Wort besonders

1518 Vgl. FLUSSER, D., *Die jüdische und griechische Bildung des Paulus*, 1982, 166; FLUSSER, D., *Durch das Gesetz dem Gesetz gestorben*, 1987, 33.37; PENNA, R., *Le ›opere della Legge« in s. Paolo e 4QMMT*, 1997, 155–176; HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1999, 83 f; THEOBALD, M., *Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28)*, 1999, 190; BERGMEIER, R., *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament*, 2000, 37–43; SONNTAG, H., *NΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ*, 2000, 222; ABEGG, M. G., *4QMMT, Paul, and ›Works of the Law«*, 2001, 203–216; BERGMEIER, R., »Welche Bedeutung kommt dann dem Gesetz zu? (Gal 3,19a), 2003. Zur Forschungsgeschichte vgl. bes. BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, 84–92.

1519 Vgl. BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, bes. 154–156.

1520 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, bes. 154; vgl. auch PORTER, ST. E., *Word Order and Clause Structure in the New Testament Greek*, 1993, 177–204; DAVISON, M. E., *New Testament Greek Word Order*, 1989, 19–28.

hervorgehoben und akzentuiert werden soll. Ein solcher Fall liegt beispielsweise in Röm 3,25 bei der Formulierung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι vor, denn αὐτοῦ geht dort αἵματι voraus und wird dadurch stärker betont<sup>1521</sup>. Folgen aber wie im Falle von ἔργων νόμου zwei Genitive aufeinander, schließt auch dies keineswegs die Möglichkeit einer Inversion aus, wie dies etwa durch die Wendung ἐκ τῶν τῆς χώρας νόμων in Tor 1,7,1<sup>1522</sup> verdeutlicht wird: »aufgrund der Landesgesetze – im Unterschied zu Gesetzen anderswo«<sup>1523</sup>. In der Regel sind die Nomina, wie auch an dieser Stelle, mit einem Artikel versehen, der jedoch bei Eigennamen häufig entfallen kann, wie etwa bei ἐκ τῆς Ἀπολλωνίου γῆς oder, um ein Beispiel aus dem paulinischen Sprachgebrauch anzuführen, bei ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας in Phil 4,22<sup>1524</sup>. Doch auch bei zwei artikellosen Genitiven, also im Falle von ἔργων νόμου, ist durchaus eine invertierte Stellung möglich, und zwar gerade dann, wenn beide Genitive mit einer gemeinsamen Präposition verbunden sind. Dann nämlich nimmt der vorangestellte Genitiv eine Art »Mittelstellung« zwischen der Präposition und dem *nomen regens* ein. Dies kann durchaus vom Kontext her bedingt sein, denn »[d]ie Nomina wären [...] dann nicht mehr determiniert, sondern [würden] eher generisch oder qualitativ verstanden«<sup>1525</sup> werden. Im Falle des bereits erwähnten Beispiels ἐκ τῶν τῆς χώρας νόμων würde der Ausfall des Artikels, also ἐκ χώρας νόμων, folgende inhaltliche Verschiebung mit sich bringen: »aufgrund von Gesetzen (des) Landes«<sup>1526</sup>. Genau dies dürfte auch, um einen paulinischen Beleg anzuführen, bei der Formulierung ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων in Röm 5,16 zutreffen<sup>1527</sup>, denn diese Formulierung steht δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος zu Beginn dieses Verses bzw. δι' ἐνὸς παραπτώματος in 5,18 gegenüber. Doch dieser Bezug zwischen ἐνὸς und πολλῶν wird erst deutlich, wenn πολλῶν nicht adjektivisch gelesen wird und betont vorangestellt ist: »die Sünden Vieler«. Erst wenn die invertierte Stellung bei ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων angenommen wird, werde die »Sünde eines Einzigen« mit den »Sünden Vieler« kontrastiert<sup>1528</sup>.

1521 Vgl. θεοῦ δικαιοσύνην (Röm 3,5); ἔθνων ἀπόστολος (Röm 11,13); Χριστοῦ δοῦλος (Gal 1,10); ἁμαρτίας διάκονος (Gal 2,17); Χριστοῦ εὐωδία (2Kor 2,15); θεοῦ διάκονοι (2Kor, 6,4); vgl. auch BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 285.3; BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 155.

1522 Vgl. MAYSER, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Bd. 2.2, 1934, § 73 (144), vgl. auch § 85–87.

1523 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 156.

1524 Vgl. auch ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος in 2Tim 2,26.

1525 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 156 Anm. 18.

1526 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 156 Anm. 18.

1527 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 157.

1528 Vgl. hierzu auch δι' ἐνὸς παραπτώματος »durch die Übertretung eines Einzigen«, und δι' ἐνὸς δικαίωματος »durch die Rechtstat eines Einzigen« (Röm 5,18). Als weitere Beispiele für eine invertierte Stellung bei zwei aufeinanderfolgenden artikellosen Genitiven führt

Angesichts dieser sprachlichen Möglichkeit ist auch bei der Wendung (ἐξ) ἔργων νόμου eine invertierte Stellung keineswegs auszuschließen. Damit kämen mit diesem Syntagma weder ›Werke des Gesetzes‹ noch ›Gesetzesvorschriften‹ zur Sprache, sondern νόμος würde in ἔργων eine Näherbestimmung erfahren – und zwar dieselbe, die bereits in Vers 27 bei νόμος τῶν ἔργων im Blick war: Es ist ein ›Gesetz der Werke‹, also ein Gesetz oder Prinzip, das sich dadurch auszeichnet, dass es mit bestimmten Forderungen verbunden ist, welche es zu beachten gilt. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang sicher auch die bislang kaum beachtete Lesart νόμος πράξεων, die von Papyrus 46 für Gal 3,19 überliefert wird. Diese textkritische Variante zeichnet sich somit durch eine Näherbestimmung von νόμος aus, die eine auffällige Nähe zu der Formulierung νόμος τῶν ἔργων und der Genitivverbindung ἐξ ἔργων νόμου aufweist, sofern man für diese eine Inversion annimmt. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass sich mit Severian von Gabala<sup>1529</sup>, Didymus<sup>1530</sup> und Theodor von Mopsvestia<sup>1531</sup> in der patristischen Literatur Zeugen finden, welche die paulinische Genitivverbindung ἔργων νόμου als Inversion aufgefasst haben<sup>1532</sup>. Wenn sich daher in der exegetischen Diskussion der Sprachgebrauch von ἔργα νόμου etabliert hat, so wird man sich bewusst sein müssen, dass damit bereits eine philologische Vorentscheidung getroffen wird, welche die Möglichkeit einer Inversion ausschließt. Und wenn sich im Rahmen der traditionsgeschichtlichen Überlegungen häufig der Hinweis findet, dass das Syntagma ἔργα νόμου in der griechischen Literatur nicht belegt ist, so trifft dieser Befund genau genommen auch für Paulus zu, denn bei ihm findet sich zwar die Formulierung (ἐξ) ἔργων νόμου, also die Verbindung zweier Genitive, deren Beziehung zueinander durchaus strittig ist; die Wendung ἔργα νόμου hingegen ist bei ihm nicht überliefert.

Was nun den Qumrantext 4QMMT betrifft, so würde es sich bei der Formulierung מְעִשֵׁי הַתּוֹרָה um keine direkte Parallele zu ἐξ ἔργων νόμου handeln, und zwar ganz unabhängig davon, ob man die hebräische Wendung im Sinne von ›Werken des Gesetzes‹ oder ›vom Gesetz geforderte Werke‹ bzw. Halakhot versteht – was an dieser Stelle doch naheliegender scheint. Ohnehin ist die Frage nach der Beziehung zwischen 4QMMT und dem Galaterbrief nicht einheitlich beantwortet worden, wobei ein Aspekt in der bisherigen Diskussion zu wenig

Baumert an: διὰ δικαιοσύνης πίστεως ›ein Vertrauen, das Gerechtigkeit nach sich zieht‹ (Röm 4,13); διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν, ›durch Danksagungen vieler‹ (2Kor 9,12). Zur weiteren Begründung vgl. BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 157 – 159.

1529 Vgl. STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, 300.

1530 Vgl. Didymus, PG 39.145C.

1531 Vgl. STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, 117.

1532 Zur Auswertung der patristischen Belegstellen vgl. BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, bes. 121 – 125.

Beachtung erfährt, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von δικαιοσύνη zu חַדְשׁוֹת. Denn in jenen paulinischen Passagen, an denen (ἐξ) ἔργων νόμου in Verbindung mit δικαιοσύνη bzw. δικαιόω verwendet wird, richtet sich das Augenmerk vor allem auf die Sündenvergebung, während bei 4QMMT der Akzent stärker auf dem Tun des Guten und dem gerechten Handeln liegt. Mit מעשי הַחַדְשׁוֹת sind also ›Taten der Gerechtigkeit‹ verbunden, die jedoch nicht unmittelbar zum Zwecke der Sündenvergebung getan werden. Insofern steht 4QMMT dem Gedanken von Gal 3,12 weitaus näher als den paulinischen Aussagen, bei denen δικαιοσύνη bzw. δικαιόω mit (ἐξ) ἔργων νόμου verbunden ist.

Angesichts dieser Beobachtungen liegt die Vermutung durchaus nahe, dass Paulus mit dem Syntagma χωρίς ἔργων νόμου in Röm 3,28 die Wendung νόμος τῶν ἔργων von Vers 27 aufgreift und auch inhaltlich die Linie von Vers 27 fortsetzt. Jedenfalls gibt es im Text keine Hinweise dafür, dass der Akzent in Vers 28 nicht mehr auf νόμος liege und ein Wechsel des *nomen regens* von νόμος in Vers 27 zu ἔργων in Vers 28 statfinde. So stünde weiterhin die Unterscheidung zwischen dem νόμος πίστεως und dem νόμος τῶν ἔργων, also eine Kontrastierung von νόμος und πίστις im Hintergrund, und Paulus würde nicht zwei verschiedene menschliche Verhaltensweisen – die Befolgung von Gesetzesvorschriften und den Glauben an Christus – einander gegenüberstellen, sondern zwei unterschiedliche Aspekte der Gottesbeziehung. »Ἔργων wäre dabei betont vorangestellt, um diesen νόμος von jener anderen Form von Gesetz [...] zu unterscheiden«<sup>1533</sup>, welcher bei dem Syntagma νόμος πίστεως im Blick ist. Zugleich würde dann bei ἔργων νόμου immer noch der multivalente Sprachgebrauch vorliegen und das ›νόμος-Prinzip‹ mitklingen, selbst wenn nun das Hauptaugenmerk auf das mosaische Gesetz gerichtet ist.

Paulus scheint in 3,28 also eine Überzeugung zu formulieren, die er mit seinen Adressaten teilt (λογιζόμεθα) und die ihre Begründung in der Zuwendung Gottes in Christus findet, nämlich dass die Gerechtmachung des Sünders ihren Grund in der πίστις (Gottes) findet und sich zugleich unabhängig (χωρίς) von einem ›Werke-Gesetz‹ (Gottes) vollzieht. Somit liegt auch πίστις ganz auf der Linie von νόμος πίστεως und bezeichnet weiterhin das Prinzip, dass sich δικαιοῦσθαι auf der Basis von πίστις vollzieht: also in der rettenden Zuwendung Gottes in Form der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ und in der menschlichen πίστις-Antwort. Zugleich kommt auch die besondere Funktion des mosaischen Gesetzes in den Blick, welches zwar ›heilig und gut‹ ist, aber die Sündenvergebung nicht zu vermitteln vermag, denn mit χωρίς wird ja gerade, wie bereits erwähnt, kein scharfer Gegensatz ausgedrückt<sup>1534</sup>.

1533 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 161.

1534 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 91996, s.v.;

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen formuliert Paulus in Röm 3,29 f die Konsequenzen dieser Überzeugung. Denn die Grundaussage von Röm 3,21 – 26, wonach sich in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ die rettende Zuwendung Gottes zu allen Menschen<sup>1535</sup> gezeigt hat, berührt zugleich die Frage nach der Gottesbeziehung Israels im Verhältnis zur Gottesbeziehung der übrigen Völker, die durch diese Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ nun erst möglich wird. Denn im Gegensatz zu Israel sind die Völker ja gerade nicht im Besitz der Tora, sondern diese ist Israel allein vorbehalten, und genau darin liegt auch der besondere Vorzug der Juden, wie Paulus in Röm 2,7 bereits ausgeführt hat. Die Gottesbeziehung der Völker basiert daher allein auf der Zuwendung Gottes in Christus bzw. auf der entsprechenden Antwort, und insofern ist diese πίστις-Beziehung nun kennzeichnend für die heidenchristliche Gottesbeziehung.

Zwar gilt dies in grundsätzlicher Weise auch für Judenchristen, doch können diese auf eine lange Geschichte Gottes mit ihrem Volk zurückblicken und leben, im Unterschied zu den Heidenchristen, weiterhin nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes. In diesem Zusammenhang wird man grundsätzlich bedenken müssen, dass die Anfänge der frühen Kirche in einem jüdischen Kontext zu suchen und eng mit der Jerusalemer Urgemeinde verknüpft sind<sup>1536</sup>. Dementsprechend setzen sich die ersten christlichen Gemeinden vornehmlich aus Juden zusammen, welche die christliche Botschaft keineswegs als Widerspruch zu ihrem jüdischen Glauben empfunden haben und die weiterhin die Synagoge besuchten und nach den jüdischen Gesetzen lebten. Spätestens jedoch als das Christentum sich auch außerhalb dieses jüdischen Kontextes mehr und mehr auszubreiten begann, und die ersten Gemeinden mit überwiegend nichtjüdischen Mitgliedern entstanden, wurde die Frage, ob auch Heidenchristen nach den jüdischen Gesetzen leben sollten, zu einer Zerreißprobe für das frühe Christentum.

Welche Position Paulus zu dieser Frage einnimmt, ist hinlänglich bekannt, und dementsprechend fällt auch seine Argumentation in Röm 3,29 f aus: Weil Gerechtmachung und Sündenvergebung (δικαίωσις) sowohl bei Judenchristen wie bei Heidenchristen ἐκ πίστεως bzw. διὰ πίστεως geschieht, gilt der bereits ausgeführte Grundsatz, wonach sich δικαιοῦσθαι unabhängig von Gesetz ereignet<sup>1537</sup>. Insofern stellt die Aussage von Röm 3,29 f eine Begründung der Ausführungen von Vers 27 f dar, zugleich ist es auch eine weitere Erklärung für den νόμος πίστεως, das »πίστις-Prinzip«. Dies bedeutet auch, dass für die Gerech-

PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1535 Vgl. εἰς πάντας in 3,22.

1536 Vgl. SCHENKE, L., *Die Urgemeinde*, 1990.

1537 Was die Verwendung der unterschiedlichen Präpositionen ἐκ und διὰ betrifft, vgl. 432 – 436 der vorliegenden Arbeit.

machung der Heidenchristen das mosaische Gesetz, dem eine sündenvergebende und gerechtmachende Funktion ohnehin nie zukam, ohne Belang ist. Vielmehr sollen Heidenchristen ihre Gottesbeziehung aus dem Prinzip πίστις heraus leben, und genau dieser Grundgedanke spiegelt sich bereits in dem Habakukzitat ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται in Röm 1,17 wider, das fast als überschriftartige Themenangabe des gesamten Römerbriefes zu verstehen ist. In diese Richtung weist auch die Formulierung δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in Röm 3,26.

Dass dieses πίστις-Prinzip aber keinen Gegensatz zum mosaischen Gesetz darstellt, betont Paulus in Vers 31 ganz explizit, indem er hervorhebt, dass νόμος durch πίστις gerade nicht außer Kraft gesetzt oder ruhen gelassen wird (καταργουμέν) <sup>1538</sup>. Vielmehr haben νόμος und πίστις dieselbe ›Stoßrichtung‹, was Paulus zum Ausdruck bringt, indem er schreibt, dass νόμος durch πίστις ›aufgerichtet‹ wird (ιστάνομεν). Wenn man in Zusammenhang mit diesem Vers bedenkt, dass sich das jüdische Gesetz letztlich nur vor dem Hintergrund des ›Bundesnomismus‹ verstehen lässt und darauf ausgerichtet ist, dem von Gott gestifteten Bundesverhältnis entsprechend zu leben, so wird zugleich deutlich, worin die Gemeinsamkeit von νόμος und πίστις zu suchen ist: So wie die Tora zielt auch πίστις darauf ab, die Beziehung zu Gott zu leben.

Insofern ist es gewiss auffällig, dass νόμος an dieser Stelle ohne Artikel steht, denn schließlich bezieht sich der Gedanke vom ›Aufrichten des Gesetzes‹ ja gerade nicht darauf, dass die Tora auch für Heidenchristen verpflichtend ist und übernommen werden soll; genau in diesem Fall wäre vermutlich ein Artikel, also ὁ νόμος, zu erwarten gewesen. Das Ziel der paulinischen Argumentation richtet sich vielmehr darauf, dass πίστις, und damit letztlich auch die Heidenmission des Paulus, nicht in einem Gegensatz zum mosaischen Gesetz steht. Schließlich zielt die paulinische Argumentation ja gerade darauf ab, dass sich πίστις selbst als νόμος verstehen lässt. Somit knüpft der Gedanke von Vers 31 unmittelbar an die Wendung νόμος πίστεως an und führt zugleich das Sprachspiel mit νόμος zu seinem Ziel. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass es sich bei νόμος in Vers 27 um eine sogenannte *distinctio* handelt, also eine *tractio*, bei der ein Wort, in diesem Falle νόμος, gegenüber seiner bisherigen Verwendung in einer grundsätzlichen und umfassenden Weise verwendet und gesteigert wird <sup>1539</sup>: Eben νόμος in seinem tieferen Sinn.

Doch damit findet nicht allein der Gedankengang von 3,27–31 einen Abschluss, sondern gleichzeitig wird auch die gesamte Argumentationslinie, die in

1538 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1539 Vgl. 144 f der vorliegenden Arbeit.

3,21 beginnt, abgeschlossen. Denn nun wird noch viel deutlicher, dass Paulus versucht, die Zuwendung Gottes in der πίστις (Χριστοῦ) Ἰησοῦ als Offenbarung zu bestimmen. Denn schließlich ist νόμος, und genau darauf spielt Vers 31 an, immer nur als Gottes Offenbarung zu verstehen. Insofern steht die rettende Zuwendung Gottes in Christus der Tora und damit dem Willen Gottes keinesfalls entgegen, sondern letztlich haben beide dieselbe Zielrichtung und gründen in Gott selbst.

Somit bietet sich nun die folgende Übersetzung für den Abschnitt Röm 3,27 – 31 an:

***27** Wo (ist) nun die Rühmung (des gerecht gewordenen Menschen; das worauf er sich selbst stützt)? Sie ist ausgeschlossen (sie gibt es nicht)! Durch was für ein ›Gesetz‹ (nach welcher ›Regel; nach welchem ›Prinzip; nach welchem ›Grundsatz‹ geschieht dies)? Durch eines (ein ›Gesetz, ein ›Prinzip‹) von Werken (ein ›Werkegesetz; ein Gesetz, das Werke oder Tun vom Menschen einfordert)? Nein, sondern durch (ein) ›Gesetz‹ (ein ›Prinzip; einen ›Grundsatz; auf der Basis) von Vertrauen (geschieht dies). **28** Wir sind ja überzeugt, dass man (von Gott) gerecht gemacht wird aufgrund (auf der Basis) von Vertrauen (und zwar durch Gottes vertrauende Zuwendung in Christus und unsere vertrauende Antwort darauf), (und zwar) unabhängig von (einem) ›Werke-Gesetz‹ (ein Gesetz, das Werke vom Menschen einfordert). **29** Oder ist er (Gott) etwa von Juden allein der Gott? Nicht auch der Völker? Ja, auch der Völker, <sup>30</sup>(denn) wenn wirklich ein Einziger (der) Gott (ist), der gerecht macht (gerecht machen wird) Beschnittenheit (Juden) aus (auf der Basis von) Vertrauen (aus seiner vertrauenden Zuwendung in Christus und der vertrauenden Antwort darauf) und Unbeschnittenheit durch (mittels von) Vertrauen (durch seine vertrauende Zuwendung in Christus und der vertrauenden Antwort darauf). **31** Setzen wir also Gesetz (das Ziel des mosaischen Gesetzes) durch das Vertrauen (Vertrauensprinzip) außer Kraft? Keineswegs! Vielmehr erheben (richten auf; einhalten) wir Gesetz (den tieferen Sinn von Gesetz; das worauf Gesetz abzielt).*

So lässt sich nach diesem Blick auf Röm 3,21 – 31 abschließend festhalten, dass Paulus in diesem Textabschnitt das Christusergebnis offenbarungstheologisch einzuordnen und dabei zugleich das Verhältnis von πίστις und νόμος auszuloten versucht. Dabei wurde einerseits deutlich, dass bei dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ nicht die menschliche πίστις gegenüber (Jesus) Christus zur Sprache kommt, sondern die Zuwendung Gottes in (Jesus) Christus zu den Menschen. Und genau diese Zuwendung, die auf eine entsprechende Antwort, ein πιστεύειν gegenüber Gott und Christus abzielt, entfaltet Paulus in einem ersten Gedankengang (3,21 – 26).

Diese auf πίστις basierende Gottesbeziehung bezeichnet Paulus dann in einem zweiten Gedankengang (3,27 – 31) als νόμος πίστεως, als πίστις-Prinzip. Damit versucht er auszudrücken, dass πίστις die entscheidende Beziehungskategorie im Verhältnis zu Gott darstellt, wenn es um die Frage der Gerechtmachung des Sünders und seine Befähigung zu einem neuen Leben geht. Und eben dieses πίστις-Prinzip stellt er in einem weiteren Schritt dem jüdischen Gesetz und dem

mit ihm verbundenen Prinzip gegenüber, um auf diese Weise sowohl das Spezifikum von πίστις als auch von νόμος herauszustellen. Beides sind Offenbarungen Gottes, doch ihnen kommt eine je eigene Funktion zu: Während das mosaische Gesetz mit bestimmten Verhaltensweisen verbunden ist und deren Befolgung fordert bzw. deren Übertretung bestraft, basiert die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ und die Gerechtmachung des Sünders auf dem Prinzip πίστις. Insofern sind bei der Wendung χωρὶς ἔργων νόμου keine näher bezeichneten menschlichen Verhaltensweisen, keine ›Gesetzeswerke‹ im Blick, sondern das Spezifische des mosaischen Gesetzes kommt dabei zur Sprache, nämlich, dass es sich durch Vorschriften und durch die Forderung von Werken auszeichnet.

Auf der Basis dieser funktionalen Differenz bestimmt Paulus dann die Beziehung von πίστις und νόμος, wobei er betont, dass das, worauf die jüdische Befolgung der Tora letztlich abzielt, nun auch von Heidenchristen auf der Grundlage der πίστις-Beziehung gelebt werden kann. Insofern ist mit δικαίω nicht allein der Aspekt der Sündenvergebung verbunden, sondern zugleich auch die Ermöglichung, diese Gottesbeziehung angemessen zu leben<sup>1540</sup>. So wie die Tora auf das Verbleiben im gottgestifteten Bundesverhältnis, auf das ›*staying in*‹, abzielt, gilt dies in ähnlicher Weise für ein Leben auf Grundlage der von Gott ermöglichten πίστις-Beziehung.

Somit setzt das in Christus offenbar gewordene πίστις-Prinzip nicht das mosaische Gesetz außer Kraft, es steht nicht einmal auf derselben Ebene mit diesem. Vielmehr knüpft diese Offenbarung der δικαιοσύνη Gottes an seine früheren rettenden Zuwendungen an, wie beispielsweise im Fall des Abraham, und vollendet diese letztlich.

#### 4.2.2.3. Die πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ)-Aussagen im Rahmen des Römerbriefs

Was nun die Funktion der πίστις Χριστοῦ (Ἰησοῦ)-Aussagen im Rahmen der Gedankenführung des Römerbriefs betrifft, so ist nach den bisherigen Ausführungen zunächst die Nähe von Röm 3,21–26 zu der thesenartigen Überschrift von Röm 1,17 augenfällig. Denn wie bereits ausgeführt, scheint im Falle der Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν die begründende Zitation von Hab 2,4 dafür zu sprechen, ἐκ πίστεως und εἰς πίστιν auf zwei unterschiedliche Subjekte zu verteilen. Dabei bietet es sich vor dem Hintergrund von Hab 2,4 an, ἐκ πίστεως im Sinne der Zuwendung Gottes zu verstehen, während εἰς πίστιν dann eher den Aspekt der menschlichen Antwort zur Sprache bringen würde. Bedenkt man nun, dass Röm 3,21 nach den langen Ausführungen von Röm 1,18–3,20 durch das Stichwort der δικαιοσύνη θεοῦ und das Offenbarungsmotiv (πεφανέρωται)

1540 Dieser Aspekt von δικαίω rückt jedoch erst in Röm 5–8 in den Fokus der paulinischen Argumentation. Vgl. hierzu auch 364–367 der vorliegenden Arbeit.

direkt an Röm 1,17 anknüpft, und dass zugleich in Röm 3,21 – 26 der Gedanke der Offenbarung Gottes in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ entfaltet wird, so lässt sich dieser Abschnitt als eine Entfaltung von ἐκ πίστεως in Röm 1,17 verstehen.

Aus inhaltlicher Sicht würde dies bedeuten, dass die πίστις θεοῦ, die hinter ἐκ πίστεως von 1,17 bzw. hinter ἐκ πίστεώς μου von Hab 2,4 steht, in Röm 3,21 – 26 weiter entfaltet wird. Zugleich käme damit zum Ausdruck, dass sich die πίστις θεοῦ gegenüber den Menschen in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ konkretisiert. Damit würde auch das Motiv der ›Enthüllung der δικαιοσύνη θεοῦ‹, das in Röm 1,17 eingeführt wurde, aufgegriffen und weitergeführt werden. Die rettende und heilsame Zuwendung Gottes würde sich also in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ gegenüber den Menschen und in seinem ›Sterben für‹ sie verdichten. Und insofern ließe sich Röm 3,21 – 26 auch als eine Erläuterung ἐκ πίστεως aus Röm 1,17 verstehen.

Zugleich könnte man dann die Ausführungen in Röm 4 im Lichte von εἰς πίστιν lesen, denn Abraham wird ja gerade wegen der Vorbildhaftigkeit seiner πίστις angeführt. Insofern würde den Passagen über die Zuwendung Gottes in Christus von 3,21 – 31 die exemplarische Antwort des Abraham in Röm 4 entsprechen. Die enge Beziehung, die zwischen Röm 3,26 und 4,16 auszumachen ist, wäre vor dem Hintergrund der Wechselseitigkeit von πίστις zu verstehen, denn während in Röm 3,21 – 26 die Zuwendung Gottes in Christus im Hintergrund steht, geht es in Röm 4 um die Frage nach einer angemessenen Antwort. Letztlich steht damit Röm 3,21 – 31 in einem ähnlichen Verhältnis zu Röm 4 wie ἐκ πίστεως zu εἰς πίστιν in Röm 1,17.

Die Beziehung von Röm 1,17 zu Röm 3,21 – 26 wirft aber auch die Frage nach dem Verhältnis der Genitivverbindung ἡ πίστις τοῦ θεοῦ in Röm 3,3 zu dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ in Röm 3,22.26 sowie zu der Wendung ἐκ πίστεως in Röm 1,17 auf. In der Regel liest man ἡ πίστις τοῦ θεοῦ in Röm 3,3 im Sinne der Treue und Verlässlichkeit Gottes, die der menschlichen Untreue gegenübergestellt wird. Angesichts der unterschiedlichen Verwendung von πίστις in den entsprechenden Genitivverbindungen von Röm 3,3 und Röm 3,22.26 scheint ein enger Bezug zwischen beiden Passagen nicht vorzuliegen. Doch wie bereits erwähnt, dürfte es sich sowohl bei der menschlichen ἀπιστία wie auch bei der πίστις Gottes um ein entsprechendes Verhalten und keine Eigenschaftsbeschreibung handeln, was sich zudem durch die Verbform ἠπίστησαν nahelegt. Insofern würde die von Gott ausgesagte πίστις vermutlich auch dem Verb πιστεύειν näher stehen als dem Adjektiv πιστός. Dann würde Paulus in Röm 3,3 den Gedanken formulieren, dass sich Gott seinem Volk bleibend zuwendet und dem Bund entsprechend verhält, was sich unter anderem auch in seiner ἀνοχή (2,4; 3,26), in seiner πάρεσις (3,25) und schließlich seiner δικαιοσύνη (1,17; 3,5; 3,21 u. ö.) ausdrückt. In diese Richtung scheint auch die Formulierung τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ἐπιστεύθησαν im unmittelbar vorangehenden Vers zu weisen, denn wie

bereits angemerkt<sup>1541</sup>, drückt Paulus an dieser Stelle nicht aus, dass die Worte Gottes Israel ›anvertraut‹ sind, sondern dass er sich im Laufe der Geschichte immer wieder durch seine Worte und Weisungen Israel zugewandt hat, und dass sich eben diese λόγια als ›zuverlässig erwiesen haben‹ (ἐπιστεύθησαν). Dies jedenfalls würde dafür sprechen, dass ἡ πίστις τοῦ θεοῦ in Röm 3,3 bereits den Gedanken von Röm 3,21–26 vorbereiten würde und auch schon die Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ (3,22.26) im Blick hätte. Und damit würden ἐκ πίστεως in 1,17, ἡ πίστις τοῦ θεοῦ in Röm 3,3 und πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ in Röm 3,22.26 gedanklich auf einer Linie liegen.

Im Hinblick auf den gesamten Römerbrief sind zugleich die Ausführungen von Röm 5 zu bedenken, denn ab Röm 5,1 liegt der Akzent auf dem christlichen Lebensvollzug und nicht mehr auf dem Aspekt der Gerechtmachung des Sünders. Dies wird bereits durch die einleitende Bemerkung δικαιοθέντες οὖν ἐκ πίστεως signalisiert, die aber zugleich durch ἐκ πίστεως den Bezug zu Röm 1,17 und 3,21–31 herstellt. Doch nun richtet sich der Fokus in erster Linie auf den Aspekt des Lebensvollzuges, der seinen Ermöglichungsgrund in der πίστις-Beziehung findet. Insofern stellen die Ausführungen in Röm 5–8 eine Entfaltung dessen dar, was in Röm 1,17 bei dem Stichwort ζήσεται bereits mit im Blick war, nämlich das Leben und der Lebensvollzug, der seinen Grund darin findet, was in Röm 3,21–31 beleuchtet wird. In diesem Zusammenhang wird man wohl grundsätzlich bedenken müssen, dass die δικαιοσύνη θεοῦ zwar zunächst im Sinne des heilsamen und rettenden Eingreifens Gottes zu verstehen ist, doch zugleich wird dadurch eine entsprechende Beziehung erneuert oder hergestellt, denn schließlich handelt es sich, wie bereits erwähnt, bei δικαιοσύνη bzw. קָדַשׁ um einen Beziehungsbegriff. Insofern stellt die δικαιοσύνη θεοῦ immer auch die Voraussetzung für menschliche δικαιοσύνη dar. Man kann fast sagen, dass »die Fähigkeit zum Tun des Guten und damit für die Voraussetzung für einen Guttat-Heilszusammenhang von Jahwe vorgängig dem Menschen bzw. dem Volk Israel übereignet werden muss«<sup>1542</sup>. Daher zielt die rettende δικαιοσύνη θεοῦ letztlich darauf ab, menschliche δικαιοσύνη zu ermöglichen, denn »Gerechtigkeit ist nicht im Menschen vorhanden, sondern der Mensch lebt in der Gerechtigkeit Gottes«<sup>1543</sup> und aus ihr. Die rettende Zuwendung Gottes und die daraus resultierende δικαιοσύνη- bzw. קָדַשׁ-Beziehung zielt bereits auf einen Lebensvollzug ab, der seinen Grund in dieser Zuwendung findet. Und somit kommt mit dem Stichwort ζάω, das dann vor allem die Ausführungen von Röm 6–8 bestimmt, viel stärker der Lebensvollzug in den Blick, der durch die Zuwendung Gottes in Christus erst ermöglicht wird: ein ζῆν ἐκ bzw. διὰ πίστεως.

1541 Vgl. 226 f der vorliegenden Arbeit.

1542 KOCH, K., Art. קָדַשׁ (THAT 2), <sup>9</sup>2004, 517.

1543 RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. קָדַשׁ (ThWAT 6), 1989, 915.

Diese Dimension von πίστις kommt dann in Röm 14,1 – 15,13 noch einmal beispielhaft zum Ausdruck, denn dort erweist sich die πίστις τοῦ θεοῦ bzw. die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ als Maßstab ethischen Verhaltens. Damit wird zugleich auch deutlich, dass die geltenden Wertmaßstäbe in der Offenbarung Gottes und seiner Zuwendung in Christus ihren Bezugspunkt finden.

#### 4.2.3. Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, πίστις Χριστοῦ (Ἰησοῦ) und πίστις ἢ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ im Galaterbrief (Gal 2,16bis.20v.l.; 3,22.26v.l.)

Im Galaterbrief finden sich insgesamt fünf Belege für die strittige Genitivverbindung, wobei diese sich wiederum zwei Textpassagen zuweisen lassen, nämlich Gal 2,(14b)15 – 21 und Gal 3,19 – 29.

Der erste Textabschnitt (2,16bis; 2,20), in dem drei Belege zu finden sind, steht am Ende der autobiographischen Ausführungen, die mit Gal 1,11 beginnen, wobei jedoch keineswegs unumstritten ist, ob diese mit Gal 2,14b – 21 ihren Abschluss finden, oder ob Gal 2,15 – 21 einen eigenen und davon zu unterscheidenden Briefteil darstellt<sup>1544</sup>. Doch ganz unabhängig von dieser Frage<sup>1545</sup>, sticht vor allem die Nähe dieses Textabschnittes zu Röm 3,21 – 31 ins Auge, denn auch im Galaterbrief wird die Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ mit dem Syntagma ἐξ ἔργων νόμου kontrastiert (2,16bis), und auch in diesem Textzusammenhang werden das Verb δικαίω (2,16ter.17) sowie das Nomen δικαιοσύνη (2,21) verwendet. In derselben Passage findet sich unter Gal 2,20 aber auch die textkritische Variante ἐν πίστει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, die, wie bereits erwähnt, am einfachsten zu verstehen wäre, wenn man darin die πίστις Gottes und die πίστις Christi gegenüber den Menschen ausgedrückt sehen würde. Dass diese Lesart zu bevorzugen ist, wird im Hinblick auf den Abschnitt Gal 2,14b – 21 sowie auf den weiteren Kontext noch deutlich werden.

Daneben finden sich zwei weitere Belege für die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. für πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (3,26v.l.) in dem Textabschnitt Gal 3,19 – 29, also jener Passage, bei der Paulus die Funktion des Gesetzes näher zu bestimmen und zugleich die Beziehung zu πίστις auszuloten versucht. Dabei handelt es sich in Gal 3,26 ebenfalls um eine textkritische Variante von hohem Textwert<sup>1546</sup>, die in der Diskussion jedoch nur teilweise berücksichtigt wird, die

1544 Zur Diskussion vgl. etwa SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>3</sup>1899, 139; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 120 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 133 – 136; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 212 – 215; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 3 – 5.

1545 Vgl. hierzu 369 f und 388 der vorliegenden Arbeit.

1546 Vgl. KIM, Y. K., *Paleographical Dating of  $\Phi^{156}$  to the Later First Century*, 1988, 248 – 257;

jedoch ebenfalls zu bevorzugen sein dürfte. Während die erste Passage, in der das strittige Syntagma belegt ist, in Beziehung zu den biographischen Ausführungen steht, gehört der zweite Textabschnitt zu den argumentativen und theologischen Ausführungen, die mit Gal 3,1 eröffnet werden, und in denen Paulus seine Position weiter entfaltet, begründet und belegt. Dabei ist sicherlich auffällig, dass die beiden Belegstellen in 3,22 und 3,26 innerhalb jenes Argumentationsganges verwendet werden, den Paulus ab Gal 3,6, ausgehend von der Figur des Abraham, entwickelt und der die Ausführungen bis Gal 4,7 bestimmt. Insofern stehen πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Gal 3,22 und πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ in 3,26 in Bezug zu Abraham und seiner πίστις, so dass der Galaterbrief sich in diesem Punkt durch eine gewisse Nähe zum Römerbrief auszeichnet.

#### 4.2.3.1. Der Gedankengang in Gal 2,14b–21

Das Auftreten von judaisierenden Heidenchristen<sup>1547</sup> in den Gemeinden Galatiens und deren Forderung, dass Christen nichtjüdischer Herkunft sich am mosaischen Gesetz orientieren<sup>1548</sup> und sich sogar beschneiden lassen sollen<sup>1549</sup>, stellt den Auslöser für die Abfassung des Galaterbriefes dar. In diesem versucht Paulus, die galatischen Christen vor diesen judaisierenden Verkündigern und ihrem ›Evangelium‹ zu warnen und fordert sie zugleich auf, deren Forderungen nicht nachzukommen. Dieses Anliegen des Paulus stellt den entscheidenden Verstehenshintergrund für den gesamten Galaterbrief, also auch für die biographischen Ausführungen, dar. Wenn Paulus ab Gal 2,11 also auf den sogenannten ›Antiochenischen Zwischenfall‹ zu sprechen kommt, so scheint er in diesem eine gewisse Analogie zur galatischen Situation zu erkennen, so dass jener Auseinandersetzung mit Petrus eine exemplarische Funktion zukommt,

---

COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 202–334; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

1547 Was die Gegnerfrage des Galaterbriefes betrifft, so wurde häufig angenommen, dass es sich bei den ›Fremdmissionaren‹ um Juden bzw. Judenchristen handeln müsse; vgl. etwa OBERLINNER, L., »Kein anderes Evangelium!«, 1994, bes. 472–484; THEOBALD, M., *Der Galaterbrief*, 2008, 356–359. Doch wie die weiteren Überlegungen zum Argumentationsverlauf des Galaterbriefes noch zeigen werden, haben die Fremdmissionare jüdische Spezifika deutlich missverstanden, so dass man wohl eher davon ausgehen muss, dass es sich bei den Gegnern um Heidenchristen handelt, die ihrerseits jüdische Spezifika übernommen haben und nun die Galater zu einem entsprechenden Verhalten auffordern und drängen; vgl. hierzu auch HIRSCH, E., *Zwei Fragen zu Gal 6*, 1930, 192 f; MUNCK, J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, 79–81.116 f; BARTH, M., *Jesus, Paulus und die Juden*, 1967, 62 f; RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church*, 1969, 84–89.96 f; GASTON, L., *Israel's Enemies in Pauline Theology*, 1982, 401.

1548 Vgl. Gal 4,1; 5,4.

1549 Vgl. bes. Gal 5,2; 6,2 f.

zumal die Schilderung geradezu die Klimax des ganzen biographischen Abschnittes darzustellen scheint.

Der Auslöser für diesen »Zwischenfall« bestand darin, dass Petrus zunächst an gemeinsamen Mählern von Judenchristen und Heidenchristen in der antiochenischen Gemeinde teilgenommen hatte, doch als Judenchristen aus dem Umfeld des Jakobus aus Jerusalem nach Antiochien kamen, blieb er diesen Mählern aus Furcht vor einer Auseinandersetzung fern. Diese Auflösung der Mahlgemeinschaft, also dem sichtbaren Zeichen der religiösen Einheit von Judenchristen und Heidenchristen, wird von Paulus scharf kritisiert, denn damit wird auch die Annahme der Heidenchristen durch Gott in grundsätzlicher Weise angezweifelt. Schließlich stellt die Gerechtmachung der Heidenchristen erst die Voraussetzung für die Mahlgemeinschaft dar, so dass das Verhalten des Petrus einer Infragestellung der Sündenvergebung durch Christus gleichkommt. Dementsprechend heftig und grundsätzlich fällt die Zurechtweisung des Petrus aus, die in Gal 2,14b mit der Wendung εἰ σὺ eingeleitet wird.

Umstritten ist dabei nun zunächst, wie das Verhältnis von Vers 14b zum nachfolgenden Kontext zu bestimmen ist, also ob der Inhalt der Tadelung des Petrus, wie Theodor Zahn vermutet, nur auf das »kurze strafende Wort«<sup>1550</sup> von Vers 14b bezogen ist oder auch den nachfolgenden Kontext mit umfasst. Zwar scheint die Beobachtung, dass allein in Vers 14b die zweite Person Singular verwendet wird, für Zahns Vermutung zu sprechen, doch dann »findet die öffentliche Zurechtweisung des Petrus durch Paulus«, wie Hans-Joachim Eckstein zu Recht betont, allein »in V. 14 noch keinen sinnvollen Abschluss«<sup>1551</sup>. Vielmehr sei die Bemerkung von Vers 14b, so Eckstein, formal auf eine Fortsetzung hin angelegt, so dass der Wechsel in die erste Person Plural nicht als Hinweis für das Ende der Rede verstanden werden könne, sondern »[a]uf die Anrede des Petrus mit σὺ in V. 14 folgt in V. 15–17 das Paulus und Petrus mit den anderen Judenchristen zusammenschließende ἡμεῖς«<sup>1552</sup>, welches in Vers 18 durch ἐγὼ abgelöst wird. Insofern dürfte sich die Ansprache an Petrus kaum allein auf Vers 14b beziehen, sondern scheint auch, wie in der neueren Exegese mittlerweile häufig angenommen wird, den nachfolgenden Kontext mit zu umfassen<sup>1553</sup>.

Eine weitere Unklarheit der kontextuellen Abgrenzung betrifft die Frage nach

1550 ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 121.

1551 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 3.

1552 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 3.

1553 Vgl. LIETZMANN, H., *An die Galater*,<sup>3</sup> 1932, 15; BEYER, H. W. – ALTHAUS, P., *Der Brief an die Galater*, 1949, 21; KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 180; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup> 1979, 87; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 117; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup> 1981, 167 f; RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, 1983, 48; ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 103; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 4.

dem Ende dieser ›Paulusrede‹, und auch dabei fällt zunächst der Personenwechsel von der ersten Person Plural (2,15–17) zur ersten Person Singular (2,18–21) ins Auge. Durch die enge syntaktische Anbindung von Vers 18 durch εἰ γάρ scheint jedoch ein engerer Bezug zum vorangehenden Kontext gegeben zu sein, der auch aus inhaltlichen Gründen naheliegt, denn vermutlich haben auch das Relativpronomen ἃ und die davon abhängigen Verben καταλύω und οἰκοδομέω in irgendeiner Weise die konkrete Situation in Antiochien im Blick, auch wenn Paulus diese Verse im Hinblick auf die galatische Situation formuliert. Insofern dürfte Vers 18, und zwar trotz des Personenwechsels, noch in engerer Verbindung zu den Versen 14b–17 stehen und damit auch noch der konkreten Rede zuzurechnen sein<sup>1554</sup>.

Viel deutlicher scheint hingegen die Zäsur in Vers 19 zu sein, denn die einleitende Wendung ἐγὼ γάρ stellt nicht nur einen gedanklichen Neuansatz dar, sondern formuliert im Gegensatz zu Vers 18 gerade keine hypothetische Verhaltensweise mehr, sondern richtet nun das Augenmerk auf den realen Lebensvollzug des Paulus. Daher wurde bereits mehrfach vermutet, dass das ›Ich‹ von Vers 18 von dem der Verse 19–21 zu unterscheiden sei<sup>1555</sup>, denn schließlich stünden sich in diesen Versen trotz der ersten Person Singular eine rein theoretische und zu vermeidende Möglichkeit (2,18) und sehr persönliche, fast bekenntnishaftige Aussagen (2,19–21) gegenüber. Es scheint daher fast so, als würde das ›Ich‹ in Vers 18 in einem generellen und überindividuellen Sinn verwendet werden, so dass der Wechsel der Person aus rhetorisch-argumentativen Gründen erfolgen dürfte<sup>1556</sup>. Diese Beobachtung legt zugleich die Vermutung nahe, dass die Rede an Petrus in Vers 18 zu einem Abschluss kommt, zumal die persönlichen Aussagen der Verse 19–21 wohl eher die galatische Situation als die antiochenische zu betreffen scheinen. Und so betont auch Franz Mußner<sup>1557</sup>, dass mit den Versen 19–21 der antiochenische Zwischenfall vollends verlassen sei.

Angesichts dieser Überlegungen soll nun zunächst der Gedankengang in Gal 2,14b–18 genauer beleuchtet werden, um dann, in einem zweiten Schritt, das Verhältnis dieses Abschnittes zu Gal 2,19–21 genauer zu bestimmen.

1554 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 96 f mit Anm. 4; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 93; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 130 f.

1555 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 96 f; KÜMMEL, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 1974, 123 Anm. 1; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 130.132; SUHL, A., *Die Galater und der Geist*, 1989, 283 f; BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,<sup>17</sup>1990, § 281 Anm. 2.

1556 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 96.

1557 Vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 167 Anm. 2.

## 4.2.3.1.a. Gal 2,14b–18

Die Zurechtweisung des Petrus wird, wie bereits erwähnt, durch die direkte Anrede mit *σύ* eröffnet und ist mit dem Vorwurf verbunden, dass er, obwohl er selbst nach der ›Art der Völker‹ (*ἔθνικῶς*) lebt, durch sein Verhalten diese ›Völker‹ (*τὰ ἔθνη*) zwingt, jüdisch zu leben (*ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*). Im Rahmen dieser Aussage wird man zunächst bedenken müssen, dass sich das Adverb *ἔθνικῶς* »natürlich auf die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen«<sup>1558</sup> bezieht und nicht darauf, dass Petrus in grundsätzlicher Weise ein ›heidnisches Leben‹ führt. Dementsprechend kommt auch mit *τὰ ἔθνη* nicht die Gesamtheit aller Völker zur Sprache, die durch das Verhalten des Petrus gezwungen wird, ein jüdisches Leben zu führen, sondern in Vers 14b werden mit *ἔθνη* jene Heidenchristen bezeichnet, mit denen die Judenchristen in der Gemeinde von Antiochien Mahlgemeinschaft pflegen. Insofern ist bei *ἔθνικῶς ζῆν* ein Lebenswandel im Blick, der sich dadurch auszeichnet, dass von judenchristlicher Seite die Gerechtmachung des nichtjüdischen Sünders durch Christus ernst genommen und als Voraussetzung für die Tischgemeinschaft anerkannt wird. Der paulinische Vorwurf, dass Petrus aufgrund seines Verhaltens den Heidenchristen ein *ἰουδαΐζειν* aufzwingt, bezieht sich somit darauf, dass er durch sein Fernbleiben von den Gemeinschaftsmählern zwar jüdische Speisevorschriften befolgt, doch diese werden damit zum allgemeinen Maßstab für die Gemeinde erhoben und prägen somit das innergemeindliche Verhältnis zwischen Heidenchristen und Judenchristen. Dadurch »zwingt« er faktisch auch die Heidenchristen, ›nach jüdischer Art‹ zu leben«<sup>1559</sup>. Aber genau dieser Zwang, die Speisevorschriften zu befolgen, wird der Annahme der Heidenchristen durch Gott in keiner Weise gerecht und steht geradezu im Widerspruch zu der in Christus gründenden Einheit aus Judenchristen und Heidenchristen.

Zugleich kommt dieser Zwang zum *ἰουδαΐζειν* fast schon einer Forderung nach der Beschneidung gleich, denn wenn die Gerechtmachung der Heidenchristen nicht mehr als Voraussetzung für eine Mahlgemeinschaft gilt, so müssten diese eigentlich als jüdische Konvertiten verstanden werden und sich selbstverständlich auch beschneiden lassen<sup>1560</sup>. Doch dann wäre die Zuwendung Gottes in Christus zu den Menschen (und seine Funktion als *ἰλαστήριον*) grundsätzlich in Frage gestellt. Insofern sieht Paulus im Verhalten des Petrus die Absprachen des Jerusalemer Treffens (Gal 2,1–10) in einer ganz entscheidenden Weise verletzt, denn dort hatte man ja gerade das ›Evangelium der Unbeschnittenheit‹ anerkannt und sich darauf verständigt, dass die jüdischen Gesetzesvorschriften für Heidenchristen nicht verbindlich seien, und dass die

1558 SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 86.

1559 MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 145.

1560 Vgl. etwa BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 211.

Heidenmission des Paulus an keine weiteren Vorschriften gebunden sei (Gal 2,6)<sup>1561</sup>. Somit scheint das Verb ἀναγκάζω in 2,14 zugleich auf den Hinweis in 2,3 anzuspielen, dass selbst Titus bei seinem Besuch in Jerusalem nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen (οὐδὲ Τίτος ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι). Aufgrund dessen dürften die weiteren Ausführungen in 2,15 f durchaus als Bezugnahme auf die Jerusalemer Vereinbarungen zu verstehen sein, was auch den Wechsel in die erste Person Plural und die Verwendung des Verbums οἶδα (εἰδότες) in Vers 16 erklären würde. Dann wäre vermutlich auch zu erwarten, dass der in Gal 2,15 f formulierte Grundsatz – also die Gerechtmachung des Sünders, und zwar auch des heidenchristlichen, und die Befähigung zu einem entsprechenden Lebensvollzug, der in der Zuwendung Gottes gründet – eine von judenchristlicher Seite anerkannte Position darstellt.

Was nun die Aussage von Gal 2,15 f betrifft, so ist diese eng mit der Frage verbunden, wie man die syntaktischen Beziehungen innerhalb dieser beiden Verse bestimmt. Dass diese Satzkonstruktion keineswegs durchsichtig ist, spiegelt sich bereits in Begriffen wie »Satzmonster«<sup>1562</sup> wider, die einige Ausleger verwenden. In diesem Zusammenhang ist vor allem zu untersuchen, wie die Häufung der πιστ-Formen und νόμος-Belege zu erklären ist und wie diese zueinander in Beziehung zu setzen sind. Dabei handelt es sich um die zwei πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Belege, um die Verbalkonstruktion εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν und die dreimalige Verwendung des Syntagmas ἐξ ἔργων νόμου; hinzu kommt noch die dreifache Verwendung des Verbs δικαίωω. Ein weiteres Problem von Gal 2,15 f stellt auch die Frage nach dem Verhältnis von Vers 15 und Vers 16 dar, die zugleich eng mit der textkritischen Frage nach der Konjunktion δέ in Vers 16 verknüpft ist<sup>1563</sup>.

Was nun die syntaktische Zuordnung von Vers 15 betrifft, so ist zunächst zu klären, ob hier ein Nominalsatz vorliegt und ob es sich bei Vers 16 um eine zweite Satzperiode handelt, die mit εἰδότες eingeleitet wird<sup>1564</sup>. Von sprachlicher Seite ist eine solche Aussage durchaus möglich, und auch die fehlende Verbform, die immer wieder aufgefallen ist<sup>1565</sup>, erweist sich dabei keineswegs als problematisch, denn eine fehlende Kopula ist im Griechischen durchaus nicht unge-

1561 Angesichts dieser Bemerkung scheint er die Jerusalemer Kollekte nicht als Auflage verstanden zu haben.

1562 BECKER, J., *Paulus*, 1989, 101.

1563 Vgl. etwa BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 112; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 216 Anm. 24; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 131 Anm. 46; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 12 f und bes. auch Anm. 65.

1564 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 142; BULTMANN, R., *Zur Auslegung von Gal 2,15 – 18*, 1967, 394; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 6.

1565 Vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 121; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 90.

wöhnlich<sup>1566</sup>. Zudem überliefert Papyrus 46 nach Ἰουδαῖοι die Verbform ὄντες, die bedauerlicherweise von den Herausgebern der griechischen Textausgabe aber nicht verzeichnet und von diesen wohl auch nicht in Betracht gezogen wird. Ähnliches gilt übrigens auch für eine weitere textkritische Variante für Gal 2,17, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll; auch sie wird von Papyrus 46 überliefert und ist ebenfalls unvermerkt geblieben. Dennoch ist die Annahme, dass es sich bei Vers 15 um einen umfassenden Hauptsatz handelt, mit der Schwierigkeit verbunden, dass ἡμεῖς zu Beginn dieses Verses in Vers 16b durch καὶ ἡμεῖς aufgenommen und fortgeführt wird, so dass die syntaktische Funktion von Vers 16a letztlich unklar bliebe, zumal sie ohnehin eine inhaltliche Doppelung zu dem ἴνα-Satz in Vers 16 darstellt. In diesem Fall wäre zudem unverständlich, weshalb die Aussage von Vers 15 »eine zu ihrer Selbstverständlichkeit schlecht passende Selbstständigkeit gewinnen«<sup>1567</sup> würde, zumal darin eine Voraussetzung für die mit καὶ ἡμεῖς eröffnete Aussage zu sehen ist, so dass die Frage nach der inhaltlichen Funktion von Vers 16a ebenfalls unbeantwortet bliebe.

Ein entscheidender Aspekt für die Trennung zwischen Vers 15 und Vers 16 liegt darin begründet, dass zwischen dem in Vers 16a formulierten Wissen, ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, und dem in Vers 15 thematisierten Ἰουδαῖοι [ὄντες] ein inhaltlicher Gegensatz gesehen wird, der sich letztlich auch in dem textkritisch unsicheren δέ widerspiegelt<sup>1568</sup>. Demnach würden die mit ἡμεῖς bezeichneten Judenchristen ihr Christ-Sein ganz offensichtlich als einen Bruch mit dem Judentum wahrnehmen. Dann würde in Vers 15 zunächst der Gedanke ausgedrückt werden, dass »wir von Geburt zwar Juden und nicht aus den Völkern stammende Sünder« sind, doch würde diese Überzeugung dann mittels der Aussage relativiert werden, dass für diese Judenchristen nun ein neues Wissen bestimmend ist, nämlich dass ein δικαιοῦσθαι des Menschen nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ geschieht. Dementsprechend betont Joachim Rohde im Zusammenhang mit Gal 2,16, dass der Jude sich mit seiner »Gerechtigkeit zufriedengibt und nur sein Verdienst noch zu mehren sucht«, während »es bei den *Judenchristen* zu einem Umschwung auf Grund der Erkenntnis vom Ungenügen der Gesetzeswerke zur Gerechtersprechung«<sup>1569</sup> gekommen sei. Geht man von dieser inhaltli-

1566 Vgl. SCHWYZER, E. – DEBRUNNER, A., *Griechische Grammatik*, Bd. 2, 1975, 623 f; BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,<sup>17</sup>1990, § 127.128.

1567 ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 121.

1568 Vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 167 f; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 112; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 216 Anm. 24; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 12 f.

1569 ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 90.

chen Opposition zwischen Vers 15 und Vers 16 aus und nimmt noch das adversative δέ hinzu, so scheint eine deutliche Zäsur zwischen beiden Aussagen zu bestehen.

Dieses Verständnis von Vers 15–16a ist jedoch problematisch, da bei διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ zwar ein Wissen im Blick ist, das die Christusbeziehung voraussetzt, doch der Gedanke, dass das δικαιούσθαι, also die Gerechtmachung des Sünders, sich ἐξ ἔργων νόμου vollzieht, ist einem Juden, wie mittlerweile deutlich geworden sein dürfte<sup>1570</sup>, grundsätzlich fremd. Dies gilt ganz unabhängig davon, wie man das Syntagma ἐξ ἔργων νόμου versteht, denn aus jüdischer Sicht wird weder das Gesetz als Weg der Sündenvergebung gesehen noch ist seine Befolgung mit einer entsprechenden Erwartung verknüpft. Insofern dürfte eine solche Werkgerechtigkeit, wie Rohde sie aus Vers 16 herausliest, auch kaum den paulinischen Ausführungen gerecht werden. Doch auch wenn ein inhaltlicher Widerspruch zwischen Vers 15 und Vers 16a nicht zu greifen ist, so liegt es nahe, mit Β<sup>46</sup>, A, D<sup>2</sup>, Ψ u. a. das adversative δέ zu streichen. Dann aber bietet sich zugleich an, in Vers 15–16a eine erste, von dem einleitenden ἡμεῖς abhängige Aussage zu sehen, die ein prinzipielles ›Wissen‹ der Judenchristen umschreibt: ›Wir, die wir der Abstammung nach Juden sind und nicht aus Völkern stammende Sünder, wir wissen, dass man nicht gerecht gemacht wird ἐξ ἔργων νόμου, sondern διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ‹. Dann würde Vers 15–16a eine Voraussetzung thematisieren (εἰδότες), an die der mit καὶ ἡμεῖς einleitende Gedanke anknüpft.

In diese Richtung weisen auch weitere syntaktische Beobachtungen, die im Zusammenhang mit der Satzkonstruktion von Gal 2,15 f zu bedenken sind. Zunächst fällt sicherlich die chiasmatische Anknüpfung an die Formulierung ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (2,16a) ins Auge, denn in dem ἴνα-Satz in Vers 16c wird zunächst ἐκ πίστεως Χριστοῦ und erst an zweiter Stelle ἐξ ἔργων νόμου genannt. Zugleich umklammert dieser Chiasmus die Aussage καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν in Vers 16b und bildet auf diese Weise eine Ringkomposition, in deren Zentrum die finite Verbform dieser Satzkonstruktion steht<sup>1571</sup>. Zugleich scheinen aber auch die Aussage von Vers 15 und der ὅτι-Satz von Vers 16d zu korrespondieren, wobei diese zwei Rahmenteile nicht durch entsprechende Stichworte verklammert, sondern auf inhaltlicher Ebene aufeinander bezogen sind<sup>1572</sup>. Denn während in Vers 15 die jüdische Abstammung und Identität explizit hervorgehoben wird, bringt Vers 16d eine spezifisch jüdische Grundüberzeugung zur Sprache, nämlich dass der Vorgang des

1570 Vgl. bes. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, 397–406.

1571 Vgl. BACHMANN, M., *Sünder oder Übertreter*, 1992, 59–62; WALKER, W. O. (JR.), *Translation and Interpretation of ἐὰν μὴ in Galatians 2.16*, 1997, 520; THEOBALD, M., *Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28)*, 1999, 137–138.

1572 Vgl. BACHMANN, M., *Sünder oder Übertreter*, 1992, 59–62.

δικαιοῦσθαι sich niemals ἐξ ἔργων νόμου vollziehen könne. Im Zentrum der die Verse 15 und 16 umspannenden Satzkonstruktion steht also die auf εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν bezogene Verbform ἐπιστεύσαμεν, welche unmittelbar von den beiden πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Belegen gerahmt wird, welche wiederum von zwei ἐξ ἔργων νόμου-Belegen umschlossen werden, während der äußere Rahmen dieser Konstruktion aus dem Hinweis auf die jüdische Identität und Grundüberzeugung besteht.

Somit zielt die Aussage auf καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν ab und formuliert ganz explizit, dass die ἡμεῖς, die Judenchristen, sich in gleicher Weise wie die Heidenchristen verhalten haben. Auch sie haben ihr Vertrauen auf Christus gesetzt, um ihrerseits, wie die ἔθνη, gerecht gemacht zu werden ἐκ πίστεως Χριστοῦ und nicht ἐξ ἔργων νόμου. Dementsprechend dürfte das καὶ innerhalb der Wendung καὶ ἡμεῖς in elativem Sinn zu verstehen sein<sup>1573</sup> und würde demnach ausdrücken, dass ›selbst wir‹ und nicht nur die Heidenchristen Christus Jesus mit πιστεύειν begegnet sind. Insofern knüpft καὶ ἡμεῖς an das ›Wissen‹ von Vers 15–16a an und wendet den dort formulierten soteriologischen Grundsatz auf die Judenchristen an, die ihrerseits, wie auch die Heidenchristen, ›auf Christus Jesus vertraut haben‹.

Was nun die syntaktische Konstruktion von Gal 2,15 f betrifft, so handelt es sich dabei um eine einzige Satzperiode, die durch das Subjekt ἡμεῖς eröffnet wird, an das sich unmittelbar die Partizipialkonstruktion φύσει Ἰουδαῖοι [ὄντες] καὶ οὐκ ἐξ ἔθνων ἀμαρτωλοί, εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ anschließt. Dieses Subjekt wird dann nach dem längeren Einschub wiederholt und mit elativem καὶ hervorgehoben, um bewusst an den Satzanfang mit ἡμεῖς in Vers 15 anzuknüpfen und die Konstruktion fortzusetzen. Insofern wird man die Partizipialkonstruktion von Vers 15–16a wohl am einfachsten als Parenthese auffassen dürfen, da die begonnene Satzkonstruktion weitergeführt wird. Dann aber dürfte auch das textkritisch unsichere Partizip ὄντες, das von  $\mathfrak{B}^{46}$  überliefert wird, zum ursprünglichen Text gehören, und zwar nicht nur, weil in Vers 15 eine Verbalform fehlt, sondern vor allem weil ὄντες mit dem zweiten Partizip εἰδότες korrespondiert.

In dieser Lesart wäre die Partikel ἐὰν μὴ, mit der ἐξ ἔργων νόμου und διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 16a verbunden sind, wohl eher in adversativem<sup>1574</sup> als in exzeptivem Sinn<sup>1575</sup> zu verstehen. Gerade im Hinblick auf den ἴνα-

1573 Zu den unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von καὶ vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 442; vgl. bes. 8.a).

1574 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 144; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 122 Anm. 57; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 92 Anm. 6; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>7</sup>1979, 90; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 20 f.

Satz, in dem ἐκ πίστεως Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου durch καὶ οὐκ einander gegenübergestellt sind, aber auch in Anbetracht von Röm 3,27, erscheint ein solches Verständnis plausibel. Zwar wird die Partikel ἐὰν μὴ bzw. εἰ μὴ im klassischen Sprachgebrauch mit der Bedeutung ›außer‹, ›außer wenn‹ oder ›wenn nicht‹ verwendet, um eine Ausnahme ausdrücken; in diesem Sinn finden sich εἰ μὴ und ἐὰν μὴ auch mehrfach im neutestamentlichen Sprachgebrauch<sup>1576</sup>. Doch lassen sich auch mehrere Belege anführen, in denen diese Partikel adversativ gebraucht wird. Besonders augenfällig ist in diesem Zusammenhang der parallele Gebrauch von ἐὰν μὴ und ἀλλά in Mk 4,22, der an einer adversativen Verwendungsmöglichkeit keinen Zweifel lässt<sup>1577</sup>.

Nicht ganz so eindeutig lässt sich die Frage nach dem Ursprung dieses Sprachgebrauchs beantworten. Zwar werden dafür häufig semitische Einflüsse vorausgesetzt, denn das aramäische Wort כִּלְכֵּל ist nicht nur dem griechische ἀλλά gleichlautend, sondern kann sowohl in exzeptivem wie auch in adversativem Sinn verwendet werden<sup>1578</sup>; und dementsprechend verweisen neutestamentliche Grammatiken teilweise auf Gal 2,16 als einem Beleg für aramäische Spracheinflüsse im Neuen Testament<sup>1579</sup>. Doch lassen sich bereits im klassischen Sprachgebrauch Belege für den adversativen Gebrauch von ἐὰν μὴ bzw. εἰ μὴ finden. Wenn sich daher bei Andokides und Xenophon eine solche Verwendung nachweisen lässt, wird man wohl mit einer gewissen Vorsicht einer Herleitung aus dem Aramäischen begegnen müssen<sup>1580</sup>. Damit liegt die Vermutung nahe, dass ein semitischer Einfluss für ἐὰν μὴ und εἰ μὴ vor allem von solchen Autoren

1575 BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 121 geht zwar von einem exzeptivem Verständnis von ἐὰν μὴ aus, doch ist damit wiederum die Schwierigkeit verbunden, dass sich die mit dieser Partikel eingeleitete Ausnahme nicht auf οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, sondern lediglich auf οὐ δικαιούται ἄνθρωπος beziehen kann. Andernfalls würde das exzeptiv verstandene ἐὰν μὴ zur Sprache bringen, dass Rechtfertigung ἐξ ἔργων νόμου möglich wäre, wenn dieses nur von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ begleitet werde. Daher ergänzt WALKER, W. O. (JR.), *Translation and Interpretation of ἐὰν μὴ in Galatians 2.16*, 1997, der sich ebenfalls für ein exzeptives Verständnis ausspricht, οὐ δικαιούται ἄνθρωπος zu ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und sieht darin eine Parenthese. Doch dieser Vorschlag scheidet letztlich an der syntaktischen Konstruktion von Gal 2,15 f.

1576 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 376.1.

1577 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 92 Anm. 6; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 21.

1578 Vgl. WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, <sup>2</sup>1911, 16 f.; LEVY, J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, Bd. 1, 1959, s.v.; BEYER, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Bd. 1.1, 1962, 138.

1579 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 448.8 mit Anm. 9; MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, Bd. 2, 1929, 468.

1580 Vgl. MOULTON, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, 1911, 268 f.

vertreten wird, »die vom Semitischen herkommen«<sup>1581</sup>. Jedenfalls lässt sich die Vertauschung von ἐὰν μὴ bzw. εἰ μὴ mit ἀλλά nicht in eindeutiger Weise auf das aramäische כִּי zurückführen, da im klassischen Sprachgebrauch ebenfalls Belege für die exzeptive Verwendung von ἀλλά nachweisbar sind<sup>1582</sup>.

Was nun die Genitivverbindungen πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ bzw. deren Verhältnis zu ἐξ ἔργων νόμου betrifft, so fällt zunächst der plerophore Sprachgebrauch auf. Es stellt sich aber auch die Frage, wie sich die zwei πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Belege zu der verbalen Formulierung εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν verhalten.

Geht man bei dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ von einem *genitivus obiectivus* aus<sup>1583</sup>, ist vor allem die Doppelung von εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (2,16b) und ἐκ πίστεως Χριστοῦ (2,16c) auffällig, zumal die Funktion dieser Doppelung nicht ganz einsichtig ist<sup>1584</sup>. Als schwierig erweist sich dabei das meist final verstandene ἵνα, welches den Zweck des menschlichen Glaubens angibt, der darin besteht, dass der Mensch gerechtfertigt wird und Sündenvergebung erlangt durch seine πίστις zu Christus. Dann aber würde εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν geradezu »verzweckt« werden, da nicht die Beziehung zu Christus im Mittelpunkt steht, sondern πιστεύειν bzw. πίστις wird als Instrument der Sündenvergebung verstanden. Doch dies steht in einem deutlichen Widerspruch zu dem, wie Paulus sonst die Christusbeziehung charakterisiert und was den πιστ-Stamm prinzipiell kennzeichnet. Ferner ist mit der *genitivus obiectivus*-Lösung auch das Problem verbunden, dass die Gerechtmachung und die Sündenvergebung von einer ganz bestimmten menschlichen Verhaltensweise abhängig sind und gerade nicht in der Gnade und Souveränität Gottes gründen.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Deutung besteht darin, dass bei einem *genitivus obiectivus* die Vermutung naheliegt, dass bei der Wendung ἐξ ἔργων νόμου ebenfalls eine bestimmte Verhaltensweise im Blick sei, so dass sich letztlich zwei unterschiedliche Möglichkeiten menschlichen Verhaltens gegenüberstünden, nämlich die »Befolgung von Gesetzeswerken« und der »Glaube an

1581 REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, 1983, 10; vgl. hierzu auch 79–82 der vorliegenden Arbeit.

1582 Vgl. Soph. Oid. T. 1331.

1583 Vgl. LIETZMANN, H., *An die Galater*, <sup>3</sup>1932, 15; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 133.167–175; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 131.134 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 18 f; ULRICH, K. F., *Christusglaube*, 2007, 104–132.

1584 Auf diese Doppelung wird besonders von Vertretern der *genitivus subjectivus*-These hingewiesen. Vgl. etwa HOWARD, G., *Notes and Observations on the »Faith of Christ«*, 1967, 460; WILLIAMS, M., *The »Righteousness of God« in Romans*, 1980, 273 f; HOOKER, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1989, 329; KECK, L. E., »Jesus« in Romans, 1989, 454; CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, 1992, 62 f; HOWARD, G., Art. *Faith of Christ* (AncB Dictionary 2), 1992, 758; WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in the Early Christian Traditions*, 1995, 70 f.

Jesus Christus«. Damit stünden sich mit διὰ bzw. ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου schließlich zwei sich ausschließende Heilswege gegenüber, wobei die Gerechtmachung des Sünders an die menschliche πίστις gegenüber Christus geknüpft wäre. Dann aber würden letztlich ›Tun‹ und ›Glaube‹ kontrastiert, was jedoch im Hinblick auf die parännetischen Aussagen des Galaterbriefs mit weiteren Problemen verknüpft wäre<sup>1585</sup>. Zugleich müsste auch die Vorstellung der Werkgerechtigkeit an dieser Stelle vorausgesetzt werden, was jedoch für das antike Judentum in keiner Weise angemessen erscheint<sup>1586</sup>. Erschwerend kommt außerdem hinzu, dass die Genitivverbindung ἐξ ἔργων νόμου in anderer Weise verstanden werden müsste als in Röm 3,20.27.28.

Doch auch die Annahme eines *genitivus subiectivus* für die Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ, bei dem πίστις sich auf die Beziehung (Jesu) Christi gegenüber Gott beziehen würde, ist an dieser Stelle nicht unproblematisch. Zwar ließe sich die auffällige Doppelung des zweimaligen πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ mit εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν erklären, wenn man die beiden nominalen πίστις-Aussagen auf die πίστις Jesu gegenüber Gott und die verbale πιστεύειν-Aussage auf die vertrauende Antwort des Menschen beziehen würde. Unklar wäre dann aber, weshalb die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ dem Syntagma ἔργων νόμου gegenübergestellt würde, denn während bei letzterem der Fokus auf die Gegenwart gerichtet ist, wäre bei der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ der irdische Jesus und damit ein geschichtliches Ereignis im Blick. Dies gilt ganz unabhängig davon, wie man die Genitivverbindung ἔργων νόμου auflöst, denn sowohl für den Fall, dass man in diesem Syntagma die Befolgung von Gesetzesvorschriften angesprochen sieht als auch dann, wenn man es als Aussage über das Gesetz selbst versteht, geht es in diesem Zusammenhang um die Frage, auf welchem Wege sich Gerechtmachung und Sündenvergebung ereignet<sup>1587</sup>. Zwar wird man einwenden können, dass die πίστις des irdischen Jesus für die Frage nach dem gegenwärtigen Heil des Menschen durchaus von Bedeutung sein mag, aber letztlich stünden sich in πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου zwei nur schwer zu vergleichende Größen gegenüber.

Damit ist auch das Problem verbunden, dass die Verbform ἐπιστεύσαμεν gerade nicht auf den irdischen Jesus und dessen πίστις gegenüber Gott Bezug nimmt, etwa indem betont würde, dass das menschliche πιστεύειν von gleicher Art wie die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ sei. Jedenfalls wäre durch die Verbindung von εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν mit διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. mit ἐκ πίστεως Χριστοῦ eine entsprechende Verknüpfung zu erwarten gewesen – zu-

1585 In diesem Zusammenhang erweist sich vor allem die Verhältnisbestimmung von πίστις und νόμος in Gal 3,17 als problematisch. Vgl. hierzu bes. 410–413 der vorliegenden Arbeit.

1586 Vgl. bes. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, 397–406.

1587 Vgl. hierzu auch die Präsensform δικαιοῦται in Vers 16a.

mindest wenn man voraussetzt, dass die beiden πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Belege sich auf die πίστις Jesu gegenüber Gott beziehen. Stattdessen scheint der ingressive Aorist ἐπιστεύσαμεν die Beziehung zum erhöhten Christus auszudrücken, so dass letztlich unklar bleibt, wie sich der verbale Ausdruck εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν zu der zweimaligen Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ verhält. Diese Schwierigkeit lässt sich auch dann nicht umgehen, wenn man annimmt, dass das menschliche πιστεύειν nicht als Imitatio der πίστις Jesu zu verstehen ist, sondern dass es sich letztlich bei der Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ um eine Chiffre für den Kreuzestod handelt<sup>1588</sup>. Denn auch in diesem Fall bezieht sich die Verbform ἐπιστεύσαμεν weiterhin auf den Gekreuzigten und Erhöhten und nicht speziell auf den Gekreuzigten.

Diese Unstimmigkeiten ließen sich jedoch vermeiden, wenn πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zwar als *genitivus subiectivus* verstanden, aber πίστις nicht auf die Beziehung Jesu zu Gott bezogen werden würde, sondern auf die πίστις gegenüber den Menschen. Dann käme in der Formulierung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 16a zunächst der soteriologische Grundsatz zur Sprache, dass sich Gottes Gerechtmachung und Sündenvergebung durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ vollzieht. Im Hintergrund dieser Aussage stünde also, ähnlich wie im Römerbrief, der Gedanke, dass sich Gott in der vertrauensvollen Zuwendung Jesu Christi zu den Menschen offenbart und mitteilt. Auf diesem Wege wird der Mensch gerecht gemacht und die Beziehung zu Gott erneuert, gereinigt und vertieft oder, wie im Fall der Heidenchristen, erst gegründet. Insofern handelt Christus in seiner Funktion als ›Gesalbter‹ und Repräsentant Gottes, denn er verdeutlicht und vermittelt dessen Nähe und Zuwendung, und somit wäre auch der Christus-Titel in diesem Zusammenhang durchaus mit Bedacht gewählt<sup>1589</sup>. Diese Offenbarung Gottes in Christus stellt daher gewissermaßen die Voraussetzung und die Grundüberzeugung dar, die mit εἰδότες ausgedrückt wird, und vor deren Hintergrund in Gal 2,16b das menschliche πιστεύειν thematisiert wird: ›Sogar wir, als Judenchristen, ›haben auf Christus vertraut‹. Damit bringt καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν auch zur Sprache, dass die πίστις, die vertrauensvolle Zuwendung Gottes in Christus, in entsprechender Weise, nämlich mit πιστεύειν von den Judenchristen beantwortet wurde. Zugleich knüpft der ἵνα-Satz unmittelbar an die Aussage von Vers 16b an und betont, dass infolge dieser Antwort auch die Judenchristen ἐκ πίστεως Χριστοῦ gerecht gemacht worden

1588 Vgl. in diesem Zusammenhang besonders die Verbindung von ὑπακοή und πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ, welche in dieser Frage von Befürwortern der *genitivus-subiectivus*-Lösung hergestellt wird. Vgl. etwa BARTH, M., *The Faith of the Messiah*, 1969, 366; LONGENECKER, R. N., *The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church*, 1974, 142–152; HAYS, R. B., *Jesus' Faith and Ours*, 1986, 257–280; HOOKER, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1989, 337; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What is at Stake?*, 1997, 78 f.

1589 Vgl. hierzu SCHREIBER, ST., *Gesalbter und König*, 2000, bes. 551 f.

sind. Somit dürfte ἵνα an dieser Stelle eher in konsekutivem denn in finalem Sinn zu verstehen sein und würde zum Ausdruck bringen, dass das δικαιωθῆναι als Folge dieser Antwort (ἐπιστεύσαμεν) zu begreifen ist. Dann wäre auch die problematische und bereits erwähnte ›Verzweckung‹ des πιστεύειν, die mit einem finalen ἵνα verbunden ist, vermieden. Somit spiegelt sich in Gal 2,15 f ein weiteres Mal der reziproke Charakter des Stammes πιστ- im Zusammenhang mit der Gottes- und der Christusbeziehung wider.

Angesichts dieser Verstehensmöglichkeit von πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ bietet es sich nun auch für Gal 2,15 f an, das dreimalige ἐξ ἔργων νόμου, ähnlich wie in Röm 3,20.28, als Inversion zu lesen, bei der der vorangestellte Genitiv vom nachfolgenden abhängig ist. Dann ginge es an dieser Stelle nicht um die menschlichen Werke des Gesetzes und auch nicht um die Handlungen, die das Gesetz fordert, sondern ebenfalls um ein ›Werke-Gesetz‹ oder einen ›Werke-Maßstab‹. Ähnlich wie im Römerbrief würde auch die Gegenüberstellung von διὰ / ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου in Gal 2,15 f zur Sprache bringen, dass die Gerechtmachung des Sünders und die Befähigung zu neuem Leben nicht auf der Basis eines Gesetzes erfolgen kann, sondern dass dies auf der Basis von πίστις geschieht. Genau diese Unmöglichkeit der Gerechtmachung ἐξ ἔργων νόμου bildet dann den Abschluss und zugleich den Rahmen in Vers 16d.

Somit werden in Gal 2,15 f nicht zwei unterschiedliche menschliche Verhaltensweisen kontrastiert, sondern der Blick richtet sich vielmehr auf zwei ungleiche Offenbarungsweisen Gottes und deren spezifische Funktion in Gottes ›Heilsordnung‹. Wie bereits im Römerbrief bei dem Stichwort νόμος πίστεως deutlich geworden ist, liegt der Fokus der paulinischen Argumentation darauf, die besondere Funktion von πίστις im Unterschied zu νόμος zu verdeutlichen. Während sich das mosaische Gesetz nämlich durch konkrete Handlungsanweisungen auszeichnet, deren Ziel es letztlich ist, der Gottesbeziehung entsprechend und angemessen zu leben, so ist die Befolgung des Gesetzes grundsätzlich nicht der Maßstab, nach dem Gott Sünden vergibt. Wenn also Paulus den νόμος bzw. das ›Werke-Gesetz‹ (ἔργων νόμον) für unfähig hält, den Sünder gerecht zu sprechen und seine Schuld zu tilgen, so geht dies nicht zu Lasten des Gesetzes, denn es ist grundsätzlich festzuhalten, dass dies ja nie die Aufgabe des Gesetzes war. Die entsprechenden Aussagen sind daher nicht mit negativen Aussagen über die Tora zu verwechseln; Paulus beschreibt hier lediglich die spezifische Funktion des mosaischen Gesetzes. In diesem Punkt unterscheiden sich νόμος und πίστις, denn während ersteres einen Handlungsmaßstab vorgibt und Übertretungen sanktioniert, ist πίστις das Prinzip, nach dem Gott Sünden vergibt<sup>1590</sup>. Insofern sind νόμος und πίστις bzw. διὰ / ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ

1590 Grundsätzlich stellt aber auch πίστις einen ›Handlungsmaßstab‹ – oder vielleicht besser:

und ἐξ ἔργων νόμου gerade nicht diametral entgegengesetzt. Für die Frage nach der Gerechtmachung des Sünders und der Herstellung oder Erneuerung der Gottesbeziehung ist in erster Linie πίστις und nicht das Gesetz von Bedeutung. Beide Aspekte bedingen sich daher gegenseitig, sind aber in ihrer spezifischen Funktion zu unterscheiden. Daher geht es Paulus auch nicht darum, einen alten Heilsweg durch einen neuen zu ersetzen, sondern er spricht »von den unterschiedlichen Funktionen zweier Ordnungen Gottes, die selbstverständlich beide »zum Heil« dienen, aber von denen nur der eine dem Sünder Gerechtigkeit gibt [...]«<sup>1591</sup>.

Angesichts dieser Verhältnisbestimmung wird man durchaus die textkritischen Varianten von  $\mathfrak{P}^{46}$  bedenken müssen: zum einen das fehlende adversative δέ zu Beginn von Vers 16, aber auch das Partizip ὄντες in Vers 15. Bei der hier bevorzugten Lesart drängt sich ohnehin die Vermutung auf, dass dieses Partizip aus inhaltlichen Gründen entfallen ist, und zwar vermutlich deshalb, weil es dem »Jude-Sein« (Ἰουδαῖοι ὄντες) ein zu großes Gewicht verleiht. Denn schließlich wurden Christentum und Judentum nach deren endgültiger Loslösung voneinander als unvereinbar betrachtet. In diesem Zusammenhang fällt nun auch das fehlende καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς in Vers 14b ins Auge, so dass dort nur εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς ζῆς zu lesen ist, während sich kein Hinweis dafür findet, dass ἔθνικῶς ζῆν im Widerspruch zu einem jüdischen Lebensvollzug steht. Diese textkritische Variante fügt sich daher gut in die bisherigen Beobachtungen dieses Abschnittes ein und scheint wohl eine frühe Stufe der Textüberlieferung darzustellen, die noch deutlich die Verwurzelung des spezifisch Christlichen im Judentum widerspiegelt<sup>1592</sup>. Insofern bestätigen und stützen diese textinternen Beobachtungen die frühe Datierung von  $\mathfrak{P}^{46}$ , wie sie von papyrologischer und paläographischer Seite bereits vorgetragen wurde<sup>1593</sup>.

Dadurch scheint Gal 2,15 f eine frühchristliche Grundüberzeugung zu thematisieren, die durchaus den Kern der Jerusalemer Absprachen wiedergeben dürfte. Es ist eine soteriologische Grundüberzeugung, dass sich Gott in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ allen Menschen zugewandt hat, und dass er auf dieser Grundlage sowohl den Juden(-christen) wie auch den Heiden(-christen) Gerechtmachung und eine darin gründende Gottesbeziehung ermöglicht. Auf diese Weise nimmt Paulus Bezug auf die antiochenische Situation und betont dabei,

---

eine *Qualität* des sich Verhaltens – dar, nämlich ein sich ganz seinem Gegenüber anvertrauen.

1591 BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 168.

1592 Dann dürfte diese Textstelle nicht, wie ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008, 288 vermutet, als Abschreibfehler (»leap«) zu werten sein.

1593 Vgl. KIM, Y. K., *Paleographical Dating of  $\mathfrak{P}^{46}$  to the Later First Century*, 1988, 248–257; COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 202–334; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

dass für beide Gruppierungen derselbe soteriologische Grundsatz von der Gerechtmachung ἐκ bzw. διὰ πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ gilt. Insofern zielt die Kernaussage dieser Passage darauf ab, Petrus und den anderen Judenchristen dieses Prinzip der Erlösung vor Augen zu halten: Paulus betont, dass ›selbst wir‹ (καὶ ἡμεῖς), die jüdischer Abstammung sind und das jüdische Gesetz mit seinen Forderungen und auch seine spezifische Funktion sehr genau kennen, der Zuwendung Gottes in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ in gleicher Weise mit πιστεύειν geantwortet haben, wie es auch die Heidenchristen getan haben. Diese Grundüberzeugung von der Zusammengehörigkeit in der Gottes- und der Christusbeziehung steht in klarem Widerspruch zu der Aufhebung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen. Zugleich spiegelt sich in diesem Grundsatz auch die Absurdität der Forderung nach der Beachtung jüdischer Gesetzesvorschriften durch die Heidenchristen wider, seien es nun Speisevorschriften oder die Beschneidung. Denn ebenso wenig, wie Judenchristen auf diesem Weg die Sündenvergebung zuteil wird, gilt dies für Heidenchristen.

An diesen soteriologischen Grundsatz schließt sich Vers 17 an, der mit seinem schwer zu bestimmenden Konditionalgefüge und der Bezeichnung Christi als ἀμαρτίας διάκονος für »eine verwirrende Meinungsvielfalt«<sup>1594</sup> in der exegetischen Diskussion gesorgt hat. Dabei scheint vor allem die Frage Schwierigkeiten zu bereiten, wie Vers 17 zum vorangehenden Kontext in Vers 14b – 16 in Beziehung steht<sup>1595</sup>.

Ein erstes Problem ist mit der Frage verknüpft, ob der Partizipialsatz ζητούντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ ein Geschehen in der Vergangenheit oder in der Gegenwart bezeichnet. Diese Schwierigkeit hängt in erster Linie damit zusammen, dass es sich bei dem Partizip ζήτηντες um eine Präsensform handelt, während δικαιωθῆναι eine Aoristform darstellt. Da nun weiterhin die mit ἡμεῖς bezeichneten Judenchristen im Blick sind, was auch durch καὶ αὐτοί bestätigt wird, geht man in der Regel davon aus, dass Paulus an dieser Stelle auf ἐπιστάσαμεν in Vers 16b Bezug nimmt und auf die Gerechtmachung der Judenchristen ἐν Χριστῷ zurückblickt<sup>1596</sup>. Dann würde Vers 17 zur Sprache bringen, dass auch die Juden, als sie in Christus gerecht gemacht zu werden suchten (ζητούντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ), als Sünder vorgefunden wurden. Dieser Lösungsvorschlag hat jedoch damit zu kämpfen, dass das Partizip ζήτηντες als historisches Präsens verstanden werden muss und dass dieses ›Suchen‹ bereits ἐν Χριστῷ

1594 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 30.

1595 Zur Diskussion vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 146; LIETZMANN, H., *An die Galater*, <sup>3</sup>1932, 15; BULTMANN, R., *Zur Auslegung von Gal 2,15 – 18*, 1967, 395; KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 185 – 191; EBELING, G., *Die Wahrheit des Evangeliums*, 1981, 178; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 176 f.

1596 Vgl. etwa MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 173; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 26.

geschieht, obwohl der Inhalt des Infinitivs δικαιωθῆναι nahelegt, dass der Zustand des ἐν Χριστῷ εἶναι gerade nicht erreicht ist. Vielmehr wäre der Gedanke zu erwarten gewesen, dass wir von Christus als Sünder vorgefunden wurden, doch dies hätte Paulus wohl kaum mit ἐν Χριστῷ ausgedrückt.

Nicht weniger problematisch ist die Annahme, dass die Aoristform δικαιωθῆναι dem Partizip ζητούντες entsprechend in präsentischem Sinn zu verstehen sei<sup>1597</sup>. Dann nämlich bliebe unklar, wie die bereits erfolgte Gerechtmachung, die in Vers 15 f ausdrücklich zur Sprache kommt, mit dem Gedanken in Verbindung zu bringen ist, dass die Judenchristen auch weiterhin auf der Suche nach dieser Gerechtmachung sind. Zwar ließe sich vermuten, dass die Gerechtmachung des Sünders einen neuen Lebensvollzug ermöglicht, den Paulus an dieser Stelle mit dem Verb δικαιώω bezeichne und der seinen Grund in der Zuwendung Gottes habe, doch damit wäre die weitere Schwierigkeit verknüpft, weshalb dieses neue Leben dazu führt, dass man als ἁμαρτωλός vorgefunden wird.

Dieses Problem ließe sich jedoch vermeiden, wenn man die Wendung δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ auf die Gerechtmachung in Christus beziehen würde, während ζητούντες auf die antiochenische Situation bezogen wäre. Dies würde sowohl dem Aorist δικαιωθῆναι wie auch dem Präsens ζητούντες entsprechen: dann wäre ζητούντες gewissermaßen die dem εὔρέθημεν gleichzeitige Verhaltensweise der bereits erfolgten Gerechtmachung in Christus, und dann ließe sich ζητούντες auf die praktizierte Mahlgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Antiochien beziehen, die man sich als Folge von δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ vorstellen müsste.

In diesem Zusammenhang sind ebenfalls die semantischen Möglichkeiten von ζητεῖν zu bedenken, denn dieses Verb kann nicht nur ›suchen‹ oder ›bemühen‹ bedeuten, sondern auch ›aufsuchen‹, ›untersuchen‹, ›erproben‹, ›prüfen‹ und ›erforschen‹ gehören zum Bedeutungsspektrum dieses Begriffs<sup>1598</sup>. So kann beispielsweise auch das Nomen ζήτημα eine ›Untersuchung‹ oder auch eine ›Aufgabe‹ bezeichnen. Angesichts der bisherigen Überlegungen zu der Wendung δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ und unter Berücksichtigung der Verwendungsmöglichkeiten von ζητεῖν ließe sich die Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen als eine Konsequenz der erfolgten Gerechtmachung in Christus verstehen. Geht man nämlich von der Wortbedeutung ›suchen‹, ›aufsuchen‹ für ζητέω aus, so impliziert dies, dass die Gerechtmachung ἐν Χριστῷ noch nicht

1597 Vgl. ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 31 – 34; vgl. hierzu auch BERGER, K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, 1966, 49 Anm. 3; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 91 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 176.

1598 Vgl. MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*, <sup>2</sup>2004, s.v.; LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch, Bd. I*, <sup>27</sup>1991, s.v.; PAPE, W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, <sup>3</sup>1914, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.

erfolgt und erreicht ist, während dies bei den Bedeutungsmöglichkeiten ›untersuchen‹, ›erproben‹, ›testen‹ nicht in gleicher Weise der Fall ist. Schließlich zeichnet sich ein ›Test‹ oder eine ›Untersuchung‹ ja gerade dadurch aus, dass der Untersuchungsgegenstand in irgendeiner Weise vorliegt. Dies ist im Fall von δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ ja gegeben, so dass die Tischgemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen als Versuch oder als ›Testfall‹ zu verstehen wäre, auf Grundlage der Gerechtmachung das innergemeindliche Zusammenleben auszugestalten. Dann aber würde Paulus Vers 17 mit folgendem Gedanken eröffnen: ›Wenn wir ζητοῦντες – also ›erprobend‹, ›überprüfend‹ und ›erforschend‹ sind –, ›dass wir in Christus gerecht gemacht worden sind und dabei (gleichfalls) als Sünder angetroffen werden sollten [...]‹. Es wäre also das im Blick, was man im Deutschen umgangssprachlich mit ›ausprobieren‹ oder ›austesten‹ bezeichnen würde.

Daran knüpft nun folgerichtig der Gedanke an, dass dieses ζητοῦντες, das in der Mahlgemeinschaft seinen Ausdruck findet, keine Sünde darstellt. Was nun die immer wieder diskutierte Frage betrifft, ob εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ einen Realis oder einen Irrealis darstellt<sup>1599</sup>, so scheint der passivische Indikativ εὐρέθημεν eher ein irreales Verständnis nahezu legen, denn schließlich würde es in diesem Kontext irritieren, wenn Paulus die Aufnahme der Tischgemeinschaft als Sünde bezeichnen würde. Zwar wurde für diesen Konditionalsatz schon mehrfach ein Irrealis in Erwägung gezogen<sup>1600</sup>, doch eigentlich müsste angesichts der indikativen Verbform εὐρέθημεν in der Apodosis die Moduspartikel ἄν verwendet werden<sup>1601</sup>, so dass im Falle eines Irrealis der Ausfall dieser Moduspartikel vorauszusetzen wäre. Dies ist zwar nicht grundsätzlich auszuschließen, denn in hellenistischer Zeit kann ἄν gelegentlich auch fehlen<sup>1602</sup>, doch vermag die korrekt ausgeführte irrealer Konstruktion in Gal 3,21 diese Annahme gerade nicht zu bestätigen. Dort findet sich nämlich εἰ mit Indikativ Aorist (ἐδόθη) in der Protasis und ἄν mit Imperfekt (ἦν) in der Apodosis<sup>1603</sup>.

Angesichts dieser sprachlich-syntaktischen Schwierigkeiten wird man in

1599 Zur Diskussion vgl. bes. BULTMANN, R., *Zur Auslegung von Gal 2,15–18*, 1967, bes. 395 f; KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 186–189; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 91–93; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 176 f bes. Anm. 45.46; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, 88–90; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 30–41.

1600 Vgl. MUNDLE, W., *Zur Auslegung von Gal 2,17.18*, 1924, 153; LIETZMANN, H., *An die Galater*, <sup>3</sup>1932, 14; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 176 f; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 115.

1601 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 360; SCHWYZER, E. – DEBRUNNER, A., *Griechische Grammatik*, Bd. 2, 1975, 686; vgl. auch ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 33.

1602 Vgl. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 360.1.

1603 Vgl. ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 33.

diesem Zusammenhang den Konjunktiv εὔρεθῶμεν in Erwägung ziehen müssen, der – ein weiteres Mal – von  $\text{F}^{46}$  überliefert wird, jedoch in den griechischen Textausgaben bedauerlicherweise nicht vermerkt ist. Mit dieser Lesart ließe sich jedenfalls die syntaktische Schwierigkeit des Konditionalsatzes in Vers 17 erklären, denn dann wäre an dieser Stelle zu lesen: »[...] wenn wir angetroffen worden sein sollten als Sünder«.

Was also die syntaktische Zuordnung von ζητοῦντες betrifft, so ist diese Präsensform der Aoristform εὔρεθῶμεν untergeordnet und somit auch nicht absolut präsentisch zu begreifen; vielmehr drücken die Verbformen ζητοῦντες und εὔρεθῶμεν eine relative Gleichzeitigkeit aus. Insofern ist die Form δικαιοθῆναι als komprehensiver Aorist zu begreifen, der zur Sprache bringt, was »erprobt« und »getestet« wird: »[...] testend, gerecht gemacht worden zu sein«. Diese syntaktische Abhängigkeit wird jedoch erst deutlich, wenn man bei ζητεῖν nicht von der Bedeutung »suchen« sondern von »erproben«, »überprüfen«, »erforschen« ausgeht<sup>1604</sup>.

Somit würde es in Vers 17 um die Frage gehen, ob durch die Aufnahme der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen nun die Judenchristen ihrerseits zu Sündern wurden. Wenn es nämlich der Fall wäre, dass das δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ dazu führte, dass die Judenchristen zu Sündern wurden, als sie die Gerechtmachung der Heidenchristen ernst nahmen und mit diesen die Mahlgemeinschaft aufnahmen, dann wäre Christus in Wahrheit ein »Sünde-Diener«. Im Hintergrund der Formulierung ἀμαρτίας διάκονος steht also die Frage, ob ein Leben, das der Gerechtmachung ἐν Χριστῷ entspricht und das letztlich in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ gründet, den Menschen in die Sünde führt. Und genau diese Vorstellung lehnt Paulus aufs schärfste mit der Formulierung μὴ γένοιτο ab. Somit wäre in dem elliptischen Hauptsatz lediglich ein ἐστὶν zu ergänzen.

Gerade diese entschiedene Verneinung μὴ γένοιτο, die von Paulus stets auf Fragesätze folgt, legt es nahe, dass ἄρα auch in Gal 2,17 als Fragepartikel zu verstehen ist<sup>1605</sup> und nicht im Sinne einer Folgerung (ἄρα)<sup>1606</sup>. Doch wenn es sich dabei um einen Fragesatz handelt, kann »μὴ γένοιτο [...]« nur noch den ἄρα-Satz, nicht aber den εἰ-Satz verneinen, der dann vielmehr zur anerkannten Voraussetzung wird<sup>1607</sup>. Und genau dies trifft auch für die vorgeschlagene Verste-

1604 Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 179 f.

1605 Vgl. BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, <sup>6</sup>1988, s.v.; BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, <sup>17</sup>1990, § 440.2 und Anm. 6; vgl. hierzu auch SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 95; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 176; EBELING, G., *Die Wahrheit des Evangeliums*, 1981, 163.176; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 13.119.

1606 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 147; BULTMANN, R., *Zur Auslegung von Gal 2,15–18*, 1967, 395 f.; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 86.92.

1607 KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 188 f.; vgl. hierzu

hensmöglichkeit von Vers 17 zu, denn auch hier bezieht sich *μη γένοιτο* lediglich auf den Gedanken, dass Christus ein *ἁμαρτίας διάκονος* ist und eben nicht auf den *εἰ*-Satz, der erst infolge der Verneinung von Vers 17c negiert wird, und dann die Grundüberzeugung ausdrückt, dass die Mahlgemeinschaft gerade keine Sünde darstellt.

An diese Überzeugung knüpft Vers 18 inhaltlich an, in dem *παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω* den Kontrapunkt zu dem mit *μη γένοιτο* verneinten, Gedanken darstellt. Nicht Christus ist es, der zur Sünde verleitet, indem er durch die Gerechtmachung des Sünders die Mahlgemeinschaft ermöglicht, sondern der Mensch selbst wird zum ›Übertreter‹, indem er diese Mahlgemeinschaft auflöst. Gerade diese Gegenüberstellung von Christus und Mensch dürfte den Wechsel in die erste Person veranlasst haben. Insofern ist das ›Ich‹ von Vers 18 in einem überindividuellen Sinn zu verstehen, denn immer noch ist die antiochenische Situation im Blick, und zugleich dürfte hier wohl eine Verhaltensmöglichkeit angesprochen werden, die von Paulus in Erwägung gezogen wird.

Angesichts dieser Kontrastierung bietet es sich ebenfalls an, die beiden Verben *καταλύω* und *οἰκοδομέω* unmittelbar auf die antiochenische Situation und zwar ganz konkret auf die Mahlgemeinschaft zu beziehen. Denn das, was aufgelöst wurde – und zwar letztlich durch Christus –, ist die Trennung bei Tisch, während die Übertretung genau darin besteht, dass eben diese ›Trennwand‹ zwischen Juden und Heiden, die ihre Berechtigung angesichts der Gerechtmachung der Heidenchristen verloren hat, wieder aufgebaut wird. Es ist also nicht Gott, sondern der Mensch selbst, der sich durch ein solches Verhalten als *παραβάτης* erweist.

Insofern sind die Ausführungen der Verse 17 und 18 immer noch von der konkreten Situation in Antiochien geprägt, doch zugleich bringen sie auch den Gedankengang dieses Abschnittes zu einem Abschluss. Da Paulus den soteriologischen Grundsatz von Vers 15 und 16 auf das konkrete Problem anwendet, das in Vers 14b sehr knapp umrissen wird, verdeutlicht er die theologische Problematik des petrinischen Verhaltens. Indem Petrus und auch jene, die es ihm gleich tun, die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen auflösen, distanzieren sie sich nicht nur von den Jerusalemer Absprachen, sondern verhalten sich geradezu im Widerspruch zu der Grundüberzeugung der Gerechtmachung und den damit verbundenen Lebensvollzügen. Somit also nehmen Vers 17 und 18 unmittelbar auf Vers 14b Bezug und wenden die Grundüberzeugungen von 15 und 16 auf die antiochenische Situation an.

Angesichts der palindromischen Struktur dieser Passage, deren Mittelpunkt die Verse 15 f darstellen, steht aufgrund der Ringkomposition dieser beiden

---

auch SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 149; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 126 f.

›Kernverse‹ die Aussage καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (2,16b) im Mittelpunkt des gesamten Abschnittes. Basierend auf dieser Strukturierung und wegen der Zäsur zwischen Vers 18 und 19 liegt die Vermutung nahe, dass Paulus in Gal 2,14b–18 die Ansprache an Petrus bzw. deren Zusammenfassung wiedergibt. In diesem Zusammenhang ist sicher auffällig, dass dieser ›Redeteil‹ in einer Weise komponiert ist, die sich mehrfach in den Paulusbriefen als argumentatives Grundmuster ausmachen lässt. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass ein Problem oder eine Fragestellung eingeführt oder aufgegriffen wird (A), der dann eine theologische Grundüberzeugung folgt (B), welche dann in einem dritten Schritt zur Anwendung kommt (A\*)<sup>1608</sup>.

Anknüpfend an diese Überlegungen bietet sich nun die folgende Übersetzung für Gal 2,14b–18 an:

[A] <sup>14b</sup>Wenn Du, (als) ein Jude, nach der Weise der Völker (auf heidenchristliche Weise) lebst, warum zwingst (nötigst, veranlasst, drängst) Du dann die Völker (die Heidenchristen), auf jüdische Weise zu leben?

[B] <sup>15</sup>Wir – von Geburt her (der Abstammung nach) Juden und nicht aus Völkern (stammende) Sünder, <sup>16</sup>wissend (wir wissen), dass man (ein Mensch) nicht gerecht (und gut) gemacht wird (Sündenvergebung erlangt und aus der Vergebung neu die Beziehung zu Gott lebt) aus einem (aufgrund eines) Werke-Gesetz (einem Gesetz, durch welches Gott Werke vom Menschen fordert), sondern (Sündenvergebung erlangt und aus der Vergebung neu die Beziehung zu Gott lebt) durch das Vertrauen Jesu Christi (durch die vertrauensvolle Zuwendung Jesu Christi zu uns) – selbst wir haben unsereits (begonnen) auf Jesus Christus vertraut (mit Vertrauen geantwortet), so dass wir gerecht gemacht wurden (Sündenvergebung erlangt und aus der Vergebung neu die Beziehung zu Gott lebten) aus Vertrauen Christi (durch die vertrauensvolle Zuwendung Jesu Christi zu uns) und nicht aus einem Werke-Gesetz (einem Gesetz, durch welches Gott Werke vom Menschen fordert); denn aus einem Werke-Gesetz (einem Gesetz, durch welches Gott Werke vom Menschen fordert), kann kein Fleisch (kein sündiger Mensch) gerecht gemacht werden (Sündenvergebung erlangen und aus der Vergebung neu die Beziehung zu Gott leben).

[A\*] <sup>17</sup>Wenn wir jedoch beim ›Erproben‹ (Überprüfen, Untersuchen, Austesten) des in (durch) Christus gerecht gemacht worden Seins, uns gleichfalls (wie sie) als Sünder erwiesen haben sollten (indem wir im Vertrauen auf Christus und auf Grundlage der Gerechtmachung der Heidenchristen Tischgemeinschaft mit ihnen aufgenommen haben), wäre Christus dann ein ›Sünde-Diener‹ (ein ›Diener‹ bezüglich der Sünde; einer, der zur Sünde verleitet)? Das sei ferne (Das ist natürlich nicht der Fall)! Wenn ich nämlich das, was ich aufgelöst habe (nämlich die Trennung beim Mahl), (genau das) wieder aufbaue (nämlich diese Trennung wieder herstelle und von neuem eine Trennwand aufbaue), stelle ich mich selbst (und nicht Christus mich) als Übertreter hin.

1608 Vgl. hierzu bes. die Komposition von 1Kor 7; 1Kor 11,17–34; 1Kor 12–14.

An diesen Abschnitt schließen sich nun in Gal 2,19–21 die mit ἐγὼ γὰρ eingeleiteten Formulierungen an, die sich durch einen persönlichen und fast bekenntnishaften Charakter auszeichnen und die vor dem Hintergrund des antiochenischen Zwischenfalls fast eine Gegenposition auszudrücken scheinen. Insofern dürften diese Ausführungen zwar vor dem Hintergrund von Gal 2,14b–18 formuliert worden sein, doch zugleich scheinen sie auch wieder an die biographischen Bemerkungen, die seit 1,11 den gesamten ersten Teil des Galaterbriefes bestimmen, anzuknüpfen und diesen Teil abzuschließen.

#### 4.2.3.1.b. Gal 2,19–21

Der Abschnitt Gal 2,19–21 wird in besonderer Weise durch das Stichwort ζῶω, das in diesen drei Versen fünfmal verwendet wird, bestimmt sowie durch dessen Gegenbegriff ἀποθνῆσκω, zu dessen semantischer Linie auch das Verb συσταύρω gehört. Paulus eröffnet den Gedankengang dieser Passage mit dem Hinweis, dass er gestorben sei, denn zweifellos bezieht sich die Verbform ἀπέθανον auf ἐγὼ. Die eigentliche Schwierigkeit dieser Aussage stellt aber die Wendung διὰ νόμου νόμῳ dar, mit der Paulus die näheren Umstände dieses ἀποθνῆσκειν angibt. Um nun die Frage beantworten zu können, wie diese zweimalige Verwendung von νόμος zu verstehen ist<sup>1609</sup>, wird man die weitere Gedankenführung in Vers 19 mit berücksichtigen müssen, und zwar einerseits, dass dieses Sterben in Beziehung (ἴνα) zu dem jetzigen Leben (θεῶ ζῆν) steht, andererseits aber auch, dass es sich dabei um ein ›Mitgkreuzigtwerden‹ mit Christus handelt (Χριστῷ συνεσταύρωμαι)<sup>1610</sup>.

In der Regel wird davon ausgegangen, dass der Genitiv διὰ νόμου in instrumentalem Sinn zu verstehen ist, so dass Paulus den Gedanken formulieren würde, dass er ›durch das Gesetz‹ bzw. infolge eines ›Gesetzesurteils‹ gestorben ist<sup>1611</sup>. Die Konsequenz dieses Sterbens ›durch das Gesetz‹ (διὰ νόμου) würde dann in dem Dativ νόμῳ ausgedrückt werden: aufgrund des Gesetzesurteils (διὰ νόμου) ist er ›dem Gesetz‹ (νόμῳ) gestorben. Dann käme mit der Wendung ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, wie Heinrich Schlier formuliert, das »Gestor-

1609 Zur Diskussion vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 154; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 133–135; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 99; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 179–182 bes. Anm. 68; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 59–63; vgl. auch BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 305–307.

1610 Vgl. zu dieser Frage auch SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 99; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 181 f; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, bes. 162 f.

1611 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 98 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 94 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 119 f; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 227 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 60. Vgl. hingegen aber BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116 f.

bensein und nun Totsein für das Gesetz« zur Sprache, »so daß das Gesetz [...] an mir nur einen Toten hat, so daß ich für das Gesetz nur als ein Toter da bin, der für seine Wirksamkeit objektiv nicht mehr in Frage kommt«<sup>1612</sup>. Dieses ›Gestorbensein‹ für das Gesetz ist die Folge des Gesetzesurteils. Im Rahmen dieser Deutung werden die beiden Dative νόμῳ und θεῷ in gleicher Weise verstanden; damit würde Paulus in Vers 19 den Gedanken aussprechen, dass ›Ich‹ einerseits ›für das Gesetz gestorben bin‹, um nun ›für Gott zu leben‹.

Dieser Lösungsvorschlag hat aber mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass bei einer instrumentalen Deutung von διὰ νομοῦ das Gesetz fast in einem personalen Sinn verstanden werden muss, denn es vollzieht das Todesurteil selbst und bringt nicht nur, was eigentlich zu erwarten gewesen wäre, eine Verurteilung mit sich. Erschwerend kommt noch hinzu, dass aufgrund der inhaltlichen Parallelität von ἀπέθανον und συνεσταύρωμαι der Tod Christi als Folge des Gesetzesurteils verstanden werden müsste; doch ein solcher Gedanke dürfte kaum mit dem paulinischen Denken in Einklang zu bringen sein. Darüber hinaus stehen sich ein Leben für Gott und ein Leben nach dem mosaischen Gesetz geradezu diametral gegenüber, was jedoch vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen und auch angesichts der alttestamentlich-jüdischen Gesetzesvorstellung und seiner spezifischen Funktion im Rahmen jüdischer Religiosität kaum zu erwarten gewesen wäre. Auch die Frage, wie eine solche Aussage mit Gal 5,14 in Einklang zu bringen ist, zieht weitere Probleme nach sich.

Aufgrund der mit dem instrumentalen διὰ νομοῦ verbundenen Schwierigkeiten wurde bereits in Erwägung gezogen, den ersten νόμος-Beleg im Sinne von νόμος πίστεως (Röm 3,27), ὁ νόμος τοῦ πνεύματος (Röm 8,2) oder ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2) zu lesen<sup>1613</sup>, doch eine solche Deutung lässt sich innerhalb dieses Kontextes kaum schlüssig belegen. So kommt beispielsweise Udo Borse zu dem Fazit, dass an dieser Stelle »ein instrumentales Verständnis ›durch Gesetz‹ nicht [zu] befriedigen«<sup>1614</sup> vermag.

Stattdessen zieht Borse an dieser Stelle eine modale Bedeutung für διὰ νόμου in Betracht<sup>1615</sup>, so dass Paulus an dieser Stelle zur Sprache bringen würde, dass er ›im Bereich des Gesetzes‹ gelebt hat. Dann würde Vers 19a betonen, dass er eben nicht heidnischer, sondern jüdischer Abstammung ist, wodurch eine gewisse

1612 SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 98.

1613 Vgl. BENGEL, J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, 1860, 469; SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*,<sup>9</sup>1899, 154; LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul épître aux Galates*,<sup>3</sup>1928, 51; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 60 f. Vgl. auch HIERONYMUS, *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas* (PL 26), 1884, 370; AMBROSIASTRI *qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas III*, 1969, 28; LUTHER, M., WA 40 I, 226 f.

1614 BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 117.

1615 Vgl. BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116 f; vgl. auch BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 305 – 307.

Analogie zwischen διὰ νόμου und der »vorausgehend betonten jüdischen Herkunft (V. 15)«<sup>1616</sup> hergestellt würde. Bei diesem Verständnis von διὰ νόμου wären nicht nur die beschriebenen Probleme vermieden, sondern die Aussage würde sich zudem schlüssig in den Kontext einfügen und zugleich den Bezug zu diesem herstellen<sup>1617</sup>.

Unklar bleibt indes die Frage, wie der Dativ νόμῳ aufzufassen ist; denn wenn man von einem modalen Genitiv für διὰ νομοῦ ausgeht, können für das Verständnis von νόμῳ mehrere Möglichkeiten in Betracht gezogen werden<sup>1618</sup>. Borse versteht diesen Dativ, ähnlich wie die meisten Ausleger, als einen *dativus incommodi* und übersetzt Vers 19a folgendermaßen: »Denn ich, der im Gesetz (war), bin dem Gesetz gestorben, [...]«<sup>1619</sup>. Auf diese Weise versucht Borse, den instrumentalen Charakter von διὰ νομοῦ, der in der Tat sehr problematisch ist, zu vermeiden, doch durch die Annahme eines *dativus incommodi* für νόμῳ bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass Paulus als Jude einst im Bereich von Gesetz gelebt hat, doch hat er »um Gottes und Christi willen das Leben aus dem Gesetz aufgegeben«<sup>1620</sup>. Auch dies stünde in deutlichem Gegensatz zu den bisherigen Überlegungen und wäre kaum mit den positiven Aussagen zum Gesetz, wie beispielsweise in diesem Brief (Gal 5,14), zu harmonisieren.

Die Spannung wäre jedoch zu umgehen, wenn man für νόμῳ an dieser Stelle, wie Norbert Baumert vorschlägt, von einem *dativus iudicantis* ausgehen würde<sup>1621</sup>. Dann ginge es bei dem Dativ νόμῳ darum, dass Paulus »aus der Sicht des Gesetzes (νόμῳ) gestorben ist. Auf diese Weise ließe sich die Schwierigkeit vermeiden, dass ja nicht das Gesetz das Todesurteil vollzieht, sondern dieses nur fordert. Insofern würde durch den *dativus iudicantis* νόμῳ betont werden, dass durch das Mitsterben mit Christus dem Urteil des Gesetzes genüge getan sei. Das Sterben würde sich also auf die Gesetzesperspektive beziehen, denn nicht das Gesetz vollstreckt das Urteil, sondern »konstatiert nur, dass durch den Tod mit Christus eine neue Lage eingetreten ist. Es respektiert diesen Tod als einen Vorgang, der mich *von der Sünde* (nicht vom Gesetz!) freimacht und damit von der Verurteilung, die das Gesetz (längst) ausgesprochen *hatte*«<sup>1622</sup>. Somit wird das Gesetz gerade nicht abgeschafft, sondern voll anerkannt und in seiner spezifischen Funktion respektiert, ja, es wird sogar als »Instanz angerufen, die über den Sünder zu befinden hat. So wie das Gesetz »legitim« über die Sünde das

1616 BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 117.

1617 Zu den weiteren Problemen, die mit einem instrumentalen Dativ verbunden sind vgl. auch

BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 305–307.

1618 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 306.

1619 BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116.

1620 BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 117.

1621 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, bes. 307–312.

1622 BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 308.

Todesurteil spricht, so bestätigt es nun, daß ein ›mit Christus Gekreuzigtworden-Sein‹ (V 19c) ein rechtmäßiger Tod ist, welcher das ergangene Todesurteil einlöst<sup>1623</sup>.

Geht man also bei διὰ νόμου von einem Genitiv zur Bezeichnung der Umstände und bei νόμῳ von einem *dativus iudicantis* aus, so würde Paulus in Vers 19a betonen, dass er als Jude natürlich unter dem Gesetz steht, dass er aus der Sicht des Gesetzes in seinem Mitsterben mit Christus einen rechtmäßigen (›legitimen‹) Tod gestorben sei und dass somit dem Todesurteil des Gesetzes auch genüge getan sei.

Angesichts dieser Verstehensmöglichkeit für Vers 19a stellt sich nun die Frage, wie der Dativ θεῷ in Vers 19b zu deuten ist, denn aufgrund der Verknüpfung mit ἵνα und wegen der Verbform ζήσω steht außer Frage, dass beide Halbverse in engem Zusammenhang stehen und sich gegenseitig beleuchten. Meist wird dieser Dativ als ein Dativ der Beziehung<sup>1624</sup> oder als ein *dativus commodi* bzw. *dativus incommodi* verstanden<sup>1625</sup>, doch vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen würde sich an dieser Stelle auch ein *dativus auctoris* anbieten<sup>1626</sup>. Dann würde Paulus in dem ἵνα-Satz von Vers 19b zur Sprache bringen, dass er gestorben ist und nun ›durch Gott‹ lebt bzw. lebendig gemacht worden sei. Inhaltlich würde dieser Gedanke schlüssig an Vers 19a anknüpfen, denn schließlich wurde dort das Sterben thematisiert. Dann aber wäre ζήσω nicht in ethischem Sinne zu verstehen, wie dies bei einem *dativus incommodi* oder einem *dativus relationis* der Fall wäre, denn bei einem *dativus auctoris* würde mit θεῷ der Grund und die Basis des neuen Lebens angegeben werden<sup>1627</sup>.

In diesem Zusammenhang liegt es nahe, die Konjunktion ἵνα, wie auch in Gal 2,16d, in konsekutivem Sinn zu verstehen, denn schließlich geht es an dieser Stelle nicht darum, dass man stirbt, ›um‹ zu leben, sondern eine Übersetzung mit ›so dass‹ wäre weitaus plausibler. Somit wäre der Tod die Voraussetzung für ein Leben aus Gott, aber nicht sein Zweck<sup>1628</sup>.

Insofern bringt der Gedanke διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω eine innere Logik zur Sprache, die bereits im Zusammenhang mit βαπτίζεω εἰς bzw. βάπτισμα εἰς in Röm 6,3 f deutlich geworden ist und die das neue Leben als ›Auferstehungsleben‹ qualifiziert: Es zeichnet sich dadurch aus, dass man mit

1623 BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 308.

1624 Vgl. OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 86; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 212.

1625 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 87; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 181.133; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 116; VOUGA, F., *An die Galater*, 1998, 61.

1626 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 312–315.

1627 Vgl. BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 312–315.

1628 Zur Verwendung von ἵνα vgl. bes. CARAGOUNIS, C. C., *The Development of Greek and the New Testament*, 2004, 218–226.

Christus stirbt und mit ihm lebendig wird, wobei das Auferstehungsleben, ähnlich wie in Röm 6,3 f, bereits ein gegenwärtiges Leben bezeichnet<sup>1629</sup>. Eben diesen Gedanken entfaltet Paulus, indem er betont, dass er mit Christus gestorben ist (Χριστῷ συνεσταύρωμαι) und dass er infolgedessen nicht mehr selbst lebt (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ), sondern vielmehr lebt Christus nun in ihm (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). In diesen sicherlich sehr zugespitzten Formulierungen versucht Paulus, die innere Konsequenz des Mit-Christus-Sterbens sprachlich auf den Punkt zu bringen: Er selbst, der ja gestorben ist, lebt nun nicht mehr bzw. vollzieht sein Leben nicht mehr selbst, sondern an die Stelle des ›mitgekreuzigten Ichs‹ ist nun Christus, also gewissermaßen der Auferstandene, getreten. Auf diese Weise formuliert er prägnant, dass sein Leben und seine Lebensvollzüge nun von Christus und der Beziehung zu ihm bestimmt und geprägt werden.

Diesen Gedanken entfaltet Paulus in Vers 20c – 20d weiter, indem er darauf zu sprechen kommt, was die Grundlage dessen ist, was er ›in seinem Fleisch‹ (ἐν σαρκί), also seiner ›irdischen Existenz‹, vollzieht. An diese einleitende Formulierung δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί (Vers 20c) schließt sich nun die bereits erwähnte und auch präferierte Lesart an, die ein weiteres Mal von Ψ<sup>46</sup>, darüber hinaus aber auch von B, D\*, F, G, (b) und M<sup>V</sup>ict, überliefert wird: ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Dieser weitere Beleg für das Syntagma πίστις Χριστοῦ bzw. für πίστις τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ würde sich schlüssig in die bisherige Gedankenlinie einfügen, wenn man sowohl πίστις Χριστοῦ wie auch πίστις τοῦ θεοῦ als subjektive Genitive versteht und dabei an eine Beziehung denkt, die von Gott bzw. von Christus ausgeht und auf den Menschen – also in dem konkreten Zusammenhang auf Paulus – gerichtet ist<sup>1630</sup>. Dann würde an dieser Stelle ausgedrückt werden, dass Paulus das, was er jetzt ἐν σαρκί lebt, auf der Grundlage der Zuwendung Gottes und der Zuwendung Christi vollzieht, wobei die Zuwendung Christi durch den Zusatz τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ noch näher bestimmt wird. Insofern führt νῦν ζῶ den Gedanken fort, der mit ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός formuliert wurde und expliziert diesen<sup>1631</sup>.

Geht man bei dem Syntagma πίστις Χριστοῦ hingegen von einem *genitivus subiectivus* aus, bei dem sich die πίστις Jesu auf Gott selbst bezieht, dann dürfte sich diese Möglichkeit aufgrund der Parallelität von πίστις Χριστοῦ und πίστις τοῦ θεοῦ kaum zufriedenstellend erklären lassen<sup>1632</sup>. Angesichts dieser Paralle-

1629 Vgl. in diesem Zusammenhang 156 – 163 der vorliegenden Arbeit sowie die Ausführungen zu Phil 3,7 – 11 (446 – 460).

1630 Dann wäre die Variante von Ψ<sup>46</sup> als ursprüngliche Lesart zu verstehen und müsste nicht, wie etwa ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008, 355 annimmt, als »Theological Change[...]« qualifiziert werden.

1631 Vgl. ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 73.

1632 Die Formulierung ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, die im Haupttext der gängigen

lität dürfte auch ein *genitivus obiectivus* auszuschließen sein, denn πίστις τοῦ θεοῦ scheint hier doch eher, ähnlich wie in Röm 3,3, als *genitivus subiectivus* zu verstehen zu sein, bei dem πίστις ein Verhalten Gottes gegenüber den Menschen bezeichnet. Dann jedoch kann man auch für πίστις Χριστοῦ keinen *genitivus obiectivus* annehmen, da beide Genitive wohl in gleicher Weise zu verstehen sein dürften, da sie beide von demselben πίστις abhängig sind. Auch die Annahme von zwei objektiven Genitiven bei der Wendung ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ scheint im Rahmen dieses Gedankenganges kaum plausibel zu sein, denn schließlich ist seit Vers 19 das in Gott und Christus gründende Leben im Blick, so dass der Gedanke des ›Glaubens an Gott‹ bzw. ›an Christus‹ fast störend erscheinen würde, zumal dadurch außerdem die gedankliche Linie der gesamten Passage durchbrochen wäre.

Insofern scheint ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ gerade auch im Hinblick auf die gesamte Passage wohl eher im Sinne der πίστις Gottes und der πίστις Christi gegenüber den Menschen zu lesen zu sein. Dann würde es sich aber anbieten, den Dativ ἐν πίστει als *dativus causae* zu verstehen, also analog zu dem *dativus auctoris* θεῶ in Vers 19. Paulus würde dann den mit ἴνα θεῶ ζήσω ausgedrückten Gedanken durch ἐν πίστει ζῶ gezielt aufgreifen und weiterführen und auf diese Weise betonen, dass der Grund seines ›Lebens‹ in der πίστις Gottes und der πίστις Christi liegt. Auf dieser Linie liegt auch der Anschluss in Vers 21a, in dem Paulus hervorhebt, dass er diese χάρις τοῦ θεοῦ, diese ›Zuwendung‹ Gottes in Christus, nicht zurückweist. Das Nomen χάρις ist ganz explizit »mit dem Heilsgeschehen in Christus verbunden«<sup>1633</sup> und zugleich wird Gott als dessen Urheber gedacht (τοῦ θεοῦ). Wenn also Paulus diese χάρις zurückweisen würde, dann wäre die Zuwendung Christi, seine Liebe und seine Hingabe im Tod letztlich ›nutzlos‹ oder ›unnötig‹ (δωρεάν)<sup>1634</sup> gewesen. Doch genau dies, so betont Paulus in Vers 21b–21c, wäre die eigentliche Konsequenz dessen, wenn

---

griechischen Textausgaben steht, wird häufig als *genitivus obiectivus* gelesen, und zwar auch von einigen Vertretern der *genitivus subiectivus*-These. Vgl. hierzu WITHERINGTON III., B., *Paul's Narrative Thought World*, 1994, 270; WITHERINGTON III., B., *Grace in Galatia*, 1998, 191 f.; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, 93 f. Von einem *genitivus subiectivus* gehen aus: HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 53 f.; WILLIAMS, S. K., *Galatians*, 1997, 75.

1633 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 76.

1634 Das Adverb dürfte an dieser Stelle wohl nicht im Sinne von ›vergeblich‹, ›zwecklos‹, ›ohne Erfolg‹ zu verstehen sein, was jedoch angenommen wird von ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 137; LIETZMANN, H., *An die Galater*,<sup>3</sup> 1932, 17; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup> 1979, 97; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup> 1981, 184; BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*,<sup>6</sup> 1988, s.v. und SCHNEIDER, G., Art. *δωρεά κτλ.* (EWNT 1),<sup>2</sup> 1992, 882. Diese Bedeutungsmöglichkeiten leiten sich aus Belegstellen ab, bei denen es darum geht, dass etwas ›ohne Grund‹ oder ›ohne Ursache‹ geschieht, was jedoch im Zusammenhang von Gal 2,21 gerade nicht zutrifft. Vgl. hierzu bes. ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 67 f.

man nicht aus dieser πίστις-Beziehung heraus leben würde, sondern Sündenvergebung und Gerechtmachung (δικαιοσύνη) vom Gesetz erwarten würde. Dann würde man letztlich die χάρις τοῦ θεοῦ zurückweisen (ἀθετεῖν) und das Geschenk Gottes (χάρις) wäre »nutzlos« und »unnötig« (δωρεάν) gewesen<sup>1635</sup>. Angesichts des gesamten Gedankengangs scheint eine solche Möglichkeit aber nicht nur »anstößig«, sondern geradezu »absurd« zu sein, und dementsprechend muss sie »formal als unreal bestimmt werden«<sup>1636</sup>.

Somit bietet sich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen für Gal 2,19–21 folgende Übersetzung an:

<sup>19</sup> **Ich** (für meine Person) **bin ja unter** (dem) **Gesetz** (unter den Umständen von Gesetz; als einer, der unter Gesetz lebt) **in der Sicht von Gesetz** (aus der Gesetzesperspektive) **gestorben** (ich habe mich als Sünder einem vom Gesetz Gottes anerkannten Tod unterworfen; ich bin als Sünder einen Tod gestorben, womit ich dem Urteil des Gesetzes Gottes Genüge getan habe), **so dass ich durch Gott lebendig** (gemacht; auferweckt) **wurde. Mit Christus bin ich** (nämlich) **mitgekreuzigt** (worden),<sup>20</sup> **lebe aber nun nicht mehr** (als) **ich** (als Sünder), **es lebt** (ist lebendig) **in mir** (vielmehr) **Christus** (als Auferstandener). **Was jedoch das betrifft, dass ich hier** (und jetzt) **lebe in Fleisch** (in einer irdischen und hinfalligen Existenz lebe), **so lebe ich** (habe ich Leben) **aufgrund von** (durch) **vertrauensvoller Zuwendung Gottes und** (aufgrund von vertrauensvoller Zuwendung) **Christi, welcher mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat** (sich an meiner statt ausgeliefert hat).<sup>21</sup> **Nicht weise ich zurück** (schiebe ich beiseite) **die Zuwendung** (Gnade; vertrauensvolle Zuwendung) **Gottes; wenn nämlich durch Gesetz** (kommen würde) **Gerechtigkeit** (Gerechtmachung des Sünders; Sündenvergebung; neues Leben), **wäre folgerichtig Christus unnötigerweise gestorben.**

Abschließend lässt sich festhalten, dass der Gedankengang von Gal 2,19–21 in erster Linie auf ein persönliches Zeugnis des Paulus abzielt, in dem er ganz explizit sein Leben aus der πίστις θεοῦ καὶ Χριστοῦ thematisiert und somit sein eigenes πιστεύειν vor Augen zu führen versucht. Insofern knüpft dieser Abschnitt einerseits ganz explizit an das ἐπιστεύσαμεν von Vers 16 an, in dem Paulus seine eigene »vertrauende Antwort« gegenüber der πίστις θεοῦ, die sich in der πίστις Χριστοῦ konkretisiert, zur Sprache bringt. Doch zugleich scheinen diese persönlichen Bemerkungen kaum noch zu der an Petrus gerichtete Rede zu passen, sondern dürften wohl in erster Linie die galatische Gemeinde im Blick haben. Dennoch ist der Hinweis auf den eigenen Lebensvollzug und die eigene Lebensgestaltung vor dem Hintergrund der antiochenischen Situation formu-

1635 Angesichts der Nähe von δωρεάν und χάρις wäre zu erwägen, ob bei δωρεάν nicht auch die profangriechisch gut bezeugte Bedeutung »geschenkwiese« mitklingt, so dass δωρεάν an dieser Stelle in einem multivalenten Sinn verwendet worden wäre. Dann würde bei δωρεάν der Akzent »unnötig« aber auch die Bedeutung »geschenkwiese« mitklingen. Im Deutschen ließe sich eine solche Wortverwendung damit wiedergeben, dass Gott sich dieses »Geschenk« (χάρις) hätte »schenken können« (δωρεάν).

1636 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 77.

liert, denn schließlich verweist Paulus auf seinen eigenen Verhaltensgrundsatz, der seine Basis in der πίστις θεοῦ καὶ Χριστοῦ findet, und bringt somit auch ein Verhalten zur Sprache, das dem des Petrus geradezu entgegensteht. Somit lässt sich Gal 2,19–21 zugleich als persönliches Bekenntnis verstehen, in dem Paulus aufzuzeigen versucht, dass er selbst dem soteriologischen Grundsatz von Gal 2,15 f entsprechend lebt und handelt. Insofern würde der Verweis auf seinen eigenen Lebensentwurf, der sich an Christus orientiert und von der πίστις-Beziehung geprägt ist, zugleich die Absurdität des Gedankens illustrieren, dass Christus ein ἀμαρτίας διάκονος sein könnte.

Es fällt aber auch ins Auge, dass die Ausführungen dieses Abschnittes zwar vor dem Hintergrund des antiochenischen Zwischenfalls formuliert, dass sie zugleich aber fast in einer grundsätzlichen Art ausgedrückt sind. Dies legt die Vermutung nahe, dass Paulus mit diesen Versen den ersten Teil des Galaterbriefes abschließt, und insofern lassen sich die Ausführungen von Gal 2,19–21 durchaus als Zusammenfassung des gesamten biographischen Teils verstehen. In diesem Zusammenhang fällt eine thematische Nähe dieser Schlusspassage zum Beginn des ersten Briefteils in Gal 1,11 ins Auge, denn auch dort ist von der Zuwendung Gottes bzw. vom göttlichen Ursprung der paulinischen Botschaft die Rede. Die erste positive inhaltliche Aussage des biographischen Abschnittes findet sich in der Formulierung ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Gal 1,12, mit der Paulus auf sein Damaskuserlebnis anspielt. Dabei wird Gott als handelndes Subjekt dieser ἀποκάλυψις gedacht, was besonders in Vers 16 deutlich wird, wenn Paulus betont, dass Gott seinen Sohn in ihm enthüllt hat (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Die Nähe dieser Aussage zu dem Gedanken von 2,20, nämlich dass Christus in Paulus lebt (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός), ist gewiss auffällig, und so wird man in dem zweimaligen ἐν ἐμοί und dem Grundmotiv, dass Gott sich in Christus Paulus zugewandt hat, eine *inclusio* sehen dürfen, die den narrativen Teil umspannt und zugleich inhaltlich bestimmt. Insofern lässt sich das Damaskusergebnis vielleicht am besten als eine «πίστις-Erfahrung» begreifen.

#### 4.2.3.2. Der Gedankengang in Gal 3,6–4,7

Zwei weitere Belege für das Syntagma πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ im Galaterbrief finden sich in Gal 3,22 und Gal 3,26*v.l.* und somit innerhalb des argumentativen Hauptteils. Dieser umfasst die Verse 3,6–4,7 und wird durch die Abschnitte 3,1–5 und 4,8–12a umrahmt, welche aufgrund des Adverbs εἰκῆ und der rhetorischen Fragen, die direkt an die Galater gerichtet sind und auf deren Zuwendung zu Christus rekurrieren, bereits als *inclusio*

verstanden wurden<sup>1637</sup>. Zugleich lassen sich innerhalb des Argumentationsganges von 3,6–4,7 vier einzelne Gedanken- oder Beweisschritte voneinander abgrenzen, die jedoch eine gedankliche Linie verfolgen und sich daher gegenseitig beleuchten. Daher soll zunächst ein Blick auf den Aufbau dieses Abschnittes gerichtet werden<sup>1638</sup>.

Ein erstes Teilstück umfasst die Verse 3,6–14 und nimmt auf Abraham und dessen πιστεύειν τῷ θεῷ Bezug. Dieser Abschnitt wird durch acht Formen des Stammes πιστ-<sup>1639</sup>, vier Formen des Stammes δικ-<sup>1640</sup> sowie durch fünf νόμος-Belege<sup>1641</sup> bestimmt, wobei es sich bei einem der νόμος-Belege um das Syntagma ἐξ ἔργων νόμου handelt<sup>1642</sup>. In dieser Passage, auf die im Folgenden noch näher einzugehen sein wird, erörtert Paulus, ausgehend von der Segensverheißung an Abraham, die in Beziehung zu dessen πιστεύειν τῷ θεῷ steht, das Verhältnis von πίστις und νόμος bzw. ἐξ ἔργων νόμου. Insofern verfolgt der argumentative Teil des Galaterbriefes weiterhin das Thema, das auch im Hintergrund von Gal 2,14b–21 stand.

Als ein zweiter Abschnitt lassen sich die Verse 3,15–18 verstehen, denn die dort ausgeführte ›menschliche Überlegung‹ (κατὰ ἄνθρωπον λέγω) bezieht sich auf die Frage, ob ein rechtskräftiges Testament einfach abgeändert oder gar außer Kraft gesetzt werden kann. Mit dieser Überlegung greift Paulus das Stichwort ›Verheißung‹ (ἐπαγγελία) von 3,14, aber auch die Verbform προευηγγελίσαστο von 3,8 auf und bringt diese mit einer menschlichen Erbschaftsverfügung (διαθήκην) in Verbindung. Durch diesen Vergleich versucht er zu betonen, dass die Abraham zugesprochene Verheißung, ähnlich einem rechtskräftigen Testament, nicht aufgehoben werden kann, zumal die Verheißung ohnehin viel älteren Datums ist als das Gesetz (ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος). Zugleich hebt er aber auch hervor, dass die Verheißung, die dem Abraham zugesprochen wurde, auch seinem ›Samen‹ gilt (τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ). Somit zielt die Verheißung letztlich auf Christus selbst ab, da Paulus diesen als ›Samen‹ (σπέρμα) identifiziert. Durch die enge Verbindung von πίστις und ἐπαγγελία, die ja direkt zu

1637 Vgl. BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 371; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 246; BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«, 1998, 231.

1638 Zur Gliederung des Abschnittes Gal 3,6–4,7 wie des gesamten Galaterbriefes vgl. bes. BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians*, 1982, 57 f; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 54–86, bes. 62–64; DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, 1993, 20–22; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, C-CXIX; BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«, 1998, 220–235, bes. 230–232; VOUGA, F., *An die Galater*, 1998, 5–7; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 171–176.

1639 Vgl. Gal 3,7.8.9.11.12.14 (πίστις); Gal 3,6 (πιστεύω); Gal 3,9 (πιστός).

1640 Vgl. Gal 3,6 (δικαιοσύνη); Gal 3,8.11 (δικαίω); Gal 3,11 (δίκαιος).

1641 Vgl. Gal 3,10bis; 3,11; 3,12; 3,13.

1642 Vgl. Gal 3,10.

Beginn der argumentativen Ausführungen durch das Verb προεπαγγελλίζομαι angedeutet wurde, bereitet Paulus die Verknüpfung von Christus und πίστις vor, die dann im Verlauf der weiteren Argumentation noch vertieft wird. Insofern ist auch in dieser Passage weiterhin das Verhältnis von νόμος und πίστις im Blick, selbst wenn das Nomen πίστις in diesem zweiten Abschnitt nicht explizit genannt wird.

Ein dritter Abschnitt umfasst die Verse 3,19–29, in denen sich die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (3,26v.l.) findet. Auch dieser Abschnitt kreist weiter um die Frage nach dem Verhältnis von νόμος bzw. ἐξ ἔργων νόμου<sup>1643</sup> zu πίστις und ἐπαγγελία, was bereits durch die sechs νόμοι<sup>1644</sup> und die vier ἐπαγγελία-Belege sowie die sieben Formen des Stammes πιστ- verdeutlicht wird<sup>1645</sup>. Letztlich zielt diese dritte Textpassage auf die Aussage ab, dass infolge der πίστις bzw. der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ die Verheißung (ἐπαγγελία) in gleicher Weise den Judenchristen wie den Heidenchristen gilt und auch die Heidenchristen ›Erben der Verheißung‹ (κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι) sind. Weiterhin ist also das Motiv der ›Erbschaft‹, das Paulus in 3,15 eingeführt hat, für den Argumentationsgang dieser Passage bestimmend, auch wenn das Stichwort κληρονόμος nur einmal in 3,29 verwendet wird. Wie im Folgenden aber noch zu sehen sein wird, ist ein ganz wesentliches Problem dieses Abschnittes mit der Frage verbunden, wie das Verhältnis der Aussagen in der ersten Person Plural zu denen in der zweiten Person Plural zu bestimmen ist, denn vermutlich dürfte der auffällige Wechsel vom ›Wir‹ (Gal 3,25) zum ›Ihr‹ (Gal 3,26) nicht bedeutungslos sein<sup>1646</sup>.

In der vierten und letzten Passage schließlich, welche Gal 4,1–7 umfasst und den gesamten Argumentationsgang abschließt, greift Paulus das Stichwort νόμος aus 3,7 bzw. 3,26 auf und verbindet es mit dem Gedanken der ›Erbschaft‹ (4,1,7);

1643 Die Wendung ἐκ νόμου in Gal 3,21 dürfte wohl im Sinne von ἐξ ἔργων νόμου zu verstehen sein und wäre demnach als Kurzform aufzufassen. Vgl. hierzu BACHMANN, M., *Sünder oder Übertreter*, 1992, 96 f; BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 165. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch die textkritische Variante ὁ νόμος τῶν πράξεων, die von Ψ<sup>46</sup>, F, G, it, Ir<sup>lat</sup>, Ambst und Spec überliefert wird und zugleich mit der Frage verknüpft ist, wie die syntaktischen Beziehungen innerhalb von 3,19 zu bestimmen sind. Grundsätzlich ist hervorzuheben, dass dieser Vers – ähnlich wie Röm 3,9; 6,15; 11,7 – mit der Frage τί οὖν; eröffnet wird und ὁ νόμος bzw. ὁ νόμος τῶν πράξεων bereits zur folgenden Aussage gehört. Vgl. hierzu 413–421 der vorliegenden Arbeit.

1644 Vgl. Gal 3,19.21<sup>ter</sup>.23.24.

1645 Vgl. Gal 3,22.23<sup>bis</sup>.24.26 (πίστις); Gal 3,22 (πιστεύω).

1646 Unklar scheint dabei zu sein, ob sich die Bemerkungen an zwei verschiedene Personengruppen richten wie beispielsweise ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 202 für Gal 4,1–7 vermutet. Andererseits wurde angenommen, dass dies auf eine argumentative Linie im Galaterbrief zurückzuführen sei; vgl. BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 231 Anm. 75. Vgl. zu dieser Frage auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 77–97.

denn wenn Heidenchristen wie Judenchristen ›Erben‹ der Verheißung sind, so sind auch beide ›Söhne Gottes‹. Zugleich bezieht Paulus den Gedanken der Sohnschaft (υἰοθεσία) auf die ›Sendung des Sohnes‹ (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), womit er an die Ausführungen von 3,15 – 18 sowie das Stichwort σπέρμα anknüpft und den mit 3,15 eröffneten Gedankengang zum Abschluss bringt. Wenn sich nämlich, wie Paulus in 3,15 – 18 ausgeführt hat, die Verheißung und die Erbschaft auf Christus selbst beziehen, sind sie natürlich auch an seine Person gebunden. Die Erbschaft kann also nur durch *den* Nachkommen (den Erben) selbst und die Sohnschaft nur durch *den* Sohn vermittelt werden, und Paulus betont in dem letzten Abschnitt dieses Argumentationsganges ganz ausdrücklich die Sendung des Sohnes. Insofern beziehen sich die Abschnitte 3,15 – 18 und 4,1 – 7 aufeinander, wie sich Verheißung und Erfüllung aufeinander beziehen, was Paulus eben durch das Stichwort ἐπαγγελία in Gal 3,16.17.18bis und die darauf gewissermaßen ›antwortende‹ Wendung ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου in 4,4 verdeutlicht. Doch auch in dieser letzten Passage sticht der Wechsel von der ersten Person Plural (4,3 – 5) in die zweite Person Plural (4,6 f) ins Auge und dürfte, wie auch in 3,19 – 29, von Bedeutung sein.

Mit Blick auf den gesamten Argumentationsgang von 3,15 – 4,7 ist auffällig, dass mit dem Begriff διαθήκη in 3,15 und dem Stichwort κληρονομία in 3,18 zwei Begriffe aus dem Bereich des Erbschaftswesens eingeführt werden. Dieses Motiv der ›Erbschaft‹ durchzieht die gesamte Argumentationskette ab 3,15 und findet in 4,7 in der Formulierung κληρονόμος διὰ θεοῦ seinen Abschluss. Angesichts dieser durchgehenden Linie können die Abschnitte zwei bis vier, also Gal 3,15 bis 4,7, als Einheit betrachtet werden, was weiterhin durch die bereits erwähnte inhaltliche Beziehung zwischen 3,15 – 18 und 4,1 – 7 gestützt wird. Somit bilden diese beiden ›Randpassagen‹ des Gedankengangs von 3,15 – 4,7 gewissermaßen eine *inclusio* um den Abschnitt 3,19 – 29.

Zugleich vermittelt dies aber den Eindruck, dass der erste Textabschnitt des argumentativen Teils (3,6 – 14) gewissermaßen die Grundlage oder das Fundament für die weiteren Ausführungen von 3,15 – 4,7 darstellt. Diese Vermutung liegt unter anderem deshalb nahe, weil bereits zu Beginn dieser Passage sowohl das Stichwort υἰός wie auch das Motiv der Abrahamskindschaft eingeführt werden (3,7); beide Themen begegnen dann wieder in der Schlussformulierung in 4,7. Bedenkt man in diesem Zusammenhang die Häufung der πιστ-Formen im ersten (3,6 – 14) und im dritten (3,19 – 29) Abschnitt, in dem sich dann die Belege für πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (3,26v.l.) finden, wird man sicherlich die Verwendung von πίστις in dem gesamten Gedankengang von 3,6 – 4,7 berücksichtigen müssen. Deshalb soll zunächst der Blick auf den ersten Textabschnitt von Gal 3,6 – 14 gerichtet werden.

## 4.2.3.2.a. Gal 3,6–14

Ein erstes und grundlegendes Problem für das Verständnis dieser ersten Textpassage, wie überhaupt für die gesamte Argumentationslinie von Gal 3,6–4,7, betrifft die Frage, an wen Paulus bei der Formulierung ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν in Vers 10a denkt und auf wen sich folglich der ›Fluch‹ (κατάρρα) in Vers 10b bezieht. Meist wird davon ausgegangen, dass es sich dabei um all jene handelt, die das Gesetz befolgen – und zwar nicht nur um Juden, sondern um alle Judenchristen und Heidenchristen, die nach dem mosaischen Gesetz leben oder leben wollen<sup>1647</sup>. Insofern wird diese Textstelle gewöhnlich auch vor dem Hintergrund der galatischen Situation und als Warnung an jene Galater gelesen, die für sich eine Beschneidung in Betracht ziehen<sup>1648</sup>.

Problematisch an diesem Lösungsvorschlag ist jedoch die Verwendung von κατάρρα in 3,13 und die Bemerkung, dass Christus uns (ἡμᾶς) losgekauft hat vom Fluch des Gesetzes (ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου). Mit dem Gebrauch von ἡμᾶς dürfte sich Paulus jedoch kaum mit den Galatern zusammenschließen, sondern es liegt eher eine Bezugnahme auf Gal 2,15 f nahe<sup>1649</sup>, denn schließlich waren »[d]ie galatischen Heidenchristen [...] nicht unter *diesem* Fluch, da sie vor ihrer Bekehrung zum Christentum nicht ›unter der Tora‹<sup>1650</sup> standen. Dann ist es zugleich wahrscheinlich, dass sich κατάρρα in Vers 10 ebenfalls auf Juden bezieht, was auch für die Formulierung ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν gelten würde. Bedenkt man außerdem, dass in den Versen 3,10–13 kein Hinweis für den Wechsel der Person zu finden ist, so kann angenommen werden, dass sich die gesamte Aussage dieser vier Verse auf Juden bzw. Judenchristen bezieht und gerade nicht auf Heidenchristen und Judenchristen zugleich, wie vielfach gemutmaßt wird<sup>1651</sup>. Dafür spricht ebenfalls, dass die Bezugnahme auf Dtn 27,26 in Vers 10, also auf einen Text der ganz explizit an ›Israel‹ gerichtet ist<sup>1652</sup>, sich sehr viel schwerer auf Heiden als auf Juden beziehen lässt.

Bezogen auf die Wendung ἐξ ἔργων νόμου in Vers 10 dürfte diese Genitiv-

1647 Vgl. etwa BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 261–263; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 123.

1648 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 178; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 144; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 123; BECKER, J., *Der Brief an die Galater*, 1998, 36.

1649 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 183; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 161; LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul épître aux Galates*, <sup>3</sup>1928, 71; LIETZMANN, H., *An die Galater*, <sup>3</sup>1932, 19; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 269.

1650 BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 269.

1651 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 136 f; KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 206 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 152; BECKER, J., *Der Brief an die Galater*, 1998, 38.

1652 Vgl. hierzu besonders die einleitende Wendung ἄκουε Ἰσραηλ bzw. שמע ישראל in Dtn 27,9.

verbindung, ähnlich wie an den bereits erwähnten Belegstellen<sup>1653</sup>, ebenfalls im Sinne einer Aussage über das Gesetz selbst zu verstehen sein, so dass der vorangestellte Genitiv eine Näherbestimmung von νόμος darstellen würde. Ginge man an dieser Stelle hingegen von der Bedeutung ›Werke des Gesetzes‹ aus, würden die beiden Gesetzesaussagen dieses Verses in eine inhaltliche Spannung treten und, wie bereits Martin Luther bemerkt hat, »einander klar widersprechen«, denn Paulus würde aus einem »verneinenden Satz [...] einen bejahenden heraus[holen]«<sup>1654</sup>. In der ersten Aussage würde betont werden, dass die, die das Gesetz befolgen und ihm gemäß leben, unter einem Fluch stehen, während in der zweiten Aussage zur Sprache käme, dass dieser Fluch im Falle eines Lebens nach dem Gesetz gerade nicht bestünde. Doch eben diese Spannung ließe sich vermeiden, wenn »es sich bei den Gesetzeswerken«, wie Michael Bachmann hervorhebt, »indes gar nicht um das Tun gemäß der Tora [handeln würde], sondern um die Regelungen des Gesetzes selbst«<sup>1655</sup>. Zwar geht Bachmann von »Regelungen des Gesetzes« aus, doch vor dem Hintergrund des Sprachgebrauchs in Röm 3,27 f und im Hinblick auf die textkritische Variante νόμος πράξεων, die von  $\mathfrak{P}^{46}$ , F, G, it, Ir<sup>lat</sup>, Ambst und Spec für Gal 3,19 überliefert wird und die als Wiederaufnahme von ἐξ ἔργων νόμου von Vers 10 zu verstehen ist, erscheint eine invertierte Stellung der beiden Genitive und die Übersetzung mit ›Gesetz der Werke‹ plausibel. In einer solchen Lesart wären bei ἐξ ἔργων νόμου nicht die vom Menschen vollzogenen Handlungen im Blick, sondern das Gesetz selbst und der anschließende Hinweis auf das βιβλίον τοῦ νόμου würde sich folgerichtig anschließen.

Somit würde zugleich deutlich werden, worin der ›Fluch‹ besteht, der mit dem Gesetz – genauer gesagt mit dem ἐξ ἔργων νόμου – zusammenhängt, denn im Rückgriff auf Dtn 27,26 betont Paulus ganz explizit, dass nur derjenige verflucht ist (ἐπικατάρατος), der die Forderungen *nicht* befolgt, die im ›Buch des Gesetzes‹ vorgeschrieben sind. Nicht das Gesetz selbst und seine Befolgung lassen sich daher als ein Fluch begreifen, sondern dieser besteht vielmehr darin, dass der Übertreter des Gesetzes dessen Sanktionen zu spüren bekommt. Insofern geht es in Gal 3,10 nicht um eine grundsätzliche Aussage zum jüdischen Gesetz, sondern um einen spezifischen Aspekt, der mit diesem verknüpft ist und darin besteht, dass der Gesetzes-Übertritt mit einer Strafe belegt ist. Dies bildet den Hinter-

1653 Vgl. auch BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?*, 2005, 165; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 57–58.61–63. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch die Überlegungen Bachmanns, der dieses Syntagma nicht im Sinne der ›Werke des Gesetzes‹ versteht; vgl. etwa BACHMANN, M., *4QMMT und Galaterbrief*, כְּעֵשֶׂר דְּרוֹרֵרָה und *EPTA NOMOY*, 1998, 91–113; BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop?*, 2005, bes. 84–92; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 25–43.

1654 LUTHER, M., WA 40 I, (1).39, 184.

1655 BACHMANN, M., *Antijudaismus im Galaterbrief?*, 1999, 24.

grund von Dtn 27,26, denn dort geht es ja gerade nicht um eine grundsätzliche Verfluchung des unter dem Gesetz lebenden Menschen, sondern um jene ›Fluchandrohung‹, die sich auf den Gesetzesübertreter bezieht<sup>1656</sup>. Dadurch erklärt sich auch die Verwendung des Syntagmas ἐξ ἔργων νόμου, denn Paulus thematisiert einen ganz bestimmten Aspekt des jüdischen Gesetzes und trifft keine Aussage über all das, was für einen Juden mit dem Begriff Tora verknüpft ist: Es geht um das Gesetz unter dem Aspekt, dass es ›Werke‹ (ἔργα) oder ›Praktiken‹ (πράξεις) einfordert bzw. seine Nichtbefolgung sanktioniert.

Wie Paulus besonders deutlich im Römerbrief entfaltet (Röm 1,18–3,29), geht er davon aus, dass alle Menschen Sünder sind und das Gesetz übertreten haben, und damit dürfte er bei der Wendung κατὰ τοῦ νόμου nicht nur an diese ›Fluchandrohung‹, sondern bereits an das Gesetzesurteil denken, das die Folge der menschlichen Sünde darstellt<sup>1657</sup>. Insofern zielt Vers 10 nicht in grundsätzlicher Weise auf eine negative Bewertung der Tora ab, sondern Paulus beschreibt eine spezifische Funktion des mosaischen Gesetzes, denn dieses ist für ihn selbstverständlich eine Gabe Gottes<sup>1658</sup> und insofern auch heilig und gut (Röm 7,12).

Somit bewegt er sich mit seiner Aussage in Vers 10 ganz auf dem Boden jüdischen Denkens und Glaubens, was zugleich die anfängliche Vermutung, dass Gal 3,10–13 sich nicht auf Heidenchristen bezieht, bestätigt. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für den nächsten Gedankenschritt in Vers 11a, wenn Paulus betont, dass auf der Basis des Gesetzes<sup>1659</sup> kein δικαιοῦσθαι erfolgen kann. Dass er mit einer solchen Aussage keinen ›unjüdischen‹ Standpunkt formuliert, dürfte vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen mittlerweile deutlich geworden sein, und so bestätigt auch die Bemerkung παρὰ τῷ θεῷ δῆλον diese Einschätzung.

Zugleich bereitet Paulus damit den Gedanken vor, dass sich die Gerechtmachung des Sünders auf der Basis von πίστις ereignet, was er durch die Zitation von Hab 2,4 auszudrücken versucht. Diesen alttestamentlichen Schriftbeleg, den Paulus auch in der überschriftartigen These des Römerbriefs anführt, zitiert er im Galaterbrief in derselben Weise wie in Röm 1,17. Wie bereits ausgeführt, orientiert er sich bei der Wiedergabe dieses Habakukverses weder am hebräischen Text, in dem mit אֱמוּנָה der Blick auf das Vertrauen des Menschen zu Gott

1656 Vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 225.

1657 Vgl. hierzu auch MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 225; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 146 f.

1658 Vgl. hierzu auch die Erwähnung von ἄγγελοι in Gal 3,19 im Zusammenhang mit dem Gesetz, was wohl kaum im Sinne dämonischer Mächte aufzufassen sein dürfte, was jedoch von HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, 1978, 28 f. vermutet wurde.

1659 Der Dativ ἐν νόμῳ dürfte wohl als *dativus causae* aufzufassen sein, da an dieser Stelle der Grund von δικαιοῦται genannt wird; vgl. auch BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 87.

gerichtet ist, noch an der Septuaginta, welche durch das Personalpronomen μου den Fokus auf die πίστις Gottes gegenüber dem Menschen lenkt. Stattdessen formuliert Paulus in Gal 3,11 wie auch in Röm 1,17 ohne eine Näherbestimmung: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Auf diese Weise bleibt πίστις unbestimmt und offen für beide Verstehensmöglichkeiten, so dass dieses Nomen hier fast im Sinne eines grundsätzlichen Prinzips, also ganz ähnlich wie bei der Wendung νόμος πίστεως in Röm 3,27, verstanden werden kann. Somit stehen sich in Gal 3,11 zwei unterschiedliche ›Prinzipien‹ gegenüber, von denen nur das eine geeignet ist, Sündenvergebung zu vermitteln, nämlich das Prinzip πίστις. Auffällig ist in diesem Zusammenhang sicherlich, dass aufgrund der Gegenüberstellung von νόμος, ἐξ ἔργων νόμου und βιβλίον τοῦ νόμου auf der einen Seite und πίστις auf der anderen der Blick, ähnlich wie in Röm 3,27 – 31<sup>1660</sup>, auf zwei unterschiedliche ›Zuwendungen Gottes‹ gerichtet ist; denn wie das Gesetz von Gott gegeben ist, trifft dies in gleicher Weise auch auf πίστις zu. Angesichts dieser Beobachtung sei bereits an dieser Stelle auf die Formulierungen von Gal 3,23 hingewiesen, bei denen vom ›Kommen der πίστις‹ und von ihrem ἀποκαλύπτεσθαι die Rede ist. Bereits hier zeichnet sich also die Nähe zwischen diesen beiden Textpassagen ab. Der Unterschied zwischen νόμος und πίστις ist also in der je spezifischen Funktion der Zuwendung Gottes zu suchen, denn während die Sündenvergebung auf der Basis von πίστις erfolgt (ἐκ πίστεως), zielen die Gesetzesvorschriften der Tora auf eine Lebensgestaltung ab, die dem Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel angemessen ist. Dabei heißt das Gesetz seine Beachtung gut und belohnt sie, während es Übertretungen bestraft.

Genau diese unterschiedliche Funktion kommt dann auch in Gal 3,12 zur Sprache, wenn Paulus betont, dass das Gesetz nicht dem ›Maßstab der πίστις‹ entspricht (οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως). Folglich wird die Präposition ἐκ an dieser Stelle im Sinne von ›gemäß‹ gebraucht, was eine der üblichen Verwendungsmöglichkeiten von ἐκ darstellt<sup>1661</sup>. Indem mit ἐκ πίστεως in Vers 12 dieselbe Wendung aus Vers 11 aufgenommen wird, welche dort als ›Prinzip‹ oder ›Maßstab‹ verstanden wurde, bestätigt sich zugleich diese Deutung. Insofern betont Paulus in Vers 12, dass das Gesetz aufgrund seiner spezifischen Funktion nicht negativ zu bewerten ist, denn schließlich schenkt das Gesetz auch ›Leben‹, und so wird derjenige, der das Gesetz befolgt (ὁ ποιήσας), auch in und durch Gesetz leben (ζήσεται ἐν αὐτοῖς). Somit hebt Paulus an dieser Stelle einen zweiten Aspekt hervor, der mit dem mosaischen Gesetz verbunden ist und der ebenfalls in der Schlussrede des Buches Deuteronomium zu finden ist, auf die

1660 Vgl. hierzu auch 348 – 364 der vorliegenden Arbeit.

1661 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

Paulus in Vers 10 bereits Bezug genommen hatte. Im Hintergrund von Vers 12b steht somit der Gedanke von Dtn 30,19, wonach Gott in seinem Gesetz ›Tod und Leben, Segen und Fluch‹ vorlegt und dem Menschen somit eine Wahlmöglichkeit eröffnet<sup>1662</sup>: So wie die Befolgung des Gesetzes ›Segen‹ und ›Leben‹ mit sich bringt, zieht die Übertretung ›Fluch‹ und ›Tod‹ nach sich. Dennoch dürfte die Verwendung von ζήσεται in Vers 11 und Vers 12 nicht völlig identisch sein. Zwar handelt es sich in beiden Fällen um ein ›Leben‹, das in Gott gründet und von ihm geschenkt wird, doch dürfte jenes Leben, das Paulus bei ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται im Blick hat und das man vielleicht am besten als ›Erlösungsleben‹ verstehen sollte, von ihm als höherrangig angesehen worden sein<sup>1663</sup>. Insofern kann das zweifache ζήσεται in Gal 3,11 f am ehesten als *tractatio* aufgefasst werden, bei der Paulus von der Bedeutung ›Erlösungsleben‹ hinüberführt zu ›Leben infolge von gerechtem Leben und Handeln nach Gesetz‹.

Mit dieser Beschreibung der unterschiedlichen Funktionen von πίστις und νόμος formuliert Paulus eine Grundüberzeugung jüdischen Denkens und Glaubens, und insofern scheint sich die Annahme zu bestätigen, dass mit ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν in Vers 10 das Augenmerk auf Juden und nicht auf Heidenchristen gerichtet ist. Insofern zielt die Aussage von Vers 13 weiterhin auf diese Personengruppe ab, denn schließlich bezieht sich der ›Fluch des Gesetzes‹ allein auf die Juden, so dass das ἐξαγοράζειν von diesem Fluch ebenfalls nur sie betreffen kann. Dann ist der Gedanke, dass Christus ›für uns zum Fluch wurde‹ (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), ebenfalls mit der ›Erlösung‹<sup>1664</sup> der jüdischen Sünder verbunden, was nicht nur an dem Stichwort κατάρα bzw. ἐπικατάρατος, sondern auch an der Aufnahme von ἡμεῖς deutlich wird. Demnach scheint Paulus in Christus und in der Erlösung der Juden von diesem ›Fluch des Gesetzes‹ eine heilsgeschichtliche Initiative Gottes zu sehen, worauf die ἡμεῖς, die hier im Blick sind, sich offensichtlich in einer entsprechenden Weise verhalten haben. Insofern steht die Aussage von Gal 3,13 in einer deutlichen Nähe zu dem Gedanken der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ, der Zuwendung Gottes in Christus, und dem ἐπιστεῦσαμεν, der vertrauenden Antwort der Judenchristen, die Paulus bereits in Gal 2,15 f in den Mittelpunkt seiner Ausführungen gestellt hat.

Diese Zuwendung Gottes zu seinem Volk zielt in der Folge auch auf die Völker ab, die in Vers 14 mit in den Blick kommen und ganz ausdrücklich erwähnt werden (τὰ ἔθνη). Somit schließt die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes in

1662 Vgl. hierzu auch MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, 4<sup>1981</sup>, 229 f.

1663 Zu diesem Verhältnis vgl. auch die Überlegungen zu Phil 3,9, 446–460 der vorliegenden Arbeit.

1664 Zur Semantik von ἐξαγοράζειν vgl. LYONNET, ST., *L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de ›redimere‹ est-il attesté dans la littérature grecque?*, 1961, 85–89; PAX, E., *Der Loskauf*, 1962, bes. 276–78; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, 4<sup>1981</sup>, 232; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 67 f Anm. 41.

Christus alle Menschen mit ein, denn zu den Völkern soll der ›Segen‹ Abrahams kommen, und zwar ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Auffällig ist in diesem Zusammenhang die ἵνα-Konstruktion, die Vers 14 eröffnet, denn wie es scheint, wird durch diese syntaktische Anknüpfung die Aussage von Vers 13 in Beziehung zu Vers 14a gesetzt. Dies würde bedeuten, dass die Erlösung von dem ›Fluch des Gesetzes‹ zwar zunächst Israel gilt, aber damit den Weg öffnet, dass die ἔθνη ›gesegnet‹ werden, so dass aufgrund der Zuwendung Gottes zu seinem Volk der Segen Abrahams – gewissermaßen in einem zweiten Schritt – auch zu den Völkern kommt (εἰς τὰ ἔθνη γένηται)<sup>1665</sup>. Dies würde bedeuten, dass der ›Segen‹ Abrahams durch die christusgläubigen Juden auf die Völker übergeht, und somit würde sich in Gal 3,14a eine ganz ähnliche Verhältnisbestimmung von Judenchristen und Heidenchristen ausmachen lassen, wie sie auch im sogenannten Ölbaumgleichnis von Röm 11 zu finden ist.

Die paulinischen Aussagen folgen also einer heilsgeschichtlichen Spur, die von zwei unterschiedlichen Aspekten bestimmt ist. Einerseits wird der heilsgeschichtliche Gedanke entwickelt, dass Gott sein (sündiges) Volk in Christus von der Verurteilung, die das Gesetz ausgesprochen hat, befreien will, während andererseits im Blick ist, dass Gott sich in Christus auch den Völkern zuwendet. Darin spiegelt sich zugleich ein entscheidender Unterschied zwischen Heidenchristen und Judenchristen wider, da nur letztere vom ›Fluch des Gesetzesurteils‹ befreit werden können und müssen. Daraus kann jedoch kaum geschlossen werden, dass die ἔθνη womöglich keine Sünder seien; diese Frage dürfte sich vor dem Hintergrund von Gal 2,14b–18 und im Hinblick auf Röm 1,18–3,20 gar nicht stellen. Dennoch geht es in diesen paulinischen Ausführungen des Galaterbriefs um den unterschiedlichen ›Weg‹ der Heidenchristen und Judenchristen zur Sündenvergebung und zur Gerechtmachung. Zwar zielt die Zuwendung Gottes in Christus auf beide Personengruppen ab, doch nur Judenchristen erfahren eine Befreiung von dem Urteilsspruch des Gesetzes, da er nur über sie verhängt ist.

Unklar ist in diesem Zusammenhang, wie die beiden Vershälften von Vers 14 zueinander in Beziehung stehen. Die jeweilige Einleitung mit ἵνα lässt eine Parallelität der beiden Aussagen vermuten<sup>1666</sup>, doch bliebe dann offen, wie die

1665 Wie im Verlauf der weiteren Ausführungen zu Gal 3,15–4,7 noch deutlich wird, bezieht sich das Stichwort ›Segen‹ (vgl. ἐνευλογέω in Gal 3,8; εὐλογέω in Gal 3,9; εὐλογία in Gal 3,14) auf die Völker, während für Juden die Begriffe υἱός (vgl. υἱοὶ Ἀβραάμ in Gal 3,7), ἐξαγοράζω (vgl. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου in Gal 3,13; ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ in Gal 4,5) und νήπιος (vgl. ὁ κληρονόμος νηπίος ἐστίν in Gal 4,1; ὅτε ἡμεν νήπιοι in Gal 3,4) verwendet werden.

1666 Vgl. etwa STAUFFER, E., *Ἴνα und das Problem des teleologischen Denkens bei Paulus*, 1930, 232–257; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 234; ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 145. DAHL, N., *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündi-*

dritte Person Plural in Vers 14b (λάβωμεν) zu verstehen ist. Aufgrund der Verwendung von ἡμεῖς in Vers 13, das sich dort auf Juden bzw. auf Judenchristen bezieht, liegt die Vermutung nahe, dass λάβωμεν in Vers 14b ebenfalls auf die Juden Bezug nimmt. Dann würde Paulus in Vers 14a zur Sprache bringen, dass die Völker mit dem Segen Abrahams gesegnet werden, während in Vers 14b der Empfang des Geistes sich nur auf die Judenchristen beziehen würde. Dieser Gedanke steht jedoch in deutlicher Spannung zu dem Ziel der gesamten Argumentation in Gal 4,6 f, die genau auf die Sendung des Geistes zu den Heidenchristen abzielt; und auch die Frage, wie dies mit Gal 3,2–5 in Verbindung zu bringen wäre, birgt erhebliche Probleme. Insofern liegt die Vermutung nahe, dass am Ende dieser Ausführungen die Judenchristen und Heidenchristen in der dritten Person Plural zusammengefasst sind<sup>1667</sup>. Dies würde bedeuten, dass die beiden ἴνα-Aussagen nicht parallel stehen und daher auch nicht direkt von Vers 13 abhängig sind, sondern dass Vers 14b unmittelbar an Vers 14a anknüpft und den gesamten Gedankengang zu einem Abschluss führt.

In diesem Zusammenhang ist auch auffällig, dass Paulus das dritte Kapitel dieses Briefes mit einem Hinweis auf den Geistempfang der Galater und mit dem Verweis auf eine damit in Zusammenhang stehende Erfahrung einleitet. Somit scheint es, als ob sowohl die heilsgeschichtliche Skizze (Gal 3,6–14) als auch die Argumentationslinie, in der das Erbschaftsmotiv entfaltet wird (3,15–4,7), vor dem Hintergrund dieses Hinweises zu lesen sind. Insofern dürfte es gerade kein Zufall sein, dass diese beiden Argumentationsgänge gerade auf den Geistempfang zulaufen. Zugleich sticht in diesem Zusammenhang ins Auge, dass bei dem Hinweis auf den Geistempfang erstmals das Stichwort ἐπαγγελία auftaucht, wodurch in gewisser Weise das Leitmotiv der Ausführungen von 3,15–4,7 genannt wird, welche dadurch gewissermaßen mit dem Geistmotiv verbunden sind. So scheint es fast, als seien die Ausführungen von 3,6–14 im Sinne einer heilsgeschichtlichen Grundlegung zu verstehen.

Diese Beobachtungen sind auch für die weiteren Überlegungen mit im Blick zu behalten. Zuvor ist aber noch der Abschnitt Gal 3,6–9 näher zu beleuchten, also jene Verse, die diesen ersten Argumentationsgang einleiten und die bislang unberücksichtigt geblieben sind. In dieser Passage wird die heilsgeschichtliche Linie, die in der Gedankenführung von 3,10–14 auszumachen war, bereits eröffnet, und schon dort richtet sich der Blick auf die Völker, die in Vers 8 explizit erwähnt werden.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang zunächst der Gedanke, dass Gott die Völker gerecht machen wird (δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός) – und zwar ἐκ πίστεως. Da

gung, <sup>2</sup>1957, 7 f spricht in Verbindung mit solchen ἴνα-Sätzen von einem ›teleologischen Schema‹ und vermutet dessen Sitz in der Predigt.

1667 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 141 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 109; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 169.

nun aber die Gerechtmachung des Sünders – und genau darum geht es ja bei δικαιοῶ – in der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gründet und nicht in einem bestimmten Verhalten des Menschen, dürfte ἐκ πίστεως in Vers 8 wohl eher von Gott als von den ἔθνη ausgesagt sein. Dann würde Paulus zur Sprache bringen, dass die Schrift vorhergesehen hat, dass Gott die Völker auf Basis seiner πίστις, seiner vertrauensvollen und rettenden Zuwendung, gerecht machen wird. Ginge man hingegen von dem Gedanken aus, dass ἐκ πίστεως in Vers 8 den menschlichen Glauben bezeichnen würde, dann würde sich die ›Voraussage der Schrift‹ darauf beziehen, dass die ἔθνη irgendwann beginnen würden, an Gott zu glauben, wobei unklar bliebe, ob es dafür einen Auslöser gibt oder nicht. Der Gedanke, dass die Völker aus freien Stücken zu ›glauben‹ beginnen, dürfte allein vor dem Hintergrund der Wechselseitigkeit des Stammes πιστ- auszuschließen sein, und auch das Stichwort προεὐαγγελίζομαι ist nur schwer mit diesem Gedanken zu verbinden, zumal es ja – wie im Blick auf Gal 4,4 deutlich wird – auf ein Handeln Gottes abzielt. Ferner dürfte ein entsprechender Schriftgedanke wohl nur schwer auszumachen sein. Aus diesen Gründen ist es plausibler, anzunehmen, dass πίστις in Gal 3,8 von Gott ausgesagt ist, womit an dieser Stelle seine heilsgeschichtliche Zuwendung in Christus im Blick wäre, die ja nicht allein auf Israel, sondern zugleich auf die Völker abzielt und die, wie im Folgenden zu sehen sein wird, durch die Formulierung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ näher bestimmt wird.

Diese Verstehensmöglichkeit wird zugleich durch die Beobachtung gestützt, dass die in Gott gründende πίστις mit der Segensverheißung an Abraham verknüpft ist, da diese auch den ἔθνη gilt, was gerade daran deutlich wird, dass Gott diese ἐκ πίστεως gerecht macht. Wäre πίστις also im Sinne des menschlichen Glaubens zu verstehen, müsste sich der Segen Gottes, also seine auf den Menschen gerichtete Zuwendung, darin ausdrücken, dass der Mensch an ihn glaubt, womit jedoch die ›entgegengesetzte Richtung‹ im Blick wäre. Sieht man hingegen in πίστις und in ἐνευλογέω ein Handeln Gottes, so interpretieren sich beide Begriffe wechselseitig, wobei mit πίστις Gottes auf die Völker gerichtetes Heilshandeln im Blick wäre. Somit würde sich in der πίστις-Beziehung Gottes zu den Völkern die Segensverheißung an Abraham erfüllen, die schließlich dem Heil der Völker galt (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη).

Hervorzuheben ist an dieser Stelle auch die Verwendung des Verbs προεὐαγγελίζομαι, denn damit spielt Paulus auf das Nomen εὐαγγέλιον an, das er explizit als Handeln Gottes aufzuweisen versucht, etwa indem er betont, dass das von ihm selbst verkündete εὐαγγέλιον nicht κατὰ ἄνθρωπον sei<sup>1668</sup>, sondern dass er

1668 Vgl. Gal 1,11.

dieses auf dem Weg einer ἀποκάλυψις<sup>1669</sup> – also von Gott selbst – empfangen habe.

Da aber die Segensverheißung an Abraham dessen vertrauende Antwort erfordert und einbezieht, ist auch das ›Mitgesegnetwerden mit Abraham‹ an eine entsprechende Antwort gebunden, die dem πιστεύειν des Abraham entspricht. Genau diesen Aspekt scheint Paulus in Vers 9 zu thematisieren, was daran deutlich wird, dass ἐκ πίστεως in Vers 9a und das Adjektiv πιστός in Vers 9b verbunden sind, und dass sich dadurch der Blick auf das menschliche Verhalten gegenüber dem göttlichen Angebot richtet. Wie also Abraham wegen seinem πιστεύειν τῷ θεῷ als πιστός gilt, so hängt letztlich das ›Mitgesegnetwerden mit Abraham‹ an einer entsprechenden Antwort des Menschen in Form von πιστεύειν. Somit sind mit οἱ ἐκ πίστεως in Vers 9a diejenigen angesprochen, die mit πίστις antworten, und insofern verhalten sich die Verse 8 und 9 zueinander wie ein göttliches Angebot und die menschliche Antwort darauf.

Es stellt sich aber auch die Frage, wie die beiden ersten Verse dieses Abschnittes, also Gal 3,6 f, zu verstehen sind. Zwar geht man grundsätzlich davon aus, dass Gal 3,6–9 einen in sich geschlossenen Gedankengang verfolgt, bei dem bereits von Anfang an die Heidenchristen mit im Blick sind<sup>1670</sup>; doch sticht vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zu dem gesamten Abschnitt sicherlich die explizite Einführung von τὰ ἔθνη in Vers 8 ins Auge, die zugleich eine deutliche Nähe zu Vers 14 aufweist, denn auch dort wird dieses Stichwort ausdrücklich erwähnt. Wie zu sehen war, weitet sich in Vers 14a der Blick von Israel auf die Völker aus, was deren explizite Nennung auch verständlich macht.

Dies würde die Vermutung nahelegen, dass auch in Vers 8 ein entsprechender Wechsel vorliegt, so dass sich erst in Gal 3,8 f der Blick auf τὰ ἔθνη richten würde, während zuvor von Israel die Rede wäre. Dafür würde neben dem Stichwort τὰ ἔθνη in Vers 8 auch die deutliche Zäsur sprechen, die durch das prägnante προῖδοῦσα δέ erzeugt wird. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang weiterhin, dass in Vers 7 das Stichwort υἱὸν Ἀβραάμ Erwähnung findet, das häufig gebraucht wird, wenn eine Zugehörigkeit zum Volk Israel ausgedrückt werden soll<sup>1671</sup> – auch wenn diese Formulierung darauf nicht festgelegt ist, was allein schon daran deutlich wird, dass man υἱὸν Ἀβραάμ in Gal 3,7 gewöhnlich auf Heidenchristen *und* Judenchristen bezieht<sup>1672</sup>. Im Zusammenhang von Gal 3,7

1669 Vgl. Gal 1,12; vgl. auch Gal 1,16.

1670 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 126–129; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 102–104; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 212–219.

1671 Vgl. etwa Lk 13,16; 19,9; Joh 8,33.39.

1672 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 128 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 104; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 219; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 257 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 106 f. Vgl. in

wird man sicherlich mit Verweis auf Gal 3,19 einwenden können, dass Paulus auch Heidenchristen als ›Same Abrahams‹ bezeichnen kann<sup>1673</sup>, doch findet sich diese Aussage am Ende einer langen Argumentationskette (3,19–29), die, wie im Folgenden noch zu sehen sein wird, gerade darauf abzielt, den Gedanken zu entwickeln, dass auch die Heidenchristen σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ sind, was bereits die folgernde Konjunktion ἄρα signalisiert. Auffällig ist an dieser Stelle ebenfalls, dass in Gal 3,8 f und in Gal 3,14 – also jenen beiden Versen, in denen ohne Zweifel die Völker im Blick sind – die Beziehung zu Abraham nicht durch die ›Sohnschaft‹, sondern durch das ›Mitgesegnetwerden‹ ausgedrückt wird. Dementsprechend finden sich die Verben ἐνευλογέω und εὐλογέω in Vers 8 und 9 sowie das Nomen εὐλογία in Vers 14.

Diese Hinweise legen die Vermutung nahe, dass Abraham zunächst in Vers 6 eingeführt wird, um seine Vorbildhaftigkeit im πιστεύειν τῷ θεῷ vor Augen zu führen, um dann in einem zweiten Schritt jene ›leiblichen Söhne Abrahams‹ als οἱ ἐκ πίστεως bezeichnen zu können, die der Zuwendung Gottes in Christus mit πιστεύειν begegnet sind. Abraham wird somit als jüdisches Vorbild eingeführt, das in angemessener Weise auf eine Zuwendung Gottes reagiert hat, und eben deshalb dient er auch als Vorbild – und zwar zunächst für seine leiblichen Söhne –, wenn es um die Frage geht, wie man sich gegenüber der Zuwendung Gottes in Christus verhalten soll. Somit bezeichnet Paulus in Gal 3,6 jene Juden, die Gott in genau dieser Hinsicht vertraut haben, als ›Söhne Gottes‹. Damit liegt der Gedanke von Gal 3,6 f auf einer Linie mit Gal 2,15 f und dem Hinweis, dass diejenigen gebürtigen Juden (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι ὄντες), die Paulus bei ἡμεῖς im Blick hat, auf die Zuwendung Christi (ἐκ πίστεως Χριστοῦ) mit πιστεύειν geantwortet haben. Insofern zielt der Verweis, dass auch die leiblichen Söhne Abrahams mit πιστεύειν auf die Zuwendung Gottes in Christus reagiert haben, darauf ab, dass auch die Heiden(-christen) sich in entsprechender Weise verhalten sollen. Gal 3,6 knüpft also unmittelbar an den Gedankengang von Gal 2,14b–21 an, so dass der Argumentationsgang von Gal 3,6–4,7 zwar von einem anderen literarischen Genus ist, jedoch keineswegs in Spannung zu den bisherigen Ausführungen steht. Insofern liegt nach Gal 3,1–5 zwar eine Zäsur vor, doch die große Linie der Argumentation ist keineswegs verlassen. Zugleich ist durch den Hinweis, dass die *echten* Söhne Abrahams sich durch ihr πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν zugleich als *wahre* Söhne Abrahams erwiesen haben, bereits der Gedanke eingeführt, wodurch sich die Sohnschaft Gottes auszeichnet. Auf diese Weise wird auch das Stichwort σπέρμα vorbereitet, das jedoch erst im Verlauf der

---

diesem Zusammenhang auch die Umstellung εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ in  $\aleph^2$ , A, C, D, E, G,  $\aleph$  und latt, welche durch dieses Verständnis veranlasst scheint.

1673 Vgl. hierzu auch die Bezeichnung von Heidenchristen als υἱοὶ θεοῦ in 3,26 und 4,7bis, was gewiss in Anlehnung an σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ von Gal 3,29 zu lesen ist.

weiteren Argumentation eingeführt wird, um schließlich in einem letzten Schritt mit den Heidenchristen in Verbindung gebracht zu werden.

Auf diese Weise differenziert Paulus in Gal 3,6–9 zunächst zwischen Judenchristen und Heidenchristen, indem er auf ihr spezifisches Verhältnis zu Abraham verweist, denn während die einen sich aufgrund ihrer πίστις-Beziehung als ›echte‹ oder ›natürliche‹ Nachfahren Abrahams erweisen, stehen die anderen aufgrund ihrer Christusbeziehung unter dem Segen Abrahams. Das Ziel dieser Unterscheidung liegt darin, dass Paulus in den nachfolgenden Ausführungen den Gedanken erst zu entwickeln versucht, dass für Heidenchristen – auch wenn sie keine leiblichen Söhne Abrahams sind – der Sohnestitel ebenso wie für Judenchristen gilt. Für diese Argumentation, die Paulus in Gal 3,15–4,7 mit dem Gedanken der Erbschaft darlegt, stellt er in Gal 3,6–9 die entscheidenden Weichen und entfaltet in Gal 3,10–14 den heilsgeschichtlichen Rahmen seiner Überlegungen. Dabei legt er eine erste und ganz entscheidende Grundlage, indem die spezifische Funktion des mosaischen Gesetzes herausgearbeitet und den Galatern vor Augen gestellt wird – und zwar letztlich, um ihnen zu verdeutlichen, dass die Erwartung, die sie mit dem Gesetz verbinden, diesem keineswegs angemessen ist.

Insofern lässt sich der Abschnitt Gal 3,6–14 folgendermaßen übersetzen:

<sup>6</sup>Indem (wie; entsprechend dem, dass) Abraham Gott vertraut hat und es ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde, <sup>7</sup>so erkennt ihr folglich daran, dass diejenigen (seiner leiblichen Nachkommen; Juden), die aus (dem Prinzip) Vertrauen heraus (leben; sind; auf der Basis von Vertrauen leben), (wahre) Söhne Abrahams sind.

<sup>8</sup>Voraussehend aber die Schrift (weil sie voraussah), dass aus Vertrauen (aus vertrauensvoller Zuwendung) heraus Gott die (nichtjüdischen) Völker gerecht macht, hat sie vorher als ›Evangelium‹ (als gute Botschaft) dem Abraham verkündet: »In dir (durch dich) werden gesegnet werden alle Völker«. <sup>9</sup>Also werden jene (aus nichtjüdischen Völkern) (und zwar), die aus Vertrauen heraus (sind; leben; die mit Vertrauen der vertrauensvollen Zuwendung Gottes antworten), mitgesegnet werden (zusammen) mit dem treuen (dem vertrauend geantwortet habenden) Abraham.

<sup>10</sup>Alle nämlich, die aus (einem) Werke-Gesetz sind (von Gott durch Mose darunter gestellt wurden, nämlich Israel), stehen unter (der Wirkung von; den Konsequenzen von) einem Fluch (einer Verurteilung) (einem Fluch bzw. einer Verurteilung, die vom Gesetz angedroht war und aufgrund von Sünden auch erfolgt ist). Denn es steht geschrieben: »Verflucht ist jeder (soll jeder sein), der sich nicht an alles hält (bei allem bleibt), was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, um es zu tun«. <sup>11</sup>Dass aber durch das Gesetz (aufgrund des mosaischen Gesetzes mit seinen Forderungen und Handlungsanweisungen) keiner (der unter diesem Gesetz steht; kein Jude) gerecht gemacht wird (Gerechtmachung von Sünden erfährt; Sündenvergebung erlangt), das ist bei Gott offensichtlich (das ist Gottes Sicht selbstverständlich; das ist offensichtlich und auch nie vorgesehen gewesen). Denn: »Der Gerechte (Gerecht gemachte) wird aus Vertrauen heraus (aus dem Prinzip Vertrauen heraus; aufgrund der vertrauensvollen Zuwendung

Gottes und seiner vertrauensvollen Antwort heraus) **leben** (Vergebung empfangen haben und sein Leben vollziehen und gestalten)«. <sup>12</sup>Das Gesetz aber ist nicht aus (beruht nicht auf; ist nicht gemäß) **Vertrauen** (dem Vertrauensprinzip), sondern (da gilt): »Wer sie (die Vorschriften) **befolgt hat, wird darin Leben** (wird durch sie Leben haben; wird aufgrund der Befolgung dieser Vorschriften Leben haben)«.

<sup>13</sup>**Christus hat uns** (die wir unter der Verurteilung des Gesetzes stehen und leiden; uns jüdische Sünder) **herausgelöst** (erlöst; befreit) **aus dem Fluch** (der Verurteilung) **des Gesetzes, da er für uns** (jüdische Sünder) **zum Fluch** (zu einem vom Gesetz verfluchten) **wurde** – denn es steht (schließlich steht) **geschrieben: »Verflucht sei (ist) jeder, der am Holze hängt«** – <sup>14</sup>**damit zu den Völkern der Segen Abrahams** (der dem Abraham verheißene Segen) **komme in** (in Form von; in Gestalt von) **Christus Jesus, damit wir** (alle; Judenchristen und Heidenchristen) **die Verheißung des Geistes empfangen durch das** (auf dem Wege; vermittels) **Vertrauen** (durch das Vertrauensprinzip; durch die vertrauensvolle Zuwendung Gottes und unserer vertrauenden Antwort).

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen soll im Folgenden die argumentative Linie von Gal 3,15 – 4,7 weiter verfolgt werden, wobei sich der Blick zunächst auf den ersten Argumentationsschritt in Gal 3,15 – 18 richten soll. Das Hauptaugenmerk der folgenden Überlegungen soll aber dem Abschnitt 3,22 – 29 und – wenn man es so nennen will – der πίστις-Linie gelten.

#### 4.2.3.2.b. Gal 3,15 – 18

In dem ersten Gedankenschritt dieser ›Erbschaftsargumentation‹ (Gal 3,15 – 18) greift Paulus das in 3,14 eingeführte Stichwort *ἐπαγγελία* auf und entfaltet es weiter. Dazu wechselt er jedoch die Sprachebene, denn im Unterschied zu der heilsgeschichtlichen Grundlegung von Gal 3,6 – 14 argumentiert er nun *κατὰ ἄνθρωπον*<sup>1674</sup>, so dass die weiteren Überlegungen als »*exemplum* in literarisch-rhetorischem Sinne«<sup>1675</sup> verstanden werden können. Was nun folgt, sind ›menschliche Überlegungen‹<sup>1676</sup>, die von dem Grundsatz des Erbschafts- oder Schenkungswesens ausgehen, dass ein verfügtes Testament oder eine festgesetzte Willensbekundung (*διαθήκη*)<sup>1677</sup> nicht einfach aufgelöst oder abgeändert werden kann<sup>1678</sup>. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist dabei, dass Paulus die

1674 Vgl. auch Röm 3,5; 6,13; 1Kor 9,8.

1675 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 171 f.

1676 Vgl. hierzu BJERKELUND, C. J., »*Nach menschlicher Weise rede ich*«, 1972, bes. 90 – 92.

1677 Das Nomen *διαθήκη* ist an dieser Stelle in juristischem Sinne verwendet und bezeichnet somit keinen ›Bund‹, was jedoch von BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 178 f.496 – 505, angenommen wird. Vgl. demgegenüber QUELL, G. – BEHM, J., Art. *διαθήκη, διαθήκη* (ThWNT 2), 1935, 105 – 137; BERN-ECKER, E., Art. *Diatheke* (KP 1), 1964, 1514 – 1517.

1678 Da Gott in diesem Zusammenhang als Erblasser gedacht ist, und da das mosaische Gesetz ebenfalls auf ihn zurückgeht, ist unter *οὐδεὶς* auch der Erblasser eingeschlossen; vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 236 Anm. 124; BÄMMEL, E., *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ* (Gal III. 15 – 17) und das jüdische Rechtsdenken, 1959/1960, 313 – 319.

Abrahamsverheißung als διαθήκη und Gott als ›Erblasser‹ bzw. als ›Verfügender‹ deutet<sup>1679</sup>. Bereits in Gal 3,8 hatte Paulus die dem Abraham zugesagte Verheißung mit dem Stichwort πίστις in Beziehung gebracht, indem er betont hatte, dass sich durch die Gerechtmachung der Völker ἐκ πίστεως die dem Abraham gegebene Zusage erfüllt, und dass mit ihm auch die Völker gesegnet werden (ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη). Um nun zu beschreiben, wie diese Verheißung die Völker erreicht, bestimmt er in einem ersten Schritt das Verhältnis von Abraham bzw. der Abrahamsverheißung zu Christus. Dazu knüpft er an die Abrahamstradition von Gen 17,1 – 11 an und nimmt auf die Verwendung der Singularform σπέρμα in der Septuaginta Bezug, welche dort zur Bezeichnung der Nachkommenschaft Abrahams verwendet wird<sup>1680</sup>. Diese Singularform nutzt Paulus bewusst aus, indem er sie auf Christus bezieht, wodurch die Abrahamsverheißung unmittelbar mit Christus selbst in Verbindung steht. Auf diese Weise versucht Paulus, Christus als ein Bindeglied aufzuweisen, durch das die Abrahamsverheißung zu den Völkern gelangt. Dadurch bereitet er den Gedanken vor, dass die ἔθνη aufgrund der Christusbeziehung – also letztlich auf Basis der πίστις, welche dieses Verhältnis kennzeichnet – mit Abraham verbunden werden. Damit ist gewissermaßen die Erbfolge, die Paulus mit dem Stichwort διαθήκη verbindet und nun entwickelt, aufgezeigt.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Numeruswechsel bei dem Stichwort ἐπαγγελία, das in Vers 14 im Singular eingeführt wird, dann aber in Vers 16 im Plural aufgegriffen wird. Durch die Pluralform fasst Paulus die beiden mit Abraham in Verbindung stehenden Verheißungen, die er in Gal 3,6 – 14 zunächst noch unterschieden hatte, zusammen, um sie mit dem Begriff ›Samen‹ verbinden zu können. Insofern korrespondieren die Singularform σπέρμα und die

1679 Zu den Grenzen dieses Bildes vgl. bes. ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 148; zu der Verstehensmöglichkeit von διαθήκη im Sinne von בְּרִית מְנַחֵם vgl. BÄMMEL, E., *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal III. 15 – 17) und das jüdische Rechtsdenken*, 1959/1960, 313 – 319.

1680 Vgl. Gen 17,7bis.8.9.10. Auffällig ist in diesem Zusammenhang gewiss auch die mehrfache Verwendung von διαθήκη in Gen 17 (17,2.4.7bis.9.10.11.13bis.14.19bis.21), wobei dieses Nomen dort im Sinne von ›Bund‹, ›Bundschluss‹ gebraucht wird. Dies legt die Vermutung nahe, dass Paulus das Stichwort διαθήκη bewusst aufgenommen hat, um es dann in Gal 3,15.17 im Sinne von ›Testament‹ zu verwenden. Ein solches Spiel mit den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes ist, wie bereits zu sehen war, nichts Ungewöhnliches für Paulus. Doch damit ist zugleich die Frage verbunden, ob die Wortverwendung von Gen 17 auch im Hintergrund von Gal 3,15.17 steht und gewissermaßen als Subtext mitzulesen ist. Dies ist insofern von Bedeutung, weil διαθήκη letztlich auf πίστις abzielt, zu dessen semantischem Spektrum ebenfalls die Verwendungsmöglichkeit ›Bund‹ gehört. Dann aber stünde der Gedanke im Hintergrund, dass bereits der abrahamitische Bundschluss in einer inneren Verbindung zu der πίστις-Offenbarung in Christus steht. Zumindest würde dies erklären, weshalb das Stichwort πίστις in Gal 3,15 – 18 nicht verwendet wird, obwohl es fraglos mit zu bedenken ist.

Pluralform bei ἐπαγγελία, denn auf diese Weise werden beide Verheißungen auf Christus bezogen.

Zugleich nimmt Paulus in diesem Abschnitt mit Vers 17 auch Bezug auf das Stichwort νόμος und bringt es in Zusammenhang mit dem gewählten Beispiel<sup>1681</sup>. Indem er darauf hinweist, dass das Gesetz 430 Jahre jünger ist als die Verheißung, setzt er zwei heilsgeschichtliche Ereignisse zueinander in Verbindung und zieht auf der Grundlage seines Vergleichs die entsprechenden Schlussfolgerungen. Da er nämlich die Abrahamsverheißung als διαθήκη deutet und nun den Rechtsgrundsatz, dass ein Testament nicht abgeändert werden darf, zur Anwendung bringt, kann er folgern, dass die verheißene Erbfolge durch Gesetz nicht außer Kraft gesetzt wird. Für die Frage der Erbschaft ist somit weiterhin die dem Abraham gegebene Verheißung ausschlaggebend, welche jedoch zugleich an »den Samen«, also an Christus, geknüpft ist. Somit schließt dieser erste Gedankengang zum Thema Erbschaft mit der Schlussfolgerung, dass für den Fall, dass das Erbe aus dem Gesetz käme, es nicht mehr aus der Verheißung kommen könnte. Dann aber, so die logische Konsequenz, läge eine Änderung des Testaments vor. Abraham jedoch, so betont Paulus abschließend, wurde das Erbe auf dem Weg der Verheißung (δι' ἐπαγγελίας) zugesagt<sup>1682</sup>. Insofern werden in Vers 18 zwei unterschiedliche Wege der Erbschaft einander gegenübergestellt, nämlich κληρονομία ἐκ νόμου und [κληρονομία] δι' ἐπαγγελίας, wobei Paulus ausdrücklich darauf hinweist, dass nur letzterer der Weg zur Erbschaft ist<sup>1683</sup>.

Damit veranschaulicht Paulus auf der Bildebene die spezifische Funktion des Gesetzes, die er bereits in Gal 3,10 – 12 thematisiert hatte. Da sich dort νόμος und πίστις gegenüberstehen und sie in ihrer jeweiligen Funktion hinsichtlich der Gerechtmachung des Sünders unterschieden sind, wird bereits deutlich, dass dieselbe Frage auch im Hintergrund von Gal 3,15 – 18 steht. Insofern verhalten sich auf der Bildebene die Begriffe κληρονομία ἐκ νόμου und [κληρονομία] δι'

1681 Was das Verhältnis der Bildebene zur Sachebene betrifft, so fällt auf, dass Paulus zwar die »Verheißung« mit einer testamentlichen Verfügung vergleicht, dass er jedoch für das »Gesetz« keinen entsprechenden Vergleich anführt. Dadurch vermischen sich Bild- und Sachebene in 3,17 f, denn dort wird νόμος sowohl in Beziehung zu διαθήκη also auch zu ἐπαγγελία gesetzt.

1682 Bei der Wendung δι' ἐπαγγελίας dient διά zur Angabe der Umstände, und insofern ist auch der Wechsel der Präpositionen keineswegs als sprachliche Varianz zu deuten, wie dies beispielsweise ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 19 und ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 29 f annehmen. Vgl. zu διά mit Genitiv auch OEPKE, A., Art. *διά* (ThWNT 2), 1935, 65; BAUMERT, N., *Täglich sterben und auferstehen*, 1973, 230 – 232; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 117; BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1988, s.v.; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 75.307. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen zur Verwendung der Präpositionen ἐκ und διά in Verbindung mit πίστις, 433 – 436 der vorliegenden Arbeit.

1683 Vgl. MEIßNER, J., *Das Kommen der Herrlichkeit*, 2003, 167.

ἐπαγγελίας zueinander wie νόμος und πίστις, denn so wie Gerechtmachung und Sündenvergebung durch πίστις vermittelt wird, so ist die ›Erbschaft‹ an das Testament und an die Verheißung geknüpft. Daher korrespondieren die beiden Begriffe ἐπαγγελία und πίστις, wobei Paulus das Stichwort ἐπαγγελία bereits mit dem Begriff σπέρμα, also mit Christus, verbunden hatte. Folglich ist bereits eine ähnliche Beziehung zwischen Christus und πίστις vorbereitet, wie sie bereits für Christus und ἐπαγγελία angesprochen ist. Wenn sich also die Verheißung auf den Samen bezieht, so bezieht sie sich zugleich auf πίστις. Somit stehen πίστις und σπέρμα, das heißt Christus, in engem Zusammenhang. Diesen Gedanken verfolgt Paulus im weiteren Verlauf von Gal 3,19–29.

Im Zusammenhang mit diesem ersten Gedankengang zum Thema Erbschaft wird man aber ebenfalls bedenken müssen, dass Paulus auf der Bildebene wieder eine heilsgeschichtliche Linie verfolgt. Die Argumentation setzt bei der Zusage leiblicher Nachkommenschaft an, fügt dieser die Segensverheißung für die Völker gegenüber Abraham hinzu und führt über Mose und das Gesetz, so dass diese Aussagen wiederum aus einer innerjüdischen Perspektive heraus gesprochen sind. Dies gilt es auch bei den weiteren Ausführungen zu berücksichtigen.

#### 4.2.3.2.c. Gal 3,19–29

Was den Abschnitt Gal 3,19–29 betrifft, so leitet Paulus diesen zunächst mit der Formulierung τί οὖν ein, wobei eine erste Schwierigkeit bereits mit der Frage verknüpft ist, wie das syntaktische Verhältnis von τί οὖν zu ὁ νόμος – bzw. zu ὁ νόμος τῶν πράξεων, wenn man an dieser Stelle  $\text{P}^{46}$  folgt – zu bestimmen ist. Zwar geht man gewöhnlich davon aus, dass τί οὖν auf ὁ νόμος zu beziehen ist<sup>1684</sup>, so dass Paulus an dieser Stelle die nachfolgenden Ausführungen mit der Frage eröffnen würde, warum das Gesetz von Gott gegeben und angeordnet wurde, oder von welcher Qualität es ist<sup>1685</sup>. Dann würde Paulus das Stichwort νόμος aus dem vorherigen Abschnitt aufgreifen und weiter vertiefen, doch zugleich würde er das mit κατὰ ἄνθρωπον λέγω eingeführte Beispiel aus dem Blick verlieren<sup>1686</sup>. Dass dies jedoch nicht der Fall ist, bestätigt die weitere Argumentationslinie und die Verwendung des Begriffes κληρονόμος (Gal 3,29; 4,1.7), so dass eigentlich eher damit zu rechnen wäre, dass Paulus das eingeführte Beispiel entweder weiterentwickelt oder ausdeutet. Doch dann würde man eigentlich erwarten,

1684 Zu den verschiedenen Verstehensmöglichkeiten dieser Frage vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 245; ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 114 f.

1685 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 201; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 151; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 245; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 190 f.

1686 Dies nimmt etwa Betz an, wenn er in Gal 3,19 den Beginn einer *digressio*, einer Abschweifung sieht. Vgl. BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 291 f.

dass sich die paulinische Frage auf τί οὖν beschränkt, und dass ὁ νόμος bereits die nachfolgende Aussage eröffnet. Zwar verwendet Paulus τί οὖν mehrfach zur Einleitung einer längeren Äußerung<sup>1687</sup>, doch es findet sich auch die Variante, die nur aus τί οὖν besteht<sup>1688</sup> bzw. aus τί οὖν mit nur einer Form von εἶναι<sup>1689</sup> oder λέγω<sup>1690</sup>. Insofern ist eine Eröffnung dieses Abschnittes mit τί οὖν durchaus zu erwägen, wengleich die andere Möglichkeit nicht von vornherein auszuschließen ist. Dies lässt sich letztlich nur im Hinblick auf die Verse 19 und 20 entscheiden, die mit zahlreichen Schwierigkeiten verknüpft sind, wie bereits die Fülle an Lösungsvorschlägen verdeutlicht<sup>1691</sup>. Martin Luther beispielsweise haben sie die resignierte Bemerkung entlockt, dass er nun seine ›Segel streiche‹<sup>1692</sup>.

Dabei erweisen sich zunächst die syntaktischen Beziehungen innerhalb von Vers 19, die bereits bei dem eröffnenden τί οὖν deutlich geworden sind, als eines der zentralen Probleme. Als eine erste Beobachtung lässt sich festhalten, dass νόμος bzw. νόμος τῶν πράξεων sowohl mit Mose, der als μεσίτης bezeichnet wird<sup>1693</sup>, als auch mit Engeln in Beziehung gebracht wird, wobei jedoch unklar ist, wie das Verhältnis von μεσίτης und ἄγγελοι zu bestimmen ist. Jedenfalls deutet die Wendung ἐν χειρὶ μεσίτου zunächst an, dass das Gesetz in die Hände des Mose gelegt wurde, der offensichtlich als Mittler zwischen Gott und dem Volk Israel fungiert. Unklar ist hingegen, welche Funktion den Engeln zukommt, die in irgendeiner Weise mit dem Gesetz in Beziehung stehen, jedoch eher auf die Seite Gottes gehören, was sich durch das Verb διατάσσω nahelegt. Meist wird davon ausgegangen, dass διατάσσω im Sinne von ›anordnen‹ zu lesen sei, so dass das Gesetz auf Anordnung der Engel in die Hände des Mose gelegt wurde<sup>1694</sup>. Die Aussage wäre dann so zu deuten, dass die Engel zwischen Gott und Mose stehen, während dem Abraham die Verheißung von Gott persönlich gegeben wurde<sup>1695</sup>.

1687 Vgl. Röm 3,1; 4,1; 9,19; 1Kor 3,5.

1688 Vgl. Röm 3,9; 6,15; 11,7.

1689 Vgl. 1Kor 14,15.26.

1690 Vgl. Röm 6,1; 7,7; 9,14.30; 1Kor 10,19; vgl. auch Röm 8,31.

1691 Vgl. hierzu bes. BRING, R., *Christus und das Gesetz*, 1969, 73–111; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 114–117.

1692 »Ego mela colligo«; zitiert nach MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 248 Anm. 24.

1693 Vgl. SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 159–161; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 115 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 248 f; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 135. Die ältere Auffassung, dass es sich bei diesem Mittler um Christus handelt, findet sich bei Chrysostomus, Hieronymus, Thomas von Aquin und Luther, bestimmt aber die heutige Diskussion nicht mehr; vgl. hierzu MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 248.

1694 Vgl. etwa MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 248–250; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 200–202.

1695 Vgl. etwa MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 248–250; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 200–202.

Als problematisch erweist sich dabei jedoch, ob die Präposition διὰ in instrumentalem<sup>1696</sup> oder in kausalem Sinn<sup>1697</sup> zu verstehen ist, wobei mit beiden Möglichkeiten die Schwierigkeit verbunden ist, dass die Engel bei der Gesetzesübergabe nie als Überbringer oder ›Zwischenhändler‹<sup>1698</sup> fungieren. Zwar werden in Dtn 32,2<sup>LXX</sup> und Ps 67,18<sup>LXX</sup> Engel im Zusammenhang mit der Gesetzgebung erwähnt, doch sie wirken als Begleiter Gottes und sind gerade nicht Überbringer des Gesetzes.

Bedenkt man diese Rolle der Engel bei der Gesetzgebung, so fällt demgegenüber ihre Funktion ins Auge, die im sogenannten ›Bundesbuch‹ (Ex 20,22 – 23,33) geschildert wird, welches sich unmittelbar an die Übergabe der Gesetzestafeln (Ex 20,1 – 22) anschließt. Dort ist in dem Abschnitt Ex 23,20 – 23 davon die Rede, dass Gott dem Volk Israel einen Engel zur Seite stellt, der den Israeliten vorausgehen wird. Auf die Stimme dieses Engels soll Israel hören und alles tun, was er befiehlt. Insofern kommt diesem Engel eine vermittelnde Rolle zwischen Gott und seinem Volk zu, die letztlich auf die Befolgung des göttlichen Willens abzielt. Angesichts der Probleme, die auftauchen, wenn die Engel mit der Gesetzesübergabe in Zusammenhang gebracht werden, ist zu erwägen, ob bei der Formulierung διαταγεις [δι']<sup>1699</sup> ἀγγέλων an diese helfende Funktion der Engel bei der Gesetzes-Befolgung zu denken ist.

In diese Richtung weisen jene Verwendungsmöglichkeiten von διατάσσω, bei denen nicht explizit eine ›Anordnung‹ im Blick ist, die dann natürlich an die Gesetzesübergabe denken lässt, sondern bei der eine angemessene Zuteilung oder Umsetzung zur Sprache kommt, wie etwa in jenen Fällen, in denen das Wort im Sinne von ›gehörig ordnen‹, ›an seinen Platz stellen‹ gebraucht wird<sup>1700</sup>. Dann

1696 Für eine instrumentale Deutung sprechen sich aus: SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*,<sup>9</sup>1899, 204; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 175; BÄMMEL, E., *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal III. 15 – 17) und das jüdische Rechtsdenken*, 1959/1960, 317; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 155; KUSS, O., *Paulus*, 1971, 397; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 189; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup>1981, 247; BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*,<sup>6</sup>1988, s.v.; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 168 – 170; ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 156; SUHL, A., *Die Galater und der Geist*, 1989, 292; BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,<sup>17</sup>1990, § 223.3 und Anm. 6.

1697 Vgl. SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*,<sup>9</sup>1899, 205; OEPKE, A., Art. διὰ (ThWNT 2), 1935, 66; KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, 1969, 209 f; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>7</sup>1977, 178.270; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 116.

1698 Zu diesem Vorstellungsmodell vgl. bes. OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup>1979, 118 f.

1699 Die Präposition διὰ wird von Ψ<sup>46</sup> nicht überliefert, was jedoch im textkritischen Apparat bei Nestle-Aland<sup>27</sup> nicht vermerkt ist.

1700 Vgl. bes. PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H.,

würde sich διαταγείς [δι'] ἀγγέλων nicht darauf beziehen, dass die Engel das Gesetz dem Mose übergeben, sondern dass sie dem Volk Israel helfen, es zu befolgen. Darauf deutet auch die Formulierung οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε in Apg 7,53 hin, wo das Nomen διαταγή mit Engeln und mit dem νόμος in Verbindung gebracht wird.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen ist auf mehrere Beobachtungen zu verweisen. Zunächst wird das Nomen διαταγή in Apg 7,53 im Plural verwendet, was nur schwer mit der Gesetzesübergabe in Verbindung gebracht werden kann, obwohl bei der Wendung ἐλάβετε τὸν νόμον eigentlich genau daran zu denken ist. Des Weiteren fällt auf, dass der Hinweis auf die Übergabe des Gesetzes (ἐλάβετε τὸν νόμον) und die Formulierung διαταγὰς ἀγγέλων mit der Präposition εἰς verbunden wird, so dass die Übergabe des Gesetzes auf die διαταγαί der Engel abzielt. Dies legt die Vermutung nahe, dass das Gesetz von Gott übergeben wurde, und dass die Engel durch ihre διαταγαί den Menschen dabei helfen sollen, diesem entsprechend zu leben. In diese Richtung deutet auch die Bemerkung, dass das von Gott empfangene Gesetz nicht eingehalten wurde (οὐκ φυλάσσειν)<sup>1701</sup>.

Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, die strittige Formulierung διαταγείς [δι'] ἀγγέλων in Gal 3,19 als Hinweis auf die Hilfe der Engel zu verstehen, die das Gesetz der jeweiligen Situation entsprechend ›an seinen Platz stellen‹ und ›angemessen zuteilen‹, was soviel bedeutet wie, dass sie es den Menschen vor Augen halten, sie daran erinnern, aber ihnen auch die Konsequenzen der Nichtbefolgung veranschaulichen. Dies würde sowohl den positiven Bemerkungen zum Gesetz, aber auch dessen spezifischer Funktion entsprechen, also jenen beiden Aspekten, die bereits in Gal 3,10–12 im Blick waren und in 3,23–34 weiter entfaltet werden. Gerade vor diesem Hintergrund sticht die enge Beziehung, die sich in Ex 23,20–23 zwischen dem Gesetz und den Engeln ausmachen lässt, ins Auge. Denn dort ist zunächst davon die Rede, dass ein Engel dem Volk Israel vorangeht und auf seinem Weg behütet (23,20). Zugleich soll Israel auf die Stimme dieses Engels hören und alles tun, was er sagt (ποιήσης πάντα), da er Übertretungen<sup>1702</sup> nicht verzeihen würde. Zugleich bezieht sich die Funktion des Engels auf den Weg in das von Gott zugesagte Land (εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι), so dass im Hintergrund dieser Textpassage gleichzeitig eine Zusage Gottes auszumachen ist, auch wenn das Stichwort ἐπαγγελία nicht explizit genannt

Langenscheidts Großwörterbuch, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.; LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.

1701 Vgl. auch die Übersetzung der Vulgata mit »qui accepistis legem in dispositionem angelorum«; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 77.79–89.185–187.

1702 Der hebräische Text verwendet an dieser Stelle den Begriff עֲוֹנוֹת, den die Septuaginta mit ἄνομος, ἀνομία, ἀνομεῖν, aber auch mit ἀδικία, ἀμαρτάνειν, ἀμαρτωλός oder παραβαίνειν wiedergeben kann. Insofern ist im Hintergrund des ›Engels‹ deutlich das Gesetz auszumachen.

wird<sup>1703</sup>. Insofern spiegelt sich die Verhältnisbestimmung von διαταγῆς [δι'] ἀγγέλων und ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται in Gal 3,19 in Ex 23,20 – 23 wider, denn auch dort ist die Funktion des Engels auf eine Zusage Gottes bezogen. Angesichts dieser auffallenden Parallelen wird man das Engelmotiv von Gal 3,19 als eine explizite Bezugnahme auf diese alttestamentliche Passage lesen dürfen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang daher auch die Nähe des verheißenen Landes zu dem Motiv des Geistes, die durch diesen intertextuellen Querverweis erzeugt wird<sup>1704</sup>. Dies legt die Vermutung nahe, dass durch den Verweis auf Ex 23 bereits der mit συγκλείω ausgedrückte Gedanke in Gal 3,22 vorbereitet wird. Was die syntaktische Beziehung von διαταγῆς [δι'] ἀγγέλων betrifft, so kann vor dem Hintergrund dieser Überlegungen darauf geschlossen werden, dass diese Wendung auf das unmittelbar voranstehende ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται zu beziehen ist, so dass die Aufgabe der Engel mit dem Kommen des ›Samens‹, also mit Christus, in Beziehung gesetzt und abgegrenzt werden würde: die Engel schärfen das Gesetz ein und halten es wach, bis der verheißene Same kommt. Dann aber würde sich zugleich die Textvariante von Ψ<sup>46</sup> anbieten, in dem die Präposition διὰ fehlt und die damit eine auffallende Nähe zu der Formulierung εἰς διαταγὰς ἀγγέλων in der Apostelgeschichte (7,53) aufweist; offenbar wurde διὰ also eingefügt, sobald die Funktion der Engel mit der Gesetzgebung in Verbindung gebracht wurde<sup>1705</sup>.

Da die Engel, die aufgrund ihrer besonderen Funktion in einer engen Beziehung zum Gesetz stehen, zu Christus in Verbindung gebracht werden, wird dieser letztlich in einer ähnlichen Weise vom Gesetz abgegrenzt, wie dies bereits bei Abraham und νόμος der Fall war (3,17). Denn ähnlich wie das Gesetz dem Abraham zeitlich nachgeordnet ist, so kommt in 3,19 ebenfalls eine vergleichbare Begrenzung im Hinblick auf Christus zur Sprache (ἄχρις). In diesem Zusammenhang scheint sich der Gedanke vom ›Ende des Gesetzes‹<sup>1706</sup> nahezulegen,

1703 Die Septuaginta verwendet das Nomen ἐπαγγελία in den übersetzten alttestamentlichen Teilen ohnehin nur an drei Textstellen (Esth 4,7; Ps 55,9<sup>lxx</sup>; Am 9,6).

1704 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ursprünge des Pfingstfestes im Schawuot, dem jüdischen Erntedankfest, in dem sich der Dank für die Gabe des Landes widerspiegelt.

1705 Indem Ψ<sup>46</sup> die im Kompositum enthaltene Präposition διὰ nicht eigens wiederholt, überliefert diese Handschrift die knappere Form und stellt somit die kürzere und schwierigere Lesart dar. Zugleich lässt die Wiederholung der Präposition eine gewisse Vereinfachung gegenüber der Variante von Ψ<sup>46</sup> erkennen, so dass die Lesart mit διὰ vermutlich als sekundär aufzufassen sein dürfte.

1706 Eine solche Vorstellung ist angesichts der positiven Aussagen hinsichtlich des Gesetzes ohnehin sehr problematisch, wie besonders anhand von Röm 7,12; 1Kor 7,19; Gal 5,14; Phil 3,11 deutlich wird. Dies legt die Vermutung nahe, dass auch τέλος γὰρ νόμου Χριστός in Röm 10,4 nicht in einem solchen Sinn zu verstehen sein dürfte. Vgl. bes. BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, 36 f; vgl. auch DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul: Whence, what, whither?*, 2005, 48 – 50; BACHMANN, M., *Christus, »das*

jedoch wird man auch die Ausführungen zu der spezifischen Funktion von νόμος in Gal 3,10–13 und 3,23 f mit bedenken müssen, wie überhaupt die Überlegungen zu der Wendung ἐξ ἔργων νόμου. Zudem sei daran erinnert, dass Paulus bereits in Gal 3,13 den Gedanken formuliert hat, dass die mit Christus kommende Erlösung vom ›Fluch des Gesetzes‹ (κατάρτα τοῦ νόμου) befreit (ἐξαγοράζω), wobei dieser Fluch mit der spezifischen Funktion des Gesetzes zusammenhängt, nämlich der Verurteilung, die der νόμος gegenüber dem Sünder ›ausspricht‹. Und eben dieser Fluch wird aufgehoben, sobald die Sünde vergeben ist. Insofern stehen im Hintergrund von Gal 3,19 keine grundsätzlichen Aussagen über die Abschaffung des Gesetzes, und folglich wird ἄχρις auch nicht so zu verstehen sein, als ob das Gesetz ein Ende finden würde. Vielmehr bezieht sich ἄχρις auf die besondere Funktion der Engel, die mit der Vergabung in Christus hinfällig wird; insofern liegt die Aussage auf einer Linie mit dem Motiv συγκλείω von 3,22 f und dem Begriff παιδαγωγός aus 3,24 f<sup>1707</sup>.

Angeichts der Beobachtung, dass die Formulierungen ἄχρις οὐ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται und διαταγὴς ἀγγέλων aufeinander zu beziehen sind, stellt sich nun die Frage nach den weiteren syntaktischen Beziehungen innerhalb von Vers 19. Da sich das Nomen μεσότης fraglos auf Mose bezieht, den Engeln aber vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen eine andere Funktion als diesem zukommt, dürfte ἐν χειρὶ μεσίτου sicherlich an den Beginn dieses Verses anknüpfen. Aufgrund der mit τί οὖν verbundenen syntaktischen Schwierigkeit ist zu prüfen, ob ἐν χειρὶ μεσίτου nur auf τῶν παραβάσεων zu beziehen ist, so dass die einleitende Frage auch das Nomen ὁ νόμος mit einschließt, oder ob die ganze Frage nur aus τί οὖν besteht, so dass ἐν χειρὶ μεσίτου mit der Formulierung ὁ νόμος τῶν παραβάσεων zu verbinden wäre<sup>1708</sup>. Es ist eindeutig, dass ἐν χειρὶ μεσίτου mit dem Gesetz zusammenhängt – entweder als Aufnahme von ὁ νόμος τῶν παραβάσεων oder von τῶν παραβάσεων, welches seinerseits auf die Frage τί οὖν ὁ νόμος Bezug nehmen würde.

Zur Klärung dieses Problems ist sicherlich die ungewöhnliche Verwendung von παράβασις an dieser Stelle zu bedenken, denn während nach jüdischer Auffassung das mosaische Gesetz gewissermaßen als »Zaun gegen die Sünde« fungiert und Israel als »Kampf und Schutzmittel gegen den bösen Trieb«<sup>1709</sup> gegeben wurde, scheint Paulus in Gal 3,19 dem Gesetz diese Funktion abzusprechen: Es wurde nicht *gegen* die Sünden und zu ihrer Begrenzung, sondern

*Ende des Gesetzes, des Dekalogs und des Liebesgebots*«, 2007, 171–174; RIERMEIER, H.-P., ›Höchste Stufe‹ von Gesetz ist Christus, 2010, 385–398.

1707 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Gen 3,24.

1708 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 150 f.; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 14 f.; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 243.245; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 190 f.

1709 ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 115; vgl. auch MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 245 f.

wegen der Sünde gegeben, und so wurde im Hinblick auf Gal 3,19 bereits mehrfach gemutmaßt, ob Paulus dem Gesetz gar die Funktion beimisst, Sünde zu evozieren<sup>1710</sup>. Eine solche Aussage stünde aber nicht nur in scharfem Kontrast zu den positiven paulinischen Aussagen hinsichtlich des Gesetzes, sondern auch in deutlicher Spannung zu den bisherigen Überlegungen zum Gedankengang dieses Abschnittes. Zugleich ist in diesem Zusammenhang aber auch die Verwendung des Nomens παράβασις auffällig, denn dieser Begriff setzt bereits ein Gesetz voraus, das übertreten werden kann, und lässt sich daher nur schwerlich auf die Zeit vor der Gesetzesübergabe beziehen. Dies scheint Paulus auch bewusst gewesen zu sein, was besonders im Hinblick auf Röm 4,15 deutlich wird, wo er betont, dass es ohne Gesetz auch keine Übertretung gibt (οὐδὲ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις). Zudem hebt er in Röm 3,20, bezogen auf jene Sünden, die vor der Übergabe des Gesetzes begangen wurden, hervor, dass Sünde – hier spricht er von ἁμαρτία und eben nicht von παράβασις – durch das Gesetz geahndet wird. Die Verwendungen von ἁμαρτία in Röm 4,15 und παράβασις in Röm 3,20 machen also bereits deutlich, dass für Paulus das Verhältnis von Gesetz und Sünde darin besteht, dass durch das Gesetz die Sünde deutlich vor Augen geführt und der Übertritt benannt wird. Wenn Paulus in Gal 3,19 die Frage τί οὖν ὁ νόμος stellen würde, so wäre seine Antwort durchaus ungewöhnlich, und zwar sowohl im Hinblick auf seinen Gedankengang, seinen Sprachgebrauch und die mit dem Stichwort νόμος verbundenen Vorstellungen.

Aufgrund dieser Schwierigkeiten, aber auch vor dem Hintergrund der spezifischen Verwendung von νόμος in der gesamten Textpassage, wird man in Vers 19 die Lesart von  $\mathfrak{P}^{46}$  bedenken müssen, denn diese Handschrift überliefert nicht nur die Wendung ὁ νόμος τῶν πράξεων anstelle des einfachen νόμος, sondern zugleich fehlt in diesem Textzeugen die Formulierung τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη. Insofern spiegeln sich in  $\mathfrak{P}^{46}$  nicht nur die besondere Funktion des mosaischen Gesetzes, sondern auch die Vermeidung der mit dem Stichwort παράβασις verbundenen Schwierigkeiten wider. Zieht man die von  $\mathfrak{P}^{46}$  überlieferte Textvariante (τί οὖν; ὁ νόμος πράξεων ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα) in Betracht, so kann sich ἐν χειρὶ μεσίτου nur auf ὁ νόμος τῶν πράξεων beziehen, was zugleich bedeutet, dass in dieser Handschrift die einleitende Frage nur aus der Wendung τί οὖν bestehen kann. Die Satzkonstruktion des Hauptsatzes besteht demnach aus der Aussage, dass das Gesetz, das Werke fordert, in die Hand des Mose gegeben wurde: ὁ νόμος τῶν πράξεων [...] ἐν χειρὶ μεσίτου. In diese Konstruktion ist nun der Partizipialsatz ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται

1710 Vgl. hierzu SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 202; ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 174; DUNCAN, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians*, <sup>8</sup>1955, 112; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, <sup>7</sup>1977, 266; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 115; ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 153; CONZELMANN, H., *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, <sup>5</sup>1992, 252.

διαταγείς ἀγγέλων eingeschoben, was sich auch als Parenthese auffassen lässt. Geht man von dieser Lesart aus, werden zugleich die weiteren Textvarianten verständlich, denn es ist anzunehmen, dass zunächst die Verbform ἐτέθη (F, G, it, Ir<sup>lat</sup>, Ambst, Spec) ergänzt worden ist, denn schließlich ist in diesen Handschriften immer noch von ὁ νόμος τῶν πράξεων die Rede. Die beiden Textvarianten τῶν παραδόσεων χάριν ἐτέθη (D\*) und τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη (N, A, B, C, D<sup>2</sup> u. a.) scheinen indes darauf zurückzugehen, dass die Wendung ὁ νόμος τῶν πράξεων nicht mehr als Einheit verstanden wurde, und dass infolgedessen ὁ νόμος mit τί οὖν verbunden wurde, während πράξεων in παραδόσεων bzw. παραβάσεων abgewandelt wurde<sup>1711</sup>. Aufgrund dieser Überlegungen und Beobachtungen zu den syntaktischen Schwierigkeiten und zur Textüberlieferung scheint hier ein weiteres Mal die Lesart von Ψ<sup>46</sup> vorzuziehen zu sein<sup>1712</sup>.

Dann aber würde Gal 3,19 mit der Frage τί οὖν eingeleitet werden, was bereits signalisieren würde, dass in dieser Textpassage das Beispiel und die Gedankenlinie von Gal 3,15 – 18 aufgegriffen und weiterverfolgt werden. Die erste Aussage von Gal 3,19 würde sich also darauf beziehen, dass dieses Gesetz, das bislang im Blick war – also νόμος im Sinne von ἔργων νόμος bzw. νόμος τῶν πράξεων – in die Hände eines Mittlers gegeben wurde<sup>1713</sup>. Zugleich würde in dem als Parenthese aufgefassten Gedanken betont werden, dass das Gesetz keineswegs als eine negative Größe aufzufassen ist, sondern dass die Engel die verurteilende Funktion des Gesetzes wachhalten und in Erinnerung rufen<sup>1714</sup>, wobei es mit dem Kommen Christi dieser Funktion nicht mehr bedarf. Die erste Aussage dieses Abschnittes stellt also eine weitere Überlegung zur Besonderheit der Gesetzgebung im Vergleich zu der Abrahamsverheißung an: Das Gesetz ist somit nicht nur zeitlich später anzusiedeln, sondern auch von anderer Qualität,

1711 In diese Richtung weist auch die Änderung von παραδόσεων (D\*) in παραβάσεων durch einen Korrektor (D<sup>2</sup>).

1712 Die von Ψ<sup>46</sup> überlieferte Textvariante enthält also keine Auslassung und stellt auch keine Änderung aus theologischen Gründen dar; vgl. demgegenüber ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008, 276.355 – 357.

1713 Ginge man hingegen davon aus, dass νόμος auf die Tora in grundsätzlicher Weise Bezug nehmen und sie relativieren würde, ließe sich kaum erklären, weshalb Paulus im Rahmen seiner Argumentation von der Abrahamsverheißung ausgeht, die er ja schließlich der Tora entnimmt. Außerdem bliebe dann unklar, wie die Aussage der lebensspendenden Funktion der Tora in Gal 3,12b mit Gal 3,19 zu verbinden wäre. Insofern formuliert Paulus in Gal 3,19 den Gedanken, dass das *sanktionierende* Gesetz auf das Kommen des ›Samens‹ hingeordnet ist, da Christus die Sünde – nicht aber das Gesetz selbst – hinwegnimmt und somit den Urteilspruch des Gesetzes aufhebt. Angesichts dieser Verwendung von νόμος dürfte sich ein ähnliches Verständnis auch für Gal 3,17 f nahelegen, denn νόμος in 3,19 ist sicherlich als Aufnahme von νόμος und, wenn man Ψ<sup>46</sup> folgt, auch als Spezifizierung von νόμος zu verstehen.

1714 Die Vermutung von HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, 1978, 28 f, dass die Engel an dieser Stelle »als dämonische Wesen zu begreifen« seien, die »zur Übertretung der Gesetzesbestimmungen [...] provozieren«, dürfte daher kaum naheliegen.

da es in die Hände eines Mittlers gegeben und nicht wie im Fall der Verheißung an Abraham unmittelbar zugesagt wurde. Insofern steuert Paulus mit der Einführung des Stichwortes μεσίτης bereits auf eine qualitative Aussage bezüglich der Christusbeziehung hin.

Diese Linie wird durch den Hinweis in Vers 20 weiterentwickelt, dass im Fall der Abrahamsverheißung, die bei dem Adjektiv ἑνός im Blick ist und die letztlich auf Christus abzielt, kein Mittler im Spiel war und es auch keines Mittlers bedarf (οὐκ ἔστιν). Im Unterschied zu der Gesetzgebung, bei der Mose als μεσίτης zwischen Gott und Israel fungiert, stehen sich bei der Abrahamsverheißung die beiden ›Beteiligten‹, Gott und Abraham, letztlich Gott und der ›Same‹, in einer direkten, unmittelbaren Weise gegenüber. Durch den Hinweis οὐδὲ θεοῶς εἷς ἔστιν nennt Paulus also eine Begründung, weshalb es im Falle Abrahams auch keines Mittlers bedurfte: Gott ist ein einziger Gott, und deshalb brauchte er bei dem ›einen‹ Samen Abrahams, nämlich seinem Sohn, auch keinen Mittler<sup>1715</sup>. Durch diesen Vergleich versucht Paulus, den besonderen Stellenwert der Verheißung herauszustellen, und insofern weist dieses Argument eine deutliche Nähe zu Gal 3,17 auf und dürfte wohl ebenfalls als ein λέγειν κατὰ ἄνθρωπον zu verstehen sein. Somit ist mit Vers 19 f eine qualitative Aussage hinsichtlich der Gottesbeziehung verknüpft, und Vers 20 scheint letztlich wieder auf die unterschiedliche Funktion von νόμος bzw. von ἔργων νόμος im Vergleich zu ἐπαγγελία und πίστις abzielen. Diese Beobachtung wird im Verlauf der weiteren Überlegungen noch näher ausgeführt werden.

An diese beiden einführenden Verse schließt sich in 3,21 nun die Frage an, ob sich vor dem Hintergrund dieser Aussage nicht doch Gesetz und Verheißung entgegenstehen; doch diese Möglichkeit weist Paulus mit einem entschieden μὴ γένοιτο zurück. Vermutlich nimmt er auf diesen möglichen Einwand Bezug, da mit Abraham und Mose zwei zentrale Figuren der Heilsgeschichte genannt sind, so dass sich der Gedanke aufdrängen könnte, dass »doch Gott«, wie Franz Mußner es formuliert, »nicht gegen Gott sein kann«<sup>1716</sup>. Zwar hat Paulus bereits in Gal 3,18 den Gedanken ausgedrückt, dass das ›Erbe‹ nicht aus dem Gesetz kommt, doch nun geht er in seiner Schlussfolgerung von Vers 21b noch einen Schritt weiter, wenn er betont, dass das ›Gesetz‹ nicht in der Lage ist, δικαιοσύνη zu vermitteln. Damit spielt er bewusst mit den unterschiedlichen Bedeutungen von δικαιοσύνη, denn wie bereits im Zusammenhang mit den Überlegungen zur Wendung δικαιοσύνη θεοῦ im Römerbrief angemerkt wurde, kann dieses Nomen einerseits im Sinne von ›Gerechtigkeit‹, aber auch im Sinne der rettenden und heilsamen Zuwendung Gottes gebraucht werden; es kann dann fast im Sinne von ›Gnade‹, ›Barmherzigkeit‹ und ›Rettung‹ verstanden werden. Da ein

1715 Vgl. hierzu bes. BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 13–52, bes. 15–18.

1716 MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, 1981, 250.

Leben nach dem mosaischen Gesetz fraglos auf δικαιοσύνη abzielt, und daher auch derjenige als δίκαιος bezeichnet wird, der nach dem Gesetz lebt, führt die Verwendung von δικαιοσύνη zu jener Bedeutung hin, die mit der Formulierung δικαιοσύνη θεοῦ verbunden ist. Dies zeigt sich beispielsweise an der Parallelführung dieses Nomens mit dem Verb ζωοποιέω, so dass Paulus hier ganz offensichtlich δικαιοσύνη im Sinne der rettenden und heilsamen Zuwendung Gottes gebraucht. Auf diese Weise betont Paulus, dass νόμος, das hier weiterhin eine Handlungs-Norm bezeichnet, es nicht vermag, die Sündenvergebung und Gnade Gottes zu vermitteln, auch wenn derjenige, der es befolgt, durchaus als ein ›Gerechter‹ gelten mag. Insofern spielt Paulus an dieser Stelle bewusst mit den unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von δικαιοσύνη. Damit formuliert er eine jüdische Grundüberzeugung, die er in einem nächsten Gedankenschritt mit der Zuwendung Gottes in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ verbindet. Insofern bestätigt die Begrifflichkeit dieses Verses ebenfalls die Beobachtung von 3,19 f, dass Paulus in diesem Abschnitt den Fokus auf die Gottesbeziehung richtet.

Mit Gal 3,22 beginnt nun jene Textpassage, in der die beiden Belegstellen für die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (3,26v.L.) zu finden sind, sowie fünf weitere Formen des Stammes πιστ-. Eine erste Frage, die mit diesem Textabschnitt verknüpft ist, betrifft den auffälligen Personenwechsel vom ›Wir‹ in Gal 3,25 zum ›Ihr‹ in Gal 3,26<sup>1717</sup>. Nach den bisherigen Überlegungen, vor allem im Zusammenhang mit der Textpassage 3,6–14, in der sehr deutlich zwischen Heidenchristen und Juden bzw. Judenchristen differenziert wird, liegt die Vermutung nahe, dass diese Unterscheidung hier ebenfalls für den Wechsel von der ersten Person Plural zur zweiten Person Plural verantwortlich zu machen ist. Die Verwendung des Verbs συγκλείω in Vers 22 scheint aufgrund seines Präfixes auf den ersten Blick die Vermutung nahezu legen, dass hier der Gedanke formuliert wird, dass Juden wie Heiden unter der Sünde ›zusammen-geschlossen‹ sind<sup>1718</sup>. Bedenkt man jedoch die semantische Linie, welche sich durch die Verse 22 bis 25 zieht und die durch die beiden Verbformen συνέκλεισεν (22) und συγκλειόμενοι (24) sowie das Verb φρουρέω (23) und das zweimalige παιδαγωγός (24.25) bestimmt wird, dürfte diese Vermutung kaum haltbar sein. Daher wird man συγκλείω als *Intensivum* verstehen müssen, welches ein ›festes‹ und ›auswegloses Eingeschlossensein‹ zur Sprache bringt und eben gerade kein ›Zusammengeschlossensein‹<sup>1719</sup> zweier Personen-

1717 Vgl. etwa BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«?, 1998, 231 Anm. 75. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 202 zu Gal 4,1–7.

1718 Vgl. auch BENGEL, J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, 1860, 472; ECKERT, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, 1971, 84; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, 1981, 253 f.

1719 Vgl. hierzu LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 1996,

gruppen. Insofern beleuchten sich παιδαγωγός, φρουρέω und συγκλείω gegenseitig und bestimmen zugleich das Verständnis von Gal 3,22–25 ganz maßgeblich. Im Zusammenhang mit dieser Sinnlinie wird man bedenken müssen, dass der antike παιδαγωγός »[w]eit von dem entfernt ist, was man sich neuzeitlich unter dem Ideal eines Pädagogen vorstellt«<sup>1720</sup>, da dieser mehr als »Aufpasser« oder »Zuchtmeister« zu verstehen ist, zu dessen Aufgaben »die Durchsetzung von Anstandsregeln und die Kontrolle der häuslichen Schularbeiten gehört«<sup>1721</sup>. Insofern bestimmt diese Vorstellung die Bedeutung von συγκλείω in Vers 22 und 23. Damit also werden die Aussagen von Vers 22–25 sehr deutlich von einer Bildsprache – einem λέγειν κατὰ ἄνθρωπον – geprägt, das sehr eng mit dem Begriff παιδαγωγός verknüpft ist, der zugleich mit dem Erbschaftsmotiv in Zusammenhang steht. Diese Vermutung wird von Gal 4,1 f gestützt, denn dort wird die Zeit unter dem »Aufseher« als jene verstanden, die dem Antritt der Erbschaft vorausgeht. Insofern scheint Paulus bei seiner Wortwahl weiterhin den Erbschaftsvergleich im Blick zu haben, wobei er nun den Fokus auf die Frage lenkt, wann und wodurch das Erbe übergeben wird bzw. in Kraft tritt<sup>1722</sup>.

In diesem Zusammenhang fällt nun gewiss auf, dass dieser παιδαγωγός mit νόμος identifiziert wird, was besonders in der Formulierung ὁ νόμος παιδαγωγός ἡμῶν γέγονεν (3,24) deutlich wird. Zugleich wird durch das anschließende εἰς Χριστόν die Aufgabe des παιδαγωγός von Christus zeitlich abgesetzt, so dass die Funktion des »Aufpassers« nur bis zum Kommen Christi erforderlich ist, und so gilt das »unter dem Aufpasser Sein« nicht mehr, sobald Christus (an-)gekommen ist (3,25). Diese Verhältnisbestimmung von παιδαγωγός und Χριστός findet sich auch in Zusammenhang mit den Verben συγκλείω und φρουρέω, etwa wenn in Vers 23 betont wird, dass das »Bewacht-« und »Bewahrtwerden« (συγκλείω) auf die Offenbarung (ἀποκαλύπτειν) der πίστις abzielt und das »eingeschlossen Sein« (συγκλείω) mit dem Kommen Christi endet. Insofern erinnert diese bildliche Sprache sehr stark an die Formulierung ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελλται διαταγεῖς ἀγγέλων von Gal 3,19 und den Gedanken, dass die spezifische Aufgabe der Engel, die dort im Hintergrund steht, mit dem Kommen Christi hinfällig

s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.; vgl. hierzu auch SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*, <sup>9</sup>1899, 220 f; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 164; MICHEL, O., Art. *συγκλείω* (ThWNT 7), 1964, 746 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 119; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 208 f.

1720 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 216.

1721 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 216.

1722 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 188 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 127 f; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 141; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 226–228.

wird. Diese Nähe wird darüber hinaus durch die Verwendung des Verbs ἔρχομαι in 3,19 wie auch in 3,23.25<sup>1723</sup> gestützt.

Was die Frage nach dem entsprechenden Personenkreis betrifft, so dürften die bisherigen Beobachtungen bereits deutlich gemacht haben, dass die Verse 22–25 nur schwerlich auf Heidenchristen bezogen sein dürften. Jedenfalls scheint die Vorstellung, dass diese unter dem mosaischen Gesetz in Gewahrsam gehalten wurden, ehe Christus und die πίστις kamen, mit erheblichen Problemen verbunden zu sein. Geht man hingegen von Judenchristen aus, so ist diese Zuweisung mit keinen größeren Schwierigkeiten verbunden und bestätigt zudem die entsprechenden Überlegungen in Zusammenhang mit Gal 3,6–14. Zugleich wird dann auch der Personenwechsel vom ›Wir‹ zum ›Ihr‹ verständlich, der im Falle einer Deutung dieser Textpassage im Hinblick auf eine ›zusammengeschlossene‹ Einheit aus Judenchristen und Heidenchristen mit weiteren Schwierigkeiten verbunden ist. Angesichts dieser Überlegungen soll für die Frage nach der Verwendung von πίστις und der Bedeutung von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ zunächst der Blick auf die Verse 3,22–25 gerichtet werden.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang zunächst, dass das Syntagma πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Vers 22 einerseits in engem Zusammenhang mit dem Verb πιστεύω steht, andererseits aber auch mit dem Nomen ἐπαγγελία verbunden ist. Dabei wird sowohl betont, dass die Verheißung jenen gegeben wird (δοθῆ), welche ein πιστεύειν vollziehen, aber auch, dass dies zugleich ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ geschieht. Zunächst ist hierbei sicherlich auffallend, dass an jenen Stellen, an denen dieses Syntagma mit einer Verbform des Stammes πιστ- verbunden ist<sup>1724</sup>, bislang die πίστις Jesu Christi gegenüber den Menschen und mit πιστεύειν die menschliche Antwort darauf im Blick war. Dies dürfte auch an dieser Stelle der Fall sein, denn schließlich greift das Nomen ἐπαγγελία die Abrahamsverheißung auf, welche Abraham und seinem σπέρμα – den Paulus bereits in Gal 3,16 mit Christus identifiziert hatte –, galt. Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, also die Zuwendung Christi zu den Menschen, als Erfüllung der Abrahamsverheißung zu verstehen, und dass der Mensch diese πίστις mit seinem πιστεύειν beantwortet. In diese Richtung weisen auch die Formulierungen, in denen vom Kommen der πίστις (ἐλθεῖν τὴν πίστιν) und von ihrer Offenbarung (πίστιν ἀποκαλυφθῆναι) die Rede ist. Auch der Hinweis auf die Sendung des Sohnes, die in Gal 4,4 ausdrücklich erwähnt wird und die allein schon durch die Verbform ἦλθεν mit Gal 3,23.25 verbunden ist, deutet darauf hin.

Demgegenüber ist die Annahme eines *genitivus obiectivus* in Vers 22 kei-

1723 Dieses Verb wird auch in Gal 4,4 noch ein weiteres Mal verwendet.

1724 Vgl. hierzu Röm 3,22 und Gal 2,16.

neswegs unproblematisch<sup>1725</sup>, denn in einem solchen Falle würde die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in auffälliger Doppelung zu dem πιστεύω stehen, und zugleich würde sich die ἐπαγγελία darin erfüllen, dass der Mensch an Jesus Christus glaubt, was schwer zu erklären sein dürfte. Denn dann wäre nicht Gott derjenige, der seine Verheißung erfüllt, sondern die Erfüllung würde von einem entsprechenden Glauben des Menschen abhängen und wäre an diesen gebunden. Inwiefern dieses πιστεύειν ἀνθρώπου mit Christus in Verbindung steht – außer dass es auf ihn gerichtet ist – bliebe bei dieser Deutung offen, was ungewöhnlich ist, da Paulus ja an dieser Stelle den Blick auf eine Offenbarung Gottes richtet. Dies bestätigen allein schon die Verben ἐλθεῖν und ἀποκαλύπτω, welche sich im Falle eines *genitivus obiectivus* in Vers 20 auf den Glauben des Menschen beziehen müssten, der dann fast im Sinne eines historischen Ereignisses zu verstehen wäre<sup>1726</sup>. Zugleich müsste sich ἀποκαλύπτω dann auf eine Offenbarung der πίστις beziehen, die im Menschen vollzogen wird, wobei dann unklar bliebe, wie sich die menschliche πίστις und die Offenbarung der πίστις Gottes zueinander verhalten würden.

Schließlich ist mit der Verwendung des Verbs δικαιώω in Verbindung mit dieser »gekommenen πίστις« (2,24) ein Problem verbunden, das bereits in Röm 3,22 und Gal 2,16 deutlich geworden ist, nämlich dass der Mensch durch *seinen* Glauben die Sündenvergebung erhält, obwohl dieses Geschehen zunächst in der Gnade Gottes und nicht in einem entsprechenden Glaubensvollzug des Menschen gründet. Eine ähnliche Schwierigkeit steht damit in Zusammenhang, dass in Vers 23 der παιδαγωγός durch die Präposition εἰς mit Christus in Beziehung gesetzt wird und damit die Befreiung von diesem »Aufpasser« offenbar vom Kommen Christi abhängt und nicht vom menschlichen Glauben; ohnehin wäre fraglich, an welche Menschen hier zu denken ist. Zugleich wird in Vers 25 das Kommen der πίστις zu dieser Befreiung in Beziehung gesetzt. Wenn die πίστις den menschlichen Glaubens bezeichnen würde, bliebe jedoch unklar, wie das Verhältnis von Christus und dem menschlichen Glauben zu verstehen wäre – jedenfalls kann wohl kaum angenommen werden, dass das Kommen Christi bereits mit dem Glauben an ihn identisch ist. Angesichts dieser Probleme wird man einen *genitivus obiectivus* in Gal 3,22 nur schwer begründen können.

Doch auch die Annahme eines *genitivus subiectivus*, bei dem πίστις sich auf die Beziehung Jesu Christi zu Gott bezieht, ist keinesfalls unproblematisch<sup>1727</sup>.

1725 Vgl. zu dieser Problematik auch JOHNSON, L. T., *Rom 3:21–26 and the Faith of Jesus*, 1982, 84; HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983, 157–167; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 446; HOOKER, M. D., ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, 1989, 326–331; HAYS, R. B., ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology, 1997, 54 f.

1726 Vgl. BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, 1968, 43–49, der das »Kommen der πίστις« heilsgeschichtlich begreift.

1727 Vgl. DUNN, J. D. G., *The Theology of Pauls Letter to Galatians*, 1993, 383; ECKSTEIN, H.-J.,

Zwar wäre im Gegensatz zu einem *genitivus obiectivus* die Doppelung des Syntagmas πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und πιστεύειν zu erklären, wenn sich die Genitivverbindung auf den Glauben Jesu beziehen und nur die verbale πιστεύειν-Aussage das menschliche Vertrauen zur Sprache bringen würde. Unklar bliebe dann aber, weshalb sich die Offenbarung Gottes gerade darin zeigt, dass Jesus ihm vertraut – also genau in demselben Vollzug, wie bereits Abraham sich gegenüber Gott verhalten hat. Somit lässt sich in Gal 3,22 ein ähnliches Problem wie im Römerbrief greifen, das mit der Frage verknüpft ist, in welchem Verhältnis die πίστις Abrahams zur πίστις Jesu steht. Eine weitere Schwierigkeit ist damit verbunden, dass sich die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, wenn man sie mit dem irdischen Jesus in Verbindung bringt, in einer gewissen Spannung zu dem πιστεύειν der Menschen steht, denn dieses lässt sich nicht nur auf den irdischen Jesus oder auf dessen vorbildliches Vertrauen beziehen, sondern zugleich auch auf den erhöhten Christus, was besonders im Hinblick auf Gal 3,26–29 deutlich wird. Wenn sich das menschliche πιστεύειν am Vorbild des irdischen Jesus orientiert und sich zugleich auf den Erhöhten bezieht, werden die beiden πιστ-Formen ja gerade nicht parallel gebraucht.

Diese Schwierigkeiten ließen sich vermeiden, wenn man πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und auch jene Aussagen, die sich auf das ›Kommen‹ und die ›Offenbarung‹ der πίστις beziehen, im Sinne der Zuwendung Gottes in Christus zu den Menschen verstehen würde. Dieses Verständnis der strittigen Genitivverbindung wird auch durch die bisherigen Beobachtungen zu der Gesamtlinie von Gal 3,6–4,7 gestützt. Wie bereits deutlich geworden ist, wurde bereits zu Beginn dieses langen Argumentationsgangs die Figur des Abraham eingeführt, um dessen vorbildliches Vertrauen zu Gott vor Augen zu führen (3,6–9). Zugleich wurde in diesem Zusammenhang schon ausgeführt, dass Gott sich dem Abraham in Form von πίστις zugewandt hat, und dass dieser die πίστις Gottes mit πιστεύειν beantwortet hat (3,8 f). Insofern waren bereits zu Beginn dieser Argumentationskette jene im Blick (3,6 f), die ähnlich wie Abraham auf die Zuwendung Gottes mit πίστις geantwortet haben. Zugleich betont Paulus im Verlauf dieser heilgeschichtlichen Ausführungen die spezifische Funktion des Gesetzes und den damit in Verbindung stehenden ›Fluch‹. In diesem Zusammenhang legt er dar, dass Gott sich seinem Volk auf zwei unterschiedliche Weisen zugewandt hat: in Form von Gesetz und in Form von πίστις (Gal 3,11). Dabei hebt er das jeweilige Spezifikum dieser beiden ›Prinzipien‹ oder religiösen Grundstrukturen deutlich hervor, denn während das Gesetz mit Handlungsanweisungen und Sanktionen verbunden ist, zielt die πίστις Gottes in Jesus Christus darauf, die πίστις des Menschen zu wecken und ihm so Vergebung zuteil werden zu lassen.

---

*Verheißung und Gesetz*, 1996, 210 Anm. 136.137; DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1997, 67–74; ULRICH, K. F., *Christusglaube*, 2007, 140–148.

Vor dem Hintergrund dieser heilsgeschichtlichen Ausführungen entfaltet Paulus nun in Gal 3,22–25 die Zuwendung Gottes in Christus und präzisiert dabei unter Verwendung des Erbschaftsvergleichs (genau genommen durch die Bezugnahme auf den παιδαγωγός, der diesem Vergleich entnommen ist) die Befreiung von diesem ›Aufpasser‹, den er mit dem νόμος τῶν πράξεων von Vers 19 identifiziert. Insofern zielt die Befreiung von dem παιδαγωγός auf die Befreiung von κατάρα τοῦ νόμου ab. Auf der Basis dieser Argumentation wird nun deutlich, dass sich die paulinischen Ausführungen in Gal 3,22–25 auf die Zuwendung Gottes in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ auf *Israel* bezieht, denn nur Israel steht unter dieser Verurteilung des Gesetzes, und nur Israel muss von diesem Fluch befreit werden<sup>1728</sup>. Insofern steht die Verbform πιστεύουσιν mit der vertrauenden Antwort jener Juden in Verbindung, die in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die Zuwendung Gottes zu ihrem Volk erkannt haben und die darin zugleich eine heilsgeschichtliche Initiative Gottes begreifen: Es ist letztlich die Offenbarung dessen, was Paulus im Römerbrief mit dem νόμος πίστεως bezeichnet, der zugleich dem νόμος τῶν πράξεων gegenübersteht, sofern es um die Frage der Gerechtmachung und Sündenvergebung geht. Damit knüpfen die Bemerkungen von Gal 3,22–25 inhaltlich an die Ausführungen von Gal 3,10–12 an, welche den heilsgeschichtlichen Hintergrund bilden und die Ausdeutung des Erbschaftsbeispiels erst ermöglichen.

Zugleich wird in Zusammenhang mit Gal 3,22–25 noch einmal die spezifische Funktion dieses νόμος τῶν πράξεων deutlich, denn dieser ist keineswegs als negativ zu klassifizieren; schließlich ist er auf Christus bezogen. Ähnlich wie die Aufgabe der Engel von Gal 3,19 in einer inneren Verbindung zu Christus steht, so ist auch das Gesetz bzw. der παιδαγωγός auf Christus hingeordnet, so dass die jeweilige Funktion durch ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα und durch εἰς Χριστόν sowie durch ἐλθεῖν τὴν πίστιν und εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι näher bestimmt wird. Damit dient das ›Einschließen‹ und ›Bewachtwerden‹ letztlich dazu, Israel sicher zu Christus zu führen, der hier eindeutig als Ziel ausgewiesen wird. So beleuchtet die zweifache Funktion des Engels von Ex 23,20–23 sehr deutlich die spezifische und ebenfalls zweifache Funktion des Gesetzes, des νόμος τῶν πράξεων.

Eine letzte Beobachtung zu Gal 3,22–25 gilt der Verwendung des Nomens γραφή in Vers 22<sup>1729</sup>. In diesem Punkt weicht Paulus deutlich vom bisherigen

1728 Vgl. hierzu die Ausführungen 399–404 der vorliegenden Arbeit.

1729 Vgl. zur Diskussion um die spezifische Bedeutung von γραφή ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 182; SCHRENK, G., Art. *γράφω κτλ.* (ThWNT 1), 1933, bes. 753 f; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup> 1962, 162; BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1980, 195 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup> 1981, 253; BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians*, 1982, 180; ROHDE, J.,

Sprachgebrauch ab, denn bislang hatte er lediglich von νόμος bzw. von ἔργων νόμος und νόμος τῶν πράξεων gesprochen. Wie Eckstein richtig bemerkt, hätte Paulus »[h]insichtlich der Aussage von V. 22a [...] in der Tat auch ὁ νόμος als Subjekt einsetzen [können], nicht aber im Hinblick auf den Finalsatz V. 22b«<sup>1730</sup>. Dort kommt eben nicht mehr all das zur Sprache, was Paulus im Zusammenhang mit den bisherigen Ausführungen mit νόμος im Blick hatte, denn πίστις bzw. πιστεύειν unterscheiden sich ja gerade in ihrer jeweiligen Funktion. So spiegelt sich in der Verwendung von γραφή wider, dass Paulus beide Aspekte, also νόμος τῶν πράξεων und πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, in der ›Schrift‹ verbunden sieht. Insofern berühren sich die Argumentation von Gal 3,22–25 und die Aussage von Röm 3,21, dass δικαιοσύνη θεοῦ sich χωρὶς νόμου vollzieht, aber bezeugt wird von der Schrift, was Paulus im Römerbrief mit der Formulierung μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ausdrückt.

War in den Versen 22 bis 25 der Blick auf die Judenchristen und deren Befreiung von dem ›Fluch des Gesetzes‹ gerichtet, signalisiert der Wechsel in die zweite Person sowie das einleitende γάρ den Wechsel des Personenkreises. Nun wendet Paulus sich seinen galatischen Adressaten zu, die er als υἱοὶ θεοῦ anspricht und als eigene Personengruppe auffasst (πάντες ἐστε) und sie durch diese deutliche Abgrenzung von den Judenchristen als Heidenchristen näher bestimmt.

Ein erstes Problem von Gal 3,26–29 ist mit der Frage verbunden, wie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu verstehen ist, und wie die textkritische Variante von ℱ<sup>46</sup> zu bewerten ist, die anstelle von διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die Lesart διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ überliefert<sup>1731</sup>. Bezogen auf die Textrekonstruktion von Nestle-Aland ist eine erste Schwierigkeit von Vers 26a mit der Frage verbunden, ob διὰ τῆς πίστεως auf υἱοὶ θεοῦ ἐστε oder auf ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu beziehen ist<sup>1732</sup>. Geht man von der ersten Möglichkeit aus, so würde die Aussage darauf abzielen, dass die Gottessohnschaft an διὰ τῆς πίστεως rückgebunden wäre<sup>1733</sup>, während im zweiten Fall zur Sprache käme, dass die πίστις im Bereich des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vollzogen wird<sup>1734</sup>. Beide Möglichkeiten sind jedoch nicht unproblematisch. Bezieht man διὰ τῆς πίστεως auf ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, so würde

---

*Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 160 Anm. 39; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 210 f.

1730 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 210.

1731 Vgl. auch die Minuskelhandschriften 6 und 1739 sowie sy<sup>p</sup>, sa u. a.

1732 Vgl. hierzu SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 171 f.; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 261 f.; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 220.

1733 Vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 187; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 171.

1734 So MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 262; SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1981, 3.121.206.

πίστις im Bereich des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vollzogen werden<sup>1735</sup>, was jedoch im Hinblick auf die Verwendung dieses Nomens im Verlauf des bisherigen Argumentationsganges eine auffällige Verschiebung darstellen würde. Zwar ist die Vorstellung des ἐν Χριστῷ εἶναι bei Paulus mehrfach belegt und der Bezug zu Vers 26, wo Christus fast im Sinne eines Heilsbereichs verstanden wird, in den man ›hineintaucht‹ oder ›hineingetaucht wird‹<sup>1736</sup>, legt auch für Vers 25 eine ähnliche Vorstellung nahe. Das eigentliche Problem dieser Verstehensmöglichkeit besteht vor allem darin, dass πίστις mit der Abrahamsverheißung und dem σπέρμα verknüpft war, und dass diese Linie auch weiterhin im Blick ist<sup>1737</sup>. Insofern scheint der Gedanke einer ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vollzogenen πίστις nur schwer mit der Gesamtargumentation in Einklang zu bringen zu sein.

Bezieht man hingegen διὰ τῆς πίστεως auf υἱοὶ θεοῦ ἔστε und versteht dabei πίστις, wie die Mehrzahl der Ausleger es sehen<sup>1738</sup>, im Sinne des menschlichen Glaubens, so steht die Gottessohnschaft gerade nicht in Zusammenhang mit der Zuwendung Gottes, sondern ist Folge des menschlichen Glaubens. Eine solche Vorstellung stünde jedoch in deutlichem Widerspruch zu dem Gedanken der υιοθεσία, die ja gerade in der Zuwendung Gottes gründet und somit der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist. Aufgrund dieser Schwierigkeit lesen die meisten Ausleger πίστις in Gal 3,22 vor dem Hintergrund von ἐλθεῖν τὴν πίστιν in Vers 23<sup>1739</sup>, obwohl, wie bereits deutlich geworden sein dürfte, diese Formulierung vor dem Hintergrund der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ zu lesen ist. Dann aber wäre bei διὰ τῆς πίστεως die Zuwendung Jesu Christi zu den Menschen im Blick, was wiederum mit der Schwierigkeit verbunden wäre, dass die Präposition ἐν nur schwer verständlich wäre.

Angesichts dieser Schwierigkeiten wird man auch an dieser Textstelle in Gal 3,26 die von  $\mathfrak{B}^{46}$  überlieferte Variante διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ – also ohne die Präposition ἐν – bedenken müssen, zumal sich vor dem Hintergrund dieser Variante der Anschluss an 3,22–25 schlüssig erklären ließe. Dann nämlich würde Paulus, wie bereits bei seinen Ausführungen zu den Judenchristen, auch

1735 Vgl. hierzu BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω* κτλ. (ThWNT 6), 1959, 210 f; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 171 f; BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, <sup>6</sup>1988, s.v.; HOFIUS, O., *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, 1989, 154 f mit Anm. 51.

1736 Vgl. hierzu 163 – 165 der vorliegenden Arbeit.

1737 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, bes. 25 – 27; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 220.

1738 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 171 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 123 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 260 – 262; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 137 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 219 f.

1739 Vgl. etwa SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, <sup>12</sup>1962, 166 f; OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 120; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 254 f; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 212 f.

die Passage 3,26 – 29, die sich auf die Heidenchristen bezieht, mit dem Gedanken der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ eröffnen. Im Unterschied zu Gal 3,22 verwendet er lediglich bei dem christologischen Titel die invertierte Stellung. Was nun die Frage nach der Auflösung der Genitivverbindung betrifft, so dürfte auch an dieser Stelle mit διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ die Zuwendung Christi zu den Menschen, und zwar nun zu den Heidenchristen, ausgedrückt sein. Mit einem *genitivus obiectivus* wären die bereits erwähnten Schwierigkeiten verknüpft, dass durch den Glauben des Menschen an Christus Jesus die Zuwendung Gottes, die hier unter der Verwendung des Begriffes υἱός ausgedrückt wird, in einem entsprechenden Verhalten des Menschen gründen würde und gerade nicht in der Initiative Gottes, in seiner Gnade und Barmherzigkeit. Aber auch die *genitivus subiectivus*-These, bei der sich die πίστις auf die Beziehung Jesu zu Gott zu beziehen würde, ist mit Schwierigkeiten verbunden. Im Falle dieser Verstehensmöglichkeit bliebe nämlich unklar, inwiefern die πίστις Jesu dazu führen würde, dass die Menschen ›Söhne Gottes‹ werden, so dass eigentlich der Gedanke ergänzt werden müsste, dass aufgrund eines menschlichen πιστεύειν, das sich an der πίστις Christi orientiert und sie nachvollzieht, die Sohnschaft gegeben wird<sup>1740</sup>.

Angesichts der beschriebenen Schwierigkeiten dürfte also in Gal 3,26 nicht nur die Lesart von  $\text{P}^{46}$  zu präferieren sein, sondern auch das Verständnis von πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ im Sinne der Zuwendung Christi zu den heidenchristlichen Adressaten. Insofern würde der Gedanke, dass Paulus die galatischen Heidenchristen als υἱοὶ θεοῦ bezeichnet, damit zusammenhängen, dass Christus sich auch ihnen – und eben nicht nur den Judenchristen – zugewandt hat. Liest man Vers 26 in diesem Sinne, so sticht sicherlich das einleitende γάρ ins Auge, welches in dieser Deutung betonen würde, dass die in Vers 26 angesprochenen Heidenchristen in einer anderen Weise in Beziehung zu Gott stehen wie die Judenchristen. Während nämlich die leiblichen ›Söhne Abrahams‹ aufgrund der Zuwendung Christi von der Sünde und damit von dem ›Fluch des Gesetzes‹ befreit werden mussten und erst infolgedessen ihre Sohnschaft (4,5) in Empfang nehmen konnten, zeichnet sich die Sohnschaft der Heidenchristen dadurch aus, dass sie im Unterschied zu den Judenchristen nicht unter diesem Fluch standen. Ihre Gottesbeziehung und ihre Sohnschaft gründet daher allein in der Zuwendung Christi. Diesen ungleichen ›Weg zur Sohnschaft‹, der die Heidenchristen von den Judenchristen unterscheidet, signalisiert das prägnante γάρ, mit dem Paulus die Verse 26 bis 29 eröffnet und das im Sinne von ›ja‹ oder ›wie man weiß‹ zu lesen ist<sup>1741</sup>.

1740 Diese textkritische Variante zu Gal 3,26 spielt in der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Debatte kaum eine Rolle.

1741 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 91996, s.v.;

Zugleich fällt auf, dass sich Vers 27 gewissermaßen als Reaktion oder Antwort auf diese πίστις-Zuwendung bezieht. Wie bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zu der Konstruktion βαπτίζεῖν εἰς aufgezeigt wurde<sup>1742</sup>, bezeichnet die Wendung εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε an dieser Stelle nicht das ›getauft werden auf Christus‹, sondern beschreibt den existenziellen Vorgang des ›in Christus Hineingefügtwerdens‹, womit Paulus letztlich das ›Hineintauchen‹ in Christus und damit den Schritt in die Christusbeziehung hinein (εἰς) beschreibt. Somit spiegelt sich in βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν die Antwort auf die πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ von Gal 3,26v.l., und insofern lässt sich βαπτίζω fast im Sinne von ›sich verlassen auf‹ verstehen, also in jener Weise, in der das Verb in 1Kor 10,2 bei der Formulierung εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν verwendet wird<sup>1743</sup>. Insofern zielt die Aussage von Vers 27 vor allem auf die Antwort ab, die durch βαπτίζεῖν εἰς ausgedrückt wird und die nicht vorschnell mit der Wassertaufe gleichzusetzen ist. Dies schließt zwar nicht grundsätzlich aus, dass im Hintergrund dieser Aussage die Wassertaufe mitklingt – also gewissermaßen durch ein »semantische[s] matching«<sup>1744</sup> von βαπτίζεῖν εἰς mit dem Taufritus – doch der Akzent von Vers 27 liegt gerade nicht auf dieser Anspielung. In diesem Zusammenhang ist sicher die Parallelität von Gal 3,26 f zu 3,22 auffällig, denn zu Beginn der Ausführungen zu der jeweiligen Personengruppe wird das Stichwort πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (22) bzw. die πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (26v.l.) genannt. Da in Vers 22 das Verb πιστεύω als Antwort auf ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verstehen ist und in Vers 26 das Verb βαπτίζω eine Reaktion auf die πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ von Vers 25 darstellt, korrespondieren die Verben πιστεύω und βαπτίζω angesichts der Zusammengehörigkeit beider Textpassagen.

Insofern stellt das anschließende Χριστὸν ἐνεδύσασθε durchaus eine gedankliche Weiterführung dar. Dabei lässt sich das Verb ἐνδύω im Sinne des ›Bekleidetwerdens‹ mit Christus verstehen, der im Rahmen dieses Bildes als ›Gewand‹ gedacht würde<sup>1745</sup>. Im Rahmen der paulinischen Argumentation scheint es jedoch fast passender, wenn man ἐνδύω als Hinweis darauf begreift, dass man in eine Person hineinschlüpft, dass man deren Gestalt, Rolle oder Verhalten annimmt oder dass man in sie übergeht und ihr gleichförmig wird; in diesem Sinne kann das Verb ἐνδύω jedenfalls im griechischen Sprachgebrauch verwendet werden<sup>1746</sup>. Der mit der Formulierung Χριστὸν ἐνεδύσασθε ausge-

PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1742 Vgl. 151 – 168 der vorliegenden Arbeit.

1743 Vgl. 165 – 167 der vorliegenden Arbeit.

1744 DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht*, 2007, 221.

1745 Vgl. MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 262 f; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 328 – 330.

1746 Vgl. PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v. bes. I.2): »hineingehen, hineinschlüpfen, eindringen, übergehen in etwas, von Pers. und Sachen«; als Beleg

drückte Gedanke betont also, dass die Angesprochenen in die Person Christi »hineingeschlüpft« sind, und demnach bringt Χριστὸν ἐνεδύσασθε gewissermaßen die innere Konsequenz von βαπτίζειν εἰς Χριστόν zur Sprache<sup>1747</sup>. Auf diese Weise drückt Paulus das »Gleichförmigwerden« mit Christus aus, das er als eine Folge jener Beziehung versteht, die in der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ und der menschlichen Antwort gründet. Aufgrund dieser Beziehung werden die Heidenchristen, auf die sich Gal 3,26–29 bezieht, »christusförmig« gemacht und treten damit in eine enge Beziehung zu dem verheißenen »Samen«. Wenn Paulus daher in Vers 27 von βαπτίζειν εἰς Χριστόν und von Χριστὸν ἐνεδύσασθε spricht, so zielt diese Bildsprache letztlich darauf ab, dass die Heidenchristen aufgrund ihrer Christusähnlichkeit nun »Same Abrahams« sind. Dahin führt letztlich der gesamte Argumentationsgang, wie besonders im Hinblick auf Gal 3,29 deutlich wird. Indem sich Christus in seiner πίστις ihnen zugewandt hat, und sie durch ihre entsprechende Antwort eine Beziehung mit ihm eingegangen sind, in deren Folge sie Christus gleichgestaltet werden, werden sie gewissermaßen wie er selbst. Dadurch werden sie in die »Erbschaftslinie« aufgenommen, denn erst aufgrund der beschriebenen Nähe und Beziehung zu Christus werden sie selbst »Same Abrahams«. Insofern betont Vers 27 einerseits die Antwort der Heidenchristen, zugleich werden aber auch entscheidende Konsequenzen für die Frage der Sohnschaft und der Erbschaft gezogen.

Diese Konsequenzen betont Paulus in einem nächsten Gedankenschritt in Vers 28, denn aufgrund der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ, die sich auf Juden wie Heiden gleichermaßen bezieht, unterscheiden sich Heidenchristen auch nicht von Judenchristen hinsichtlich ihrer Gottesbeziehung. Dies betont Paulus durch den Verweis οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, wobei im Zusammenhang mit dieser Formulierung zu bedenken ist, dass ἔνι, das eine Kurzform von ἐνεστίν darstellt, nicht mit ἔστιν gleichzusetzen ist<sup>1748</sup>. Denn stets wird durch ἐν eine zusätzliche Bedeutungsnuance ausgedrückt, die über das bloße ἔστιν hinausgeht; und dies gilt gleichermaßen für ἐνεστίν wie für die Kurzform ἔνι. Für die Frage nach der Bedeutung von οὐκ ἔνι in Gal 3,28 bedeutet dies, dass dort nicht die Gleichheit *untereinander* thematisiert wird, dafür hätte Paulus wohl οὐκ ἔστιν verwendet, sondern οὐκ ἔνι dürfte eher im Sinne von »es ist nicht von Bedeutung« zu verstehen sein<sup>1749</sup>. Insofern würde sich οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας auf die bis-

für die Konstruktion mit dem bloßem Akkusativ führt Passow an: »(ψυχὴ) πίθηκον ἐνδυομένη, die in einen Affen übergegangen ist, dessen Gestalt angenommen hat«. Vgl. hierzu auch LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 91996, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, 271991, s.v.

1747 Vgl. hierzu BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, Bd. 2, 2001, 54; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 84–86 bes. 85 Anm. 50.

1748 Vgl. BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 29–38.315–328.

1749 Vgl. hierzu die Bedeutungsnuancen »relevant«, »pertinent«, die LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. –

herige Argumentationslinie beziehen, und Paulus würde betonen, dass angesichts der πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ die Bedeutung des Judeseins im Hinblick auf die Gottesbeziehung ebenso wenig von Bedeutung oder von Gewicht ist wie ein hellenistischer Hintergrund. Ähnliches gilt auch für die weiteren Beispiele, die Paulus den Stichworten Ἰουδαϊσμός und Ἑλλην anhängt, denn auch der soziale Hintergrund (οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος) und das Geschlecht (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ) sind im Falle der Gottesbeziehung ohne Belang. Entscheidend ist vielmehr die Zugehörigkeit zu Christus, was in der abschließenden Formulierung πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zum Ausdruck kommt. Angesichts der Schwierigkeiten, die mit der Frage verbunden sind, wie εἰς an dieser Stelle aufzufassen ist<sup>1750</sup>, wird man ein weiteres Mal die Textüberlieferung von  $\mathfrak{B}^{46}$  in Betracht ziehen dürfen, der an dieser Stelle πάντες γὰρ ὑμεῖς ἔστε Χριστοῦ Ἰησοῦ überliefert. Zieht man diesen Text heran, der mit guten Gründen als Initialtext aufgefasst werden kann<sup>1751</sup>, so würde Paulus in Vers 29 eine naheliegende Folgerung aus den bisherigen Überlegungen ziehen: Ihr alle nämlich gehört zu Christus. Damit betont er, dass infolge der Zugehörigkeit zu Christus auch die Heidenchristen ›Same Abrahams‹ sind. Wie das Vers 29 einleitende εἰ δὲ hervorhebt, ist die Zugehörigkeit zu Christus die Voraussetzung dafür (ἄρα), dass die Heidenchristen σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ sind. Insofern unterscheidet sich das ›Same Sein‹ der Heidenchristen vom ›Same Sein‹ der Judenchristen, denn dies hängt bei Judenchristen mit der Zugehörigkeit zum Volk Israel zusammen, die Heidenchristen hingegen sind erst aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Christus σπέρμα Ἀβραάμ. Da sie aber ›Same Abrahams‹ sind, sind sie auch Erben. Eben dies betont Paulus in der letzten Aussage dieses Gedankengangs. Doch zugleich differenziert er, ähnlich wie im Falle des ›Same Seins‹, zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Denn während die Judenchristen aufgrund ihres Stammvaters Abraham und infolge der πίστις-Beziehung Erben sind, sind die Heidenchristen Erben κατ' ἐπαγγελίαν und aufgrund der πίστις Christi Jesu.

Vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen Judenchristen und Heidenchristen bezieht sich eine letzte sprachliche Beobachtung in diesem Textabschnitt auf den Gebrauch der Präpositionen διὰ und ἐκ. Während in Gal 3,22, also jener Passage, die sich auf die Judenchristen bezieht, von ἐκ πίστεως

JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*,<sup>9</sup> 1996, s.v. angeben. Vgl. auch BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 29–34.315–328.

1750 Vgl. zur Diskussion etwa OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*,<sup>4</sup> 1979, 125 f; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*,<sup>4</sup> 1981, 264 f; BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians*, 1982, 187–190; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 335–339; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, 156–158; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 222–224.

1751 Diese Lesart wird auch von A überliefert und bietet den Vorzug, dass sich die weitere Textüberlieferung von ihr schlüssig herleiten lässt; darüber hinaus fügt sie sich sehr gut in den Kontext ein. Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 78.88–90.230–231.

Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede ist, findet sich Gal 3,26*v.l.*, also jener Textstelle, die auf Heidenchristen bezogen ist, die Formulierung διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ. Bereits im Zusammenhang mit Röm 3,30 war aufgefallen, dass Paulus die Präpositionen διὰ und ἐκ an dieser Stelle in einer ähnlichen Weise verwendet, denn auch dort bezieht er die Wendung ἐκ πίστεως auf die Judenchristen, während er bei Heidenchristen διὰ πίστεως sagt. Angesichts dieser Zuordnung von διὰ und ἐκ in Röm 3,30 wurde bereits mehrfach die Vermutung geäußert, dass Paulus bewusst zwischen diesen beiden Präpositionen differenziert habe, wobei διὰ eine heidenchristliche Formulierung sei und auf die ἔθνη abziele, während hingegen bei ἐκ Juden bzw. Judenchristen im Blick seien<sup>1752</sup>. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass sich eine ähnliche Zuordnung der beiden Präpositionen auch in Gal 2,16 ausmachen lässt, denn während bei der grundsätzlichen, alle Menschen umfassenden Formulierung der Rechtmachung aus πίστις die Präposition διὰ verwendet wird, so ist bei dem πιστεύειν der Judenchristen (ἡμεῖς) von ἐκ πίστεως die Rede. Umso mehr fällt daher auf, dass sich eine ähnliche Zuordnung nun auch in Gal 3,22 und Gal 3,26*v.l.* ausmachen lässt, also insgesamt dreimal – sofern man die Differenzierung zwischen Judenchristen und Heidenchristen im Rahmen dieses Abschnittes zur Kenntnis nimmt.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen wäre eine solche Zuordnung durchaus verständlich, denn schließlich ist dem Judentum die Relevanz von πίστις keineswegs neu, was besonders anhand der Abrahamstradition deutlich wird. Insofern steht die Offenbarung der πίστις in Christus durchaus in einer heilsgeschichtlichen Kontinuität zu den jüdischen Vorstellungen, die mit der Gottesbeziehung verbunden sind, auch wenn, wie Paulus deutlich herausarbeitet, die Kategorie πίστις in Christus in einer noch umfassenderen Weise deutlich wird. Insofern läge die Präposition ἐκ im Hinblick auf das Judentum gerade deshalb näher, weil damit der Gedanke verbunden ist, dass die mit Christus verbundene πίστις an etwas bereits Bekanntes anknüpft. Demgegenüber würde mit διὰ viel stärker der Gedanke zur Sprache kommen, dass eine πίστις-Beziehung der ἔθνη zum Gott Israels durchaus ein Novum darstellt, so dass die instrumentale Funktion von διὰ diesem Aspekt weitaus angemessener wäre. Diese Vermutung scheint beispielsweise die Verwendung von ἐκ πίστεως im Hinblick auf Juden bzw. Judenchristen in Gal 3,7.11.12.22.24 zu bestätigen; zugleich wird im selben Brief ἐκ πίστεως auch auf Heidenchristen (Gal 3,8.9; 5,5) angewendet, während διὰ πίστεως (Gal 3,14) auf Judenchristen bezogen ist.

Im Zusammenhang mit diesen Beobachtungen wird man daher grundsätzlich

1752 Vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 205 f; SCHLATTER, A., *Gottes Gerechtigkeit*, 1975, 155 f; GASTON, L., *Paul and the Torah*, 1987, 173; STOWERS, ST. K., *Ἐκ πίστεως und διὰ τῆς πίστεως in Romans 3:30*, 1989. Vgl. aber auch schon Orig. Comm. in Rom., PG 14, 955 – 957; Theod. Mops. Comm. in Rom., PG 66, 796.

berücksichtigen müssen, dass sich die Akzente, die mit ἐκ und διὰ verbunden sind, keineswegs in exklusiver Weise den beiden Personengruppen zuordnen lassen, sondern nur, wenn diese bewusst kontrastiert werden. Dabei ist ebenfalls zu bedenken, dass die Wahl einer Präposition in der Regel von der jeweiligen Aussageabsicht abhängt, so dass sich der Gedanke, dass die Rechtfertigung des Sünders διὰ πίστεως – also ›durch‹ oder ›vermittels‹ von πίστις – erfolgt, prinzipiell sowohl auf Heidenchristen als auch auf Judenchristen beziehen ließe. In ähnlicher Weise könnte auch die Konstruktion mit ἐκ auf die eine wie auf die andere Personengruppe bezogen werden, sofern der Gedanke ausgedrückt werden soll, dass sich etwas ἐκ πίστεως, also ›aufgrund‹ oder ›auf der Basis von‹ πίστις, vollzieht. Erst wenn nachgewiesen wäre, dass diese Grundvoraussetzung von einem Autor nicht beachtet wird, kann davon ausgegangen werden, dass er zwischen den fraglichen Präpositionen nicht exakt differenziert. Bedenkt man aber die kontextuelle Abhängigkeit im Zusammenhang mit der paulinischen Verwendung von ἐκ und διὰ, so fällt auf, dass Paulus beide Präpositionen auffällig präzise gebraucht<sup>1753</sup>, so dass kaum davon auszugehen sein dürfte, dass es sich im Falle von διὰ πίστεως und ἐκ πίστεως lediglich um eine »Vorliebe des Paulus« für eine »rhetorische Variation von Präpositionen«<sup>1754</sup> handelt. Dann aber liegt die Vermutung nahe, dass die beiden Präpositionen auch in Röm 3,30 und Gal 2,16 bewusst gewählt sind, was sich erklären lässt, wenn man die Vertrautheit des Judentums mit diesem Begriff und den damit verbundenen religiösen Vorstellungen bedenkt. Zugleich wird man sich in diesem Zusammenhang auch vergegenwärtigen müssen, dass eine Präposition keineswegs auf eine einzige Funktion festgelegt ist, und so kann beispielsweise διὰ mit Genitiv auch verwendet werden, wenn es darum geht, begleitende Umstände zu nennen. Genau dieser Fall dürfte bei der Formulierung διὰ πίστεως in Röm 4,13 und 2Kor 5,7 gegeben sein, so dass an diesen beiden Stellen mit ›unter den Umständen von‹ oder ›auf die Weise von‹ πίστις zu übersetzen wäre<sup>1755</sup>. Diese Verwendung von διὰ findet sich aber auch in Gal 3,18 bei der Formulierung δι' ἐπαγγελίας, wie bereits

1753 Vgl. hierzu nur die Verwendung von διὰ πίστεως und ἐκ πίστεως in den Abschnitten Röm 3,21–31; Gal 2,14b–21; 3,6–4,7 und Phil 3,7–11, also jenen Textpassagen, die 327–364, 368–395, 395–446 und 446–460 der vorliegenden Arbeit diskutiert werden. Zur Verwendung von Präpositionen im paulinischen Sprachgebrauch vgl. aber auch die Konstruktion βαπτίζειν εἰς (Röm 6,3; Gal 3,27; 1Kor 10,2.12.13) sowie 151–168 dieser Arbeit.

1754 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 19. Vgl. hierzu auch SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater*,<sup>9</sup>1899, 144; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*,<sup>12</sup>1962, 92; DUNN, J. D. G., *Romans 1–8*, 1988, 189; MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, 1996, 252; HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology*, 1997, 48 Anm. 32.

1755 Vgl. OEPKE, A., Art. *διὰ* (ThWNT 2), 1935, 65; BAUMERT, N., *Täglich sterben und auferstehen*, 1973, 230–232; BORSE, U., *Der Brief an die Galater*, 1984, 117; BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*,<sup>6</sup>1988, s.v.; BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus*, 2005, 75.307.

im Zusammenhang dieses Verses erwähnt worden ist, und so werden die beiden Präpositionen ἐκ und διὰ auch im Falle von δι' ἐπαγγελίας und ἐξ ἐπαγγελίας in unterschiedlichem Sinne verwendet. Dann aber lässt sich im Zusammenhang mit den Wendungen ἐκ πίστεως und διὰ πίστεως unter Bezugnahme auf die Präpositionen in Gal 3,18 keineswegs der Schluss ziehen<sup>1756</sup>, dass beide Präpositionen in gleicher Weise zu verstehen sind.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen bietet sich nun folgende Übersetzung für den Abschnitt Gal 3,19–29 an:

<sup>19</sup>Was bedeutet dies nun (was besagt dieses Beispiel)? Das Gesetz der Werke (der Handlungen; das Gesetz, das sich durch Handlungsanweisungen auszeichnet) (wurde) – bis käme der verheißene Same (der Same, dem die Verheißung galt), eingeschärft (der jeweiligen Situation entsprechend in Erinnerung gerufen; wachgehalten) durch Engel – (lag) in der Hand eines Mittlers (war in die Hände des Mose gegeben). <sup>20</sup>Einen Mittler jedoch gibt es nicht (ist nicht nötig; ist nicht möglich) bei nur einem (bei Gottes Verheißung an den einen Samen). Gott aber (jedenfalls) ist einer (ein einziger). <sup>21</sup>Steht nun das Gesetz (Gottes) gegen die Verheißung (Gottes)? Keineswegs (das sei ausgeschlossen). Wenn nämlich ein Gesetz gegeben worden wäre mit der Kraft, (Sünder; Tote) lebendig zu machen, käme tatsächlich die Gerechtigkeit (die Gerechtmachung; die Sündenvergebung; das Leben) aus Gesetz.

<sup>22</sup>Aber völlig eingeschlossen hat die Schrift (das geschriebene Gesetz) das alles (Israel mit seiner Schuld; der Israeliten ›Totsein‹ aufgrund der Sünde) unter die Sünde (unter den Urteilsspruch über die Sünde; unter den ›Fluch des Gesetzes‹), damit die Verheißung (die verheißene Gerechtmachung und Rettung von Gott) gegeben würde aus (aufgrund; auf der Basis) der vertrauensvollen Zuwendung Jesu Christi denen, die (ihrerseits) vertrauen (die mit Vertrauen antworten; die auf die vertrauensvolle Zuwendung Jesu Christi ihrerseits mit Vertrauen antworten). <sup>23</sup>Vor dem Kommen der Vertrauensbeziehung (die mit Christus kam; die durch Christus angeboten und ermöglicht wurde) wurden wir (Juden) unter Gesetz (unter dem Werke-Gesetz; unter der Verurteilung des Gesetzes; unter dem ›Fluch‹ des Gesetzes über die Sünder) in Gewahrsam gehalten, (und zwar, indem wir) eingeschlossen wurden (eingeschlossen werdend) für das Vertrauen (auf diese Vertrauensbeziehung hin), das offenbart werden sollte. <sup>24</sup>Daher war das Gesetz unser Aufpasser auf Christus hin, damit wir auf der Basis der Vertrauensbeziehung (aus der vertrauensvollen Zuwendung Christi heraus und unserer vertrauenden Antwort) gerecht gemacht würden. <sup>25</sup>Nachdem (da) aber nun (mit Christus) gekommen ist diese Vertrauensbeziehung, sind wir (Judenchristen; christusgläubige Söhne Abrahams) nicht mehr unter einem Aufpasser.

<sup>26</sup>Alle seid ihr (Galater; galatischen Heidenchristen) allerdings (ja) Söhne Gottes durch die vertrauensvolle Zuwendung Christi Jesu (und nicht durch das Gesetz). <sup>27</sup>Denn alle, die ihr in Christus hineingetaucht wurdet (die ihr euch in ihn habt hineintauchen lassen) habt Christus angezogen (seid christusförmig geworden; habt seine Verhal-

1756 So etwa ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 19; ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 30.

*tensweise angenommen).* <sup>28</sup>**Nicht hat Bedeutung** (für die Zugehörigkeit zu ihm) **Jude und nicht Grieche** (Jude sein oder Heide sein), **nicht hat Bedeutung Sklave und nicht Freier** (Sklave sein oder Freier sein), **nicht hat Bedeutung männlich und weiblich** (Mann und Frau), **ihr alle nämlich seid Christi Jesu** (gehört zu Christus Jesus). <sup>29</sup>**Wenn** (und weil) **ihr aber des Christus seid** (zu Christus gehört), **seid ihr folglich Same Abrahams, (und folglich) gemäß der Verheißung** (der Verheißung entsprechend) **Erben** (und nicht Erben aufgrund leiblicher Nachkommenschaft).

In der Schlussfolgerung dieser Passage laufen mehrere Linien zusammen, die Paulus im Verlauf der ganzen Argumentationskette entwickelt und verfolgt hat. Am Ausgangspunkt des gesamten Gedankengangs standen zwei unterschiedliche Verheißungen, die Paulus differenziert hatte (3,6–9). Während sich die eine darauf bezog, dass jene *leiblichen* Nachfahren, die aus der πίστις heraus leben, die ›wahren‹ Nachkommen Abrahams sind (3,6 f), bezog sich die andere auf die Völker, die mit Abraham *mit*-gesegnet werden (3,8 f), insofern sie ebenfalls aus πίστις heraus leben. Bereits zu Beginn dieses Textabschnittes führt Paulus den Begriff πίστις und das Verb πιστεύειν ein, um es mit der Zuwendung Gottes zu den Menschen in Form von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Zusammenhang zu bringen, und bereits an dieser Stelle differenziert Paulus zwischen Israel und den Völkern. Denn während er in der Christusbeziehung der Judenchristen die Nachkommensverheißung erst vollendet und in vollem Sinn erfüllt sieht, so erkennt er in der Christusbeziehung der Heidenchristen die auf die Völker bezogene Segensverheißung an Abraham.

Diese beiden ›Verheißungslinien‹ durchziehen auch die weitere paulinische Argumentation und bilden somit den Verstehensrahmen für den Erbschaftsvergleich, der in 3,15 eingeführt wird. Dabei fasst Paulus diese beiden Verheißungen in der Pluralform ἐπαγγελίαι zusammen und verbindet sie mit Christus, den er als den ›Samen‹ identifiziert und auf den sich die Verheißungen beziehen. Über dieses σπέρμα versucht er nun, die Frage der ›rechtmäßigen Erbfolge‹ zu klären, die im Rahmen einer Erbschaft von Bedeutung ist. Dabei unterscheidet Paulus zwischen zwei verschiedenen, aber letztlich gleichrangigen ›Verwandtschaftsbeziehungen‹, die den Unterschied zwischen Judenchristen und Heidenchristen ausmachen.

Die Grundvoraussetzung seines Vergleichs ist dabei einerseits, dass Gott seinem Volk durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die vollendete, mündige Sohnschaft ermöglicht, während er den Völkern diese Sohnschaft in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ erstmals anbietet. Vor dem Hintergrund dieser heilsgeschichtlichen Grundannahme entwickelt und vergleicht Paulus den jeweiligen Weg dieser beiden Gruppen zu der πίστις-Beziehung. Dabei betont Paulus, dass der Weg Israels dadurch bestimmt war, dass es unter einem sanktionierenden Gesetz stand, welches infolge der menschlichen Sünden ein entsprechendes Urteil nach sich zog. In der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ermöglicht Gott seinem Volk aber durch

die Sündenvergebung die Befreiung von diesem ›Fluch‹ und bietet ihm auf diesem Wege erneut und vertieft eine πίστις-Beziehung an. Insofern führt Israels Weg zu dieser Vertrauensbeziehung über die Erlösung, Vergebung der Sünden und somit zur Befreiung von dem Gesetzesurteil. Im Unterschied zu den Judenchristen stehen die Heiden aber nicht unter diesem Gesetzesurteil und insofern müssen sie auch nicht davon befreit werden. Ihr Weg zu der πίστις-Beziehung basiert nur auf der Zuwendung Gottes in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, der damit angebotenen Sündenvergebung und ihrer vertrauenden Antwort.

Diese unterschiedlichen Wege zu der πίστις-Beziehung differenziert Paulus im Verlauf seiner Argumentation weiter und versucht, sie im Bild der Erbschaft nachzuzeichnen. Israel wird dabei als natürlicher, rechtmäßiger Erbe dargestellt, der jedoch sein Erbe nicht in Empfang nehmen kann, da er seine Erbmündigkeit noch nicht erreicht hat und bis dahin unter einem ›Aufpasser‹ steht; diesen Aspekt vertieft Paulus in der letzten Passage des Erbschaftsbildes (Gal 4,1,-7) noch weiter. Erst durch den ›Samen‹, auf den sich beide Abrahamsverheißungen beziehen, kann Israel von diesem ›Aufpasser‹ befreit werden. Insofern ist die Zusage der leiblichen Nachkommenschaft – zumindest wie Paulus sie in Gal 3,6 f versteht und in dieser Passage ausdeutet – damit verbunden, dass Israel sich in entsprechender Weise gegenüber der helfenden Zuwendung Gottes in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ verhält. Damit ist die Befreiung, von der Paulus hier spricht, an die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und die vertrauende Antwort des Menschen geknüpft. Im Rahmen dieses Erbschaftsvergleichs ist das Erbe damit an die Beziehung zu Christus gebunden.

Was nun die Heidenchristen in diesem Erbschaftsvergleich betrifft, so wird man wieder von der Abrahamsverheißung ausgehen müssen, denn auch die zweite Verheißung, also jene, die den Völkern gilt, bezieht sich auf den ›Samen‹. Die entscheidende Voraussetzung für die Erbschaftsfrage ist daher die Zugehörigkeit zu Christus, und diese ist zugleich, ähnlich wie bei den Judenchristen, an eine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ geknüpft. Wenn also die Völker mit πιστεύειν auf die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ antworten, so ist die entscheidende Voraussetzung für die Erbschaft gegeben. Die Zugehörigkeit zu Christus ist daher die Voraussetzung, dass Heidenchristen als Söhne Abrahams gelten. Auf diese Weise sind auch sie Erben gemäß der Verheißung. Somit kommt das Erbschaftsargument mit Gal 3,29 zu einem ersten Ergebnis, denn nun ist ausgewiesen, dass nicht nur Judenchristen, sondern auch Heidenchristen – denn auf diese zielt die ganze ›Beweisführung‹ letztlich ab – Söhne Abrahams und Erben ›gemäß Verheißung‹ (κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι) sind.

## 4.2.3.2.d. Gal 4,1–7

An diesen Gedankengang schließt sich in Gal 4,1–7 eine letzte Ausdeutung des Erbschaftsbildes an. Hatte Paulus bislang die Fragen der Zugehörigkeit zur ›Erbschaftslinie‹ erörtert, so richtet sich in diesen abschließenden Ausführungen des langen Argumentationsganges der Blick vor allem auf die *Übergabe* des Erbteils. Dies zeigt sich bereits daran, dass nun vom Empfang der Sohnschaft (υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν) und der Sendung des Geistes die Rede ist (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα), der damit zugleich als Bestandteil des Erbes ausgewiesen wird.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang abermals der Wechsel der Person von der ersten Person Plural (4,3–5) in die zweite Person Plural (4,6), so dass vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen anzunehmen ist, dass auch in diesem Abschnitt zwischen Juden und Völkern bzw. zwischen Judenchristen und Heidenchristen differenziert wird. Diese Vermutung wird bereits durch den Gebrauch der Begriffe κληρονόμος und δοῦλος bestätigt. Denn indem δοῦλος in Gal 4,7a auf die mit ›Du‹ (εἶ) angesprochenen bezogen wird<sup>1757</sup> und in Gal 4,1 zugleich zwischen κληρονόμος und δοῦλος differenziert wird, dürfte sich δοῦλος in diesem einleitenden Vers wohl ebenfalls auf Heidenchristen bzw. Heiden beziehen. Dann aber wären mit κληρονόμος Juden bzw. Judenchristen gemeint, welche Paulus als ›unmündige Erben‹ bezeichnen würden<sup>1758</sup>. Damit stünde ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν mit dem Nomen παιδαγωγός in Verbindung, welches von Paulus ohnehin nur auf die Juden bezogen wurde. Dann würde er die Zeit unter dem παιδαγωγός als jene Zeit ausdeuten, in der der Erbe noch unmündig war und deshalb unter einem ›Aufseher‹ stand. Folglich greifen auch die Begriffe ἐπίτροπος und οἰκονόμος<sup>1759</sup> auf das Stichwort παιδαγωγός zurück und sind von diesem her zu verstehen. Bezieht man aber κληρονόμος in 4,1 auf die Judenchristen, so sticht nun auch die terminologische Differenzierung zwischen κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι von 3,29 und dem einfachen κληρονόμος in 4,1 ins Auge. Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen liegt die Vermutung nahe, dass Paulus auf diese Weise sprachlich zwischen den unterschiedlichen ›Wegen der Erbschaft‹ differenziert. Die Judenchristen sind gewissermaßen die direkten Nachfahren Abrahams und somit auch die ›natürlichen Erben‹ (eben κληρο-

1757 Dass Paulus hier den Singular εἶ und nicht die Pluralform ἐστε verwendet, dürfte darauf hindeuten, dass seine Argumentation weiterhin auf der Bildebene verbleibt.

1758 Gewöhnlich wird in diesem Zusammenhang nicht zwischen Juden und Heiden differenziert, sondern beide Personengruppen werden in gleicher Weise als ›unmündige Erben‹ verstanden. Vgl. MÜßNER, F., *Der Galaterbrief*, 4<sup>1981</sup>, 268; BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians*, 1982, 193; BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 354 f.; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 228.

1759 Die begriffliche Doppelung ist daher als verallgemeinernde Ausdrucksweise zu verstehen; vgl. ECKERT, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, 1971, 88 Anm. 4; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 227 f.

νόμοι). Die dem Abraham zugesprochene Verheißung der leiblichen Nachkommenschaft hat sich schließlich auf sie bezogen. Demgegenüber bezeichnet Paulus die Heidenchristen als κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, da ihre Erbschaft ausschließlich in der Verheißung gründet und eben nicht in einer ›direkten Erbfolge‹, wie dies bei den Juden der Fall ist. Angesichts dieser Beobachtungen bietet es sich an, innerhalb von Gal 4,1–7 zwischen Heidenchristen und Judenchristen zu differenzieren, wobei sich die Verse 1–5 auf die Letzteren beziehen<sup>1760</sup>.

Dann würde Paulus diesen letzten Argumentationsschritt mit dem Hinweis eröffnen, dass die Situation der Judenchristen, als sie noch unter dem Aufpasser standen und *unmündige* Erben waren, durchaus mit der Situation der δοῦλοι vergleichbar ist. Denn trotz der unterschiedlichen Erblinien, die Paulus deutlich voneinander abgrenzt, ist die Erbschaft an Christus und die πίστις-Beziehung geknüpft, und dies gilt sowohl für Judenchristen wie für Heidenchristen. Damit setzt er zwar nicht die Geschichte Israels auf eine Stufe mit jener der Völker, doch kann er die ›Ausgangssituation‹ von Heiden und Juden aufgrund der Sünde beider doch in Beziehung setzen<sup>1761</sup>. Insofern stehen Gal 3,28 und Gal 4,1 in einer engen Beziehung, denn während in der ersten Textstelle die Gleichheit der Gottesbeziehung von Judenchristen und Heidenchristen aufgrund der Christusbeziehung im Mittelpunkt steht, wird in der zweiten deren vorchristliche Vergangenheit parallelisiert.

Ausgangspunkt der Verse 1–5 ist also wieder das Eingeschlossensein der Juden unter dem Gesetzesurteil, das aufgrund ihrer Sünde vom Gesetz ausgesprochen wurde. Diese Ausgangssituation beschreibt Paulus in Vers 4 mit der vieldiskutierten Wendung τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου<sup>1762</sup>. In der Regel deutet man diese Formulierung im Sinne von »Weltelementen«<sup>1763</sup>, »Naturmächten der Welt«<sup>1764</sup> oder »kosmischen Geistern«<sup>1765</sup>, wobei die Einordnung dieser Formulierung in den Kontext größere Schwierigkeiten bereitet, so dass häufig eine übertragene Bedeutung für τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου angenommen wird. So schlägt beispielsweise Hans-Joachim Eckstein vor, dass hier an die »von der

1760 Vgl. auch ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 202; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 90–97.

1761 Vgl. in diesem Zusammenhang sowohl die Differenzierung zwischen Juden bzw. Judenchristen und Heidenchristen (Gal 2,15) als auch deren Gleichheit hinsichtlich der Sünde (Gal 2,16; 3,11; vgl. auch Röm 3,18–20).

1762 Vgl. zur Diskussion ОЕРКЕ, А., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 128–132; MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 268.291–304; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, 165 f.; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 229–233.

1763 MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 268.

1764 BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, 358.

1765 ОЕРКЕ, А., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 132.

Sünde gezeichnete Schöpfung, [an] die im Gegensatz zu Gott stehende Welt«<sup>1766</sup> zu denken sei. Grundsätzlich gehen jedoch nahezu alle Lösungsvorschläge davon aus, dass στοιχεῖα im Sinne von ›Elemente‹, ›Grundstoffe‹, ›Urbestandteil‹ oder ›Himmelskörper‹ gebraucht wird<sup>1767</sup>. Zwar umfasst das semantische Spektrum von στοιχεῖον noch weitere Verwendungsmöglichkeiten wie beispielsweise ›Anfang‹, ›Elementarkenntnis‹, ›Grundregel‹, ›Grundkenntnisse‹, ›Prinzip‹ und auch ›Buchstabe‹, doch aufgrund des Nomens κόσμος werden diese meist ausgeschlossen<sup>1768</sup>. In diesem Zusammenhang ist nun aber zu bedenken, dass κόσμος keineswegs nur auf die Bedeutungen ›Welt‹, ›Weltall‹, ›Himmel‹ und ›Himmelskörper‹ festgelegt ist, sondern auch im Sinne von ›Regel‹, ›Regelmäßigkeit‹, ›Ordnung‹, ›gesetzliche Ordnung‹, ›Befehl‹ und ›Zucht‹, aber auch ›Bau‹, ›Bauwerk‹ und ›Bauart‹ verwendet werden kann. Hinzu kommen außerdem noch Bedeutungsnuancen wie ›Glanz‹, ›Zierde‹, ›Schmuck‹, ›Zierrat‹ und ›Kleidung‹ sowie ›Ruhm‹, ›Ehre‹ und ›Lob‹<sup>1769</sup>. Angesichts dieser Verwendungsmöglichkeiten wird man aus dem Gebrauch von κόσμος nicht schlussfolgern können, dass στοιχεῖα nur im Sinne von ›Elementen‹, ›Grundstoffen‹ oder ›Urbestandteilen‹ verwendet wurde. Bedenkt man die Schwierigkeiten, die mit der Deutung von τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Sinne von ›Welt-elementen‹, ›Naturmächten‹ und ›kosmischen Geistern‹ in dem konkreten Textzusammenhang verbunden sind<sup>1770</sup>, würde es sich anbieten, στοιχεῖα im Sinne von ›Prinzipien‹, ›Regelungen‹ bzw. ›Grundregelungen‹ oder ›Anfangsgründe‹ zu verstehen<sup>1771</sup>, während für κόσμος die Bedeutungen ›(gesetzliche Regelungen)‹, ›Zucht‹ und ›Befehl‹ naheliegen würden. Dann aber ließen sich die στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Sinne von ›(Grund-)Regelungen der gesetzlichen Ordnung‹ oder ›Prinzipien der Zucht‹ begreifen<sup>1772</sup>. Diese Verstehensmöglichkeit würde sich ausgesprochen gut in den Gesamtzusammenhang einfügen, zumal sich στοιχεῖα τοῦ κόσμου an dieser Stelle auf die Juden bezieht, und in Vers 4

1766 ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 230.

1767 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1768 Vgl. BLINZLER, J., *Lexikalisches zu dem Terminus στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*, 1963, 440; DELLING, G., Art. *στοιχεῖον κτλ.* (ThWNT 7), 1964, 672–678; RUSAM, D., *Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20), 1992, 124 f.; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 229 f.

1769 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1770 Vgl. bes. OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, <sup>4</sup>1979, 128–132; LONGENECKER, R. N., *Galatians*, 1990, 165 f.; ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz*, 1996, 229–233. Vgl. auch MUßNER, F., *Der Galaterbrief*, <sup>4</sup>1981, 268.291–304.

1771 Vgl. auch Hebr 5,12.

1772 Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 90–92.188–195.

ebenfalls der Gedanke formuliert wird, dass sie ›unter dem Gesetz‹ bzw. ›Gesetzesurteil‹ (ὕπὸ νόμον) stehen<sup>1773</sup>. Somit würden ὁ κληρονόμος νήπιος (4,1), ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμος (4,2) und ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι (4,3) auf einer Linie liegen, die auf ὑπὸ τοὺς νόμον ἐξαγοράση in 4,5 zuläuft.

Folglich zielt die Sendung des Sohnes, die nun in Gal 4,4 angesprochen wird, darauf ab, dass die Juden von dem ›Gesetzesurteil‹, der κατάρα τοῦ νόμου, befreit werden. Auf der Bildebene entspricht dies einer Befreiung von den ›Aufpassern‹ (παιδαγωγός, ἐπίτροπος, οἰκονόμος), was einem Mündigwerden gleichkommt und somit den Empfang des Erbteils nach sich zieht. Darauf läuft die Argumentation in Gal 4,1 – 5 hinaus, wenn Paulus in Vers 5 betont, dass infolge dieser Befreiung (ἐξαγοράζω) die Sohnschaft in Empfang genommen wird (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Diese Schlussfolgerung verdeutlicht nochmals, dass die ›Sohnschaft‹, die Paulus hier im Blick hat, in Christus und der in ihm angebotenen πίστις-Beziehung gründet. Zugleich bindet Paulus dieses Ereignis an die Abrahamsverheißung zurück, wie besonders das Motiv der ›Erfüllung‹ verdeutlicht (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου). Durch die Verwendung des Verbs ἔρχομαι wird zugleich der Bogen zu ἔρχομαι in 3,19.23.25 geschlagen, wodurch die Stichworte σπέρμα (3,19), πίστις (3,23.25) und τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (4,4) verbunden werden.

Was nun die Heidenchristen betrifft<sup>1774</sup>, die in Vers 6 in der zweiten Person angesprochen werden, so betont Paulus auch bei diesen, dass sie ihr Erbe bereits erhalten haben. Dies verdeutlicht er daran, dass sie den Geist, den er mit dem Erbteil in Verbindung bringt, schon empfangen haben<sup>1775</sup>. Damit knüpft Paulus

1773 Diese Verstehensmöglichkeit würde zudem die Aufnahme des Stichwortes στοιχεῖα in Gal 4,9 erklären, denn dort wird es ja gerade auf Heidenchristen bezogen und ist zugleich mit der Frage verknüpft, weshalb sie sich nun diesen στοιχεῖα zuwenden, die für die Frage der Sündenvergebung ohne Bedeutung sind: πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. Das Adverb πάλιν wird dabei im Sinne von ›eurerseits‹ gebraucht, was den Verwendungsmöglichkeiten von πάλιν durchaus entspricht und bei Paulus mehrfach belegt ist (Röm 8,15; Gal 5,1; Phil 2,28); vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 188 – 195.

1774 Wenn man davon ausgeht, dass sich die Verse 1 – 5 auf Judenchristen beziehen und erst in Vers 6 die Heidenchristen in den Blick kommen, bietet es sich an, den relativen Satzanschluss ὅτι in ὅ τι abzuändern, wie bereits Zahn, der in diesem Abschnitt ebenfalls von zwei Personengruppen ausgeht, vorgeschlagen hat; vgl. ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1905, 204 f. Dann würde Vers 26, »einem sehr gewöhnlichen Gebrauch« von ὅ τι entsprechend, eine »Tatsache einführ[en]« (204), welche darin besteht, dass sie »in der Tat« (204) Söhne sind. Für diesen Lösungsvorschlag spricht zudem die Voranstellung von ἔστε, wofür es sonst keine Begründung gäbe. Folglich wäre Vers 6a zu übersetzen: ›was das betrifft, dass ihr Söhne seid [...]«. Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Studien zu den Paulusbriefen*, 2001, 183 – 191; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 91.94 – 96.

1775 Erwähnenswert ist in Zusammenhang mit Gal 4,6 sicherlich auch der textkritische Befund, insbesondere dass Ψ<sup>46</sup> anstelle von τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nur τὸ πνεῦμα αὐτοῦ liest, was

aber zugleich an die ›Geisterfahrung‹ der Galater an, von der bereits in Gal 3,1 – 5 die Rede war. Der Geist wird somit als Kriterium angeführt, dass die Galater ihr Erbe erhalten haben, denn schließlich kann nur der Sohn erben. Indem Gott das Erbteil gewissermaßen ›ausbezahlt hat‹ (κληρονόμος διὰ θεοῦ), wird deutlich, dass die Galater auch vollwertige Söhne sind.

Somit schließt die ganze Argumentationskette damit, dass sowohl die Judenchristen wie auch die Heidenchristen nicht nur als rechtmäßige Erben ausgewiesen sind, sondern dass beide ihr Erbteil bereits in Empfang genommen haben. Die Beobachtung, dass Paulus den Geist erst in Vers 6, also in Zusammenhang mit den Heidenchristen, erwähnt, und dass die Pluralform ἡμῶν in Vers 6b textkritisch unsicher ist, wird man nicht dahingehend ausdeuten dürfen, dass der Geist nur den Heidenchristen zuteil wurde. Dagegen spricht bereits der Plural λάβωμεν in Gal 3,14, also in jenem Vers, in dem der heilsgeschichtliche Hintergrund von Gal 4,1 – 7 angesprochen wird. Dass Paulus den Geistempfang für die Judenchristen voraussetzt, während er ihn im Falle der Heidenchristen ausdrücklich erwähnt, hängt gewiss mit der Erbschaftsmetaphorik zusammen. Denn im Unterschied zu den Judenchristen, die infolge ihrer Abrahamkindschaft bereits als Erben ausgewiesen sind, verweist Paulus im Falle der Heidenchristen auf deren Geisterfahrung, die somit für sie in besonderer Weise zum Kennzeichen der Erbschaft wird. Für beide ist die Erbschaft mit der Christusbeziehung verknüpft, doch für Heidenchristen hat der Geist in einem spezifischen Sinn eine kriteriologische Funktion für die Fragen hinsichtlich der Sohnschaft und Erbschaft. Zugleich wird in diesem Zusammenhang auch die innere Verbindung zwischen der πίστις-Beziehung und der Geistsendung deutlich, die bereits in Gal, 3,14 angesprochen war: Wie die Gottes- und die Christusbeziehung von πίστις geprägt und bestimmt ist, wird auch der innewohnende Geist der Gottesbeziehung zugeordnet, was daran deutlich wird, dass dieser Geist in den Galatern ruft: ἄββα ὁ πατήρ. Damit wird nun ein letztes Mal ein verwandtschaftliches Motiv verwendet, nämlich das der Vater-Sohn-Bezie-

---

angesichts des Geistrufes ἄββα ὁ πατήρ wohl naheliegender ist. Außerdem wäre dann die unklare Verhältnisbestimmung des Geistes an dieser Stelle vermieden, die bei der Textüberlieferung offenbar als problematisch empfunden wurde, wie der Ausfall von ὁ θεός in B, 1739, sa vermuten lässt. Daher liegt die Vermutung nahe, dass  $\mathfrak{F}^{46}$  den ursprünglichen Text bietet, und dass τοῦ υἱοῦ eingefügt wurde, sobald die beiden Teile dieses Textabschnittes als eine Einheit aufgefasst wurden. Auffällig ist in diesem Zusammenhang aber auch die Verwendung des Possessivpronomens ὑμῶν in Vers 6b – also: εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν κράζον –, die von  $D^2$ ,  $\Psi$ , 33,  $\mathfrak{M}$ ,  $vg^c1$ , sy und  $bo^{pt}$  überliefert wird, denn dem Kontext wäre diese Lesart weitaus angemessener. Solche Vertauschungen von ἡμῶν und ὑμῶν finden sich aufgrund ihrer Homophonie sehr häufig – auch bei  $\mathfrak{F}^{46}$ , der an dieser Stelle ein ἡμῶν überliefert –, und so würde es sich im Hinblick auf den Kontext nahelegen, ὑμῶν zu lesen. Folglich wäre Vers 26 folgendermaßen zu lesen: ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν κράζον· ἄββα ὁ πατήρ. Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 91.94 – 96.

hung, welches sich durch eine Unmittelbarkeit in der Beziehung ausgedrückt. So wie Abraham, aber letztlich der Same<sup>1776</sup>, Gott unmittelbar gegenüberstand und es keinen Mittler gab, so gestaltet sich nun auch die Beziehung zwischen den Heidenchristen und Gott. Zugleich knüpft Paulus damit an den Gedanken des ›Hineintauchens‹ in Christus bzw. des ihn ›Anziehens‹ an: Die innere Verbindung zwischen der Sendung des Sohnes und dem Sohnsein der Galater liegt letztlich in ihrem ›christusförmig‹ Sein.

So zielt der gesamte Erbschaftsvergleich (3,15–4,7) im Grunde darauf ab, die Heidenchristen als ›vollwertige Erben‹ der Abrahamsverheißung auszuweisen. Insofern sind sie christusgläubigen Juden gleichgestellt, auch wenn ihr Weg in diese πίστις-Beziehung ein anderer war. Dies versucht Paulus in einem Dreischritt zu verdeutlichen, bei dem er den Vergleich der Abrahamsverheißungen mit einer Erbschaftsverfügung als Ausgangspunkt wählt (3,15–18). Ein zweiter Gedankenschritt dient dazu, die Erbschaftsverhältnisse vor dem Hintergrund dieses Vergleichs zu bestimmen. Dabei differenziert er zunächst die unterschiedlichen Voraussetzungen von Juden und Heiden für die Frage nach der Erbschaft. Zugleich betont er aber deren gleichberechtigte Stellung; beide Personengruppen sind aufgrund der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ gleichgestellt und insofern auch gleichermaßen erbberechtigt (3,19–29). In einem dritten Schritt betont Paulus schließlich, dass sich in Christus die Abrahamsverheißungen erfüllt haben, und dass infolge der πίστις-Beziehung sowohl die Judenchristen wie auch die Heidenchristen ihr Erbe angetreten haben (4,1–7).

Ein besonderer Akzent dieses Argumentationsgangs liegt darauf, dass durch den Vergleich des sanktionierenden Gesetzes mit einem παιδαγωγός die spezifische Funktion des Gesetzes deutlich wird. Denn so wie der unmündige Erbe unter einem Aufpasser steht (dieser Aufpasser ist nicht derjenige, der das Erbe ausbezahlt), so wenig ist das Gesetz für die Frage der Sündenvergebung von Relevanz. Dennoch, und dies vermittelt dieses Bild ebenfalls sehr anschaulich, hat dieser παιδαγωγός eine positive Funktion, die jedoch dem Erben zugeordnet ist. Sobald der Erbe mündig wird, ist auch die Funktion des παιδαγωγός hinfällig. Dass dessen Funktion durchaus positiv zu bewerten ist, veranschaulicht in besonderer Weise das Engelmotiv, das sehr deutlich mit dem παιδαγωγός-Vergleich korreliert. Die Aufgabe der Engel ist in positiver Weise dem Erben zugeordnet, zugleich sollen sie das Gesetz vor Augen halten. Dem stehen nun die Begriffe ›Testament‹, ›Same‹ und ›Erbe‹ gegenüber, welche auf der Sachebene mit Χριστός, πίστις und πνεῦμα korrelieren, wodurch sehr deutlich wird, dass νόμος zwar der πίστις zugeordnet ist, aber grundsätzlich einer anderen Kategorie zugehört. Auf der Bildebene bedeutet dies, dass nur auf Grundlage der Erbschaftsverfügung und der Erbberechtigung zu entscheiden ist, ob ein Erbeil

1776 Vgl. BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus?*, 1992, 13–52, bes. 15–18.

ausbezahlt werden kann. Dies aber erfolgt nicht von demjenigen, der über den unmündigen Erben wacht, bis dieser vom Vater seine Erbmündigkeit erlangt hat.

Des Weiteren ist zu betonen, dass der Erbschaftsvergleich an die heilsgeschichtliche Skizze rückgebunden ist, die Paulus diesem Beispiel als theologische Grundlegung vorangestellt hat, und die er mit Schriftargumenten zu belegen und zu stützen versucht. Insofern liegt beiden Passagen, Gal 3,6–14 und Gal 3,15–4,7, dasselbe Grundgerüst zugrunde. Beide Abschnitte werden von Abraham her entwickelt, beide nehmen Bezug auf die unterschiedlichen Wege zur πίστις-Beziehung, beide betonen die spezifische Funktion des Gesetzes und beide finden ihren Abschluss im Empfang des Geistes.

Gerade diese Zuspitzung auf den Geistempfang hin bindet wiederum den gesamten Gedankengang von Gal 3,6–4,7 an Gal 3,1–5 zurück. Dort hat Paulus direkt auf die Geisterfahrung seiner galatischen Adressaten Bezug genommen (ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;), so dass infolge der Argumentationslinie von 3,6–4,7 deutlich wird, dass sie durch den Geistempfang bereits als Erben ausgewiesen und somit bereits den Judenchristen ebenbürtig sind. Zugleich unterstreichen diese Ausführungen auch die Verwunderung des Paulus über das galatische Verhalten, was durch den Kontrast von 3,6–4,7 zu den angrenzenden Passagen (3,1–5 und 4,8–12a), die direkt an die Galater gerichtet sind, noch zugespitzt wird.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird nun auch die besondere Funktion des biographischen Abschnittes innerhalb des Galaterbriefs, der sogenannten *narratio* (1,11–2,21), deutlich. Dort stellt Paulus den Galatern sein Leben aus der πίστις-Beziehung vor Augen und bringt damit zum Ausdruck, auf welcher Grundlage er selbst als gebürtiger Jude – sozusagen als echter ›Sohn Abrahams‹ – sein Leben gestaltet. Ferner bringt er durch den Verweis auf seine Anerkennung in Jerusalem durch die Altapostel zur Sprache, dass von jüdischer Seite dieses Leben aus der πίστις anerkannt wurde und keinesfalls im Widerspruch zum Judentum steht. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Paulus, der mit seinem Leben geradezu für diese πίστις-Botschaft steht, von Jakobus, Kephas und Johannes die rechte Hand, also das Zeichen der πίστις<sup>1777</sup>, gereicht bekommt. Zugleich stellt Paulus aber auch mit der Erwähnung seines Verhaltens beim antiochenischen Zwischenfall den Galatern ein Modell vor Augen, wie diese sich selbst verhalten können und sollen, wenn die πίστις-Beziehung und all das, was sie ausmacht, in Frage gestellt ist. Insofern schließt sich der argumentative Teil des Galaterbriefs nahtlos an die biographischen Ausführungen an, denn in dem Argumentationsgang von 3,6–4,7 entfaltet Paulus das, was er versucht hat, beispielhaft an seinem eigenen Leben aufzu-

1777 Vgl. 279 f und 288 der vorliegenden Arbeit.

zeigen. Auch dort stellt er die πίστις-Beziehung als die entscheidende Kategorie der Lebensgestaltung vor Augen.

Wenn man vor dem Hintergrund dieser gedanklichen Linie nun die Diskussion um das literarische Genus des Galaterbriefes bedenkt, so dürfte sich die These von Hans-Dieter Betz, dass dieses Schreiben nach dem Vorbild einer Verteidigungsrede entworfen sei<sup>1778</sup>, kaum halten lassen. Hier scheint wohl doch, wenn man auf die antike Rhetorik rekurrieren will, eine Beratungsrede als literarische Gattung näher zu liegen. Paulus stellt sich in jenem als *narratio* zu identifizierendem Teil (1,11–2,21) keiner gegen ihn erhobenen Anklage, sondern bietet sich als Vorbild hinsichtlich der Lebensgestaltung aus πίστις an.

#### 4.2.4. Πίστις Χριστοῦ im Philipperbrief (Phil 3,9)

In Phil 3,9 findet sich mit der Wendung Πίστις Χριστοῦ ein weiterer Beleg für das strittige Syntagma, und auch an dieser Stelle bietet sich die Möglichkeit, die Genitivverbindung als *genitivus subiectivus* und im Hinblick auf die vertrauensvolle Zuwendung Christi zu den Menschen zu lesen. Der entsprechende Vers steht im Rahmen der Ausführungen von Phil 3,2–21, also jenem Textabschnitt, der innerhalb des Philipperbriefes eine gewisse Sonderstellung einnimmt, denn im Unterschied zu dem sonst sehr freundlichen Grundton ist die Rede in dieser Passage von harten, teils polemischen Aussagen bestimmt<sup>1779</sup>. Als Ursache für diese sprachliche Schärfe lassen sich christliche Missionare ausmachen, die neben der Christusbotschaft auch die spezielle Bedeutung der jüdischen Lebenspraxis und wohl insbesondere der Beschneidung verkündigen und dadurch die Gemeinde von Philippi zu verunsichern scheinen<sup>1780</sup>. Genau vor diesen ›Hunden‹ und ›falschen Arbeitern‹ (3,2), wie Paulus sie nennt, will er die philippische Gemeinde in der Passage 3,2–21 warnen<sup>1781</sup>, denn offenbar ist die Gemeinde versucht, jüdische Lebensweisen zu übernehmen, die Tora zu befolgen und sich womöglich auch beschneiden zu lassen. Doch genau darin sieht

1778 Vgl. hierzu bes. BETZ, H. D., *Der Galaterbrief*, 1988, bes. 54–86; BETZ, H. D., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, 1994, 63–97.

1779 Zu den literarkritischen Überlegungen hinsichtlich einer Briefeinteilung vgl. bes. SCHENK, W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, 1984, 334–336; BLOOMQUIST, L. G., *The Function of Suffering in Philippians*, 1993, 104–117; BORMANN, L., *Philippi*, 1995, 87–118; LOHSE, E., *Paulus*, 2003, 129 f.; SÖDING, TH., *Zur Chronologie der paulinischen Briefe*, 1997, 12–25.

1780 Unklar scheint jedoch zu sein, ob diese ›judaisierenden‹ Verkündiger bereits eingetroffen und missionarisch aktiv geworden sind oder ob Paulus die Gemeinde noch vor deren Eintreffen in Philippi warnen möchte. Vgl. zu dieser Frage MÜLLER, M., *Vom Schluss des Ganzen*, 1997, 203; BECKER, J., *Paulus*, 1989, 343 f.; HOOKER, M. D., *Philippians*, 2002, 377–395; THEOBALD, M., *Der Philipperbrief*, 2008, 375 f.

1781 Vgl. hierzu auch das dreimalige und damit besonders nachdrückliche βλέπετε in Phil 3,2.

Paulus das Spezifische der Beziehung zu Christus in Frage gestellt, und so zielt die gesamte Argumentation von Phil 3,2–21 letztlich darauf ab, die Differenz zwischen ›seinem Evangelium‹ und jenem der judaisierenden Christusverkündiger deutlich herauszustellen. Deren Verkündigung scheint sich nämlich dadurch auszuzeichnen, dass sie den Forderungen des mosaischen Gesetzes, insbesondere der Beschneidung, einen Stellenwert einräumt, der in Konkurrenz zu der Erlösung in Christus tritt.

Im Hintergrund von Phil 3,2–21 steht also eine ganz ähnliche Fragestellung, wie sie bereits im Galaterbrief auszumachen war, denn das eigentliche Problem bezieht sich darauf, ob der religiöse Lebensvollzug von Heidenchristen allein auf Basis der Gottes- und Christusbeziehung erfolgen kann, oder ob für sie zusätzlich die Beachtung bestimmter Gesetzesforderungen nötig ist. Es geht daher, und dies dürfte im Zusammenhang mit Phil 3,2–21 besonders zu beachten sein, ganz explizit um eine Frage der Lebensführung.

Um nun den Kern des eigentlichen Problems zu verdeutlichen, das im Sinne der paulinischen Antwort vermutlich weder der philippischen Gemeinde noch den judaisierenden Verkündigern bewusst gewesen sein dürfte, argumentiert Paulus, ähnlich wie im Galaterbrief, auf der Grundlage seiner eigenen Biographie und Lebensführung. Durch die Bezugnahme auf die eigene jüdische Herkunft und die damit verbundene Lebensweise versucht er beispielhaft, das Spezifische der Christusbeziehung zu entfalten und dadurch beide Lebensweisen zueinander in Beziehung zu setzen. Im Rahmen des Argumentationsgangs von Phil 3,2–21 zielt der Rückgriff auf die eigene Person aber vor allem darauf ab, die Philipper dazu zu bringen, sich in entsprechender Weise zu verhalten und sich an Paulus selbst (3,17–19) und eben nicht an den ›Feinden des Kreuzes Christi‹ (3,18) zu orientieren.

Im Rahmen dieser biographischen Ausführungen findet sich das Syntagma πίστις Χριστοῦ innerhalb einer längeren Satzkonstruktion, die in Vers 7 beginnt und mit Vers 11 endet. Inhaltlich knüpft diese unmittelbar an die Verse 4–6 an, in denen Paulus seinen jüdischen Hintergrund betont – die Abstammung aus dem Stamm Benjamin, die Beschneidung am achten Tag, die pharisäische Ausbildung und die Untadeligkeit in der Befolgung der Tora –, den er aber hinsichtlich seiner Christusbeziehung ausgesprochen negativ zu bewerten scheint. Diese Verhältnisbestimmung in Vers 7–9a wird vor allem dadurch geprägt, dass Paulus sein früheres Leben und seine jüdische Identität angesichts der Erkenntnis (γνώσις) Christi als ›Nachteil‹ (ζημία) erachtet. Die Aussage erhält durch das zweimalige ζημία bzw. das Verb ζημιώω besonderen Nachdruck und gipfelt in dem Gedanken, dass ihm all die früheren Werte zu σκύβαλα – was meist im Sinne von ›Kot‹ oder ›Kehricht‹ verstanden wird<sup>1782</sup> – geworden seien.

1782 Vgl. etwa GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 191; MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an*

Dieses frühere Leben bezeichnet Paulus in Vers 9 als ›seine eigene Gerechtigkeit aus Gesetz‹ (ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου) und nimmt damit zugleich die Formulierung δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ aus Vers 6 auf. Und diese ›eigene Gerechtigkeit aus Gesetz‹ stellt er nun der Gerechtigkeit<sup>1783</sup> διὰ πίστεως Χριστοῦ und zugleich auch der Gerechtigkeit ἐκ θεοῦ, die ferner durch ἐπὶ τῇ πίστει näher bestimmt wird, scharf gegenüber (ἀλλά).

Angesichts dieser syntaktischen Einbindung der πίστις Χριστοῦ-Aussage hängt deren Deutung und auch deren Verhältnisbestimmung zu νόμος aufs Engste mit der Frage zusammen, wie die negativen Aussagen zur jüdischen Identität des Paulus zu bestimmen sind, denn wie es scheint, differenziert Paulus in seiner eigenen Biographie zwei Arten oder Formen von ›Gerechtigkeit‹, wobei die eine mit dem Stichwort νόμος verbunden ist, während die andere mit πίστις Χριστοῦ korrespondiert.

Häufig werden diese scharfen und zugespitzten Aussagen von Phil 3,7 f in dem Sinne gelesen, dass Paulus mit seiner jüdischen Vergangenheit gebrochen und infolgedessen das mosaische Gesetz bzw. dessen Befolgung in einer grundsätzlichen Weise negativ bewertet hat (σκόβαλα)<sup>1784</sup>. Dann jedoch bliebe unklar, wie die positiven Aussagen zur Tora<sup>1785</sup> und vor allem Röm 9 – 11 zu lesen sind; aber auch die Argumentationsgänge, in denen Paulus aufzuweisen versucht, dass das Christusergebnis in heilsgeschichtlicher Kontinuität zum Wirken Gottes in der Geschichte Israels zu sehen ist, blieben letztlich unverständlich. Daher wird man durchaus erwägen müssen, ob es sich bei den entsprechenden Bemerkungen um prinzipielle Aussagen bezüglich des Judentums und des Gesetzes handelt, oder ob die zugespitzten Formulierungen dem Vergleich mit Christus geschuldet sind. Dann jedenfalls würden die Bemerkungen von Vers 7 f auf die Zweitrangigkeit des Gesetzes gegenüber Christus abzielen und würden keine grundsätzliche Abwertung darstellen.

In diese Richtung weist zumindest das Verb ὑπερέχω in Vers 8, mit dem in der Regel ein vergleichender Aspekt verbunden ist, denn mit τὰ ὑπερέχοντα kann beispielsweise ein höher gelegener Ort oder ein herausragendes Teil gemeint

*die Philipper*, 1993, 153; THEOBALD, M., *Paulus und Polykarp an die Philipper*, 2005, 353.365.

1783 Der Artikel τὴν vor διὰ πίστεως Χριστοῦ nimmt das Nomen δικαιοσύνη aus der Wendung ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου auf, so dass eine Doppelung zu τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην vermieden wird.

1784 Vgl. bes. GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 191 – 195.

1785 Vgl. bes. Röm 7,12; 1Kor 7,19; Gal 5,14; Phil 3,11; vgl. hierzu auch die Ausführungen in der vorliegenden Arbeit zu Röm 3,21 – 31 (327 – 364); Gal 2,14b – 21 (368 – 395) und Gal 3,6 – 4,7 (395 – 446). Vgl. zu dieser Frage auch DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul: Whence, what, whither?*, 2005, 48 – 50; BACHMANN, M., *Christus, »das Ende des Gesetzes, des Dekalogs und des Liebesgebots«?*, 2007, 171 – 174; BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*, 2007, bes. 36; BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*, 2010, bes. 240 – 245; RIERMEIER, H.-P., *›Höchste Stufe‹ von Gesetz ist Christus*, 2010, 385 – 398.

sein. Das ›Herausragende‹ oder ›Hervorstechende‹ wird bei ὑπερέχω also stets in Bezug zu einem Vergleichsobjekt oder einem Gegenüber betrachtet<sup>1786</sup>. Insofern käme mit ὑπερέχω in Phil 3,8 ein Vergleich zwischen der Christusbeziehung und dem Leben nach dem Gesetz zur Sprache, bei dem die ›Erkenntnis Christi‹ als höherrangig eingestuft würde. Die jüdische Vergangenheit des Paulus und sein Leben nach den Gesetzesvorschriften wären folglich nicht grundsätzlich negativ zu bewerten, sondern würden sich erst im Hinblick auf die Christusbeziehung als zweitrangig erweisen<sup>1787</sup>.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich auch, dass das Nomen σκύβαλα, das an dieser Stelle oft im Sinne von ›Kot‹, ›Mist‹ oder ›Kehricht‹ verstanden wird<sup>1788</sup>, im griechischen Sprachgebrauch meist verwendet wird, wenn etwas ›Übriggebliebenes‹ zur Sprache kommen soll, wie beispielsweise die Bedeutungen ›Hülsen‹, ›Bodensatz‹ und ›Spreu‹<sup>1789</sup> verdeutlichen. Jedenfalls lesen genau in diesem Sinne Theodor von Mopsvestia<sup>1790</sup> und Severian<sup>1791</sup> diese Textstelle, wenn sie σκύβαλα im Sinne von ›Spreu‹ verstehen, welche zunächst den Samen schützt, doch bei der Ernte abfällt und übrigbleibt. In diesem Zusammenhang sei darüber hinaus angemerkt, dass die Bedeutung ›ernten‹ zu den Verwendungsmöglichkeiten von κερδαίνω gehört<sup>1792</sup>, so dass κερδήσω und ζημία durchaus im Sinne einer semantischen Opposition aufgefasst werden können. Dementsprechend ist mit σκύβαλα wohl keine generelle Aussage verbunden, sondern die Wahl dieses Nomens ist dem Vergleich zwischen dem Gesetz und πίστις geschuldet. Bei Severian jedenfalls findet sich die Vorstellung, dass πίστις dem Samen und das Gesetz der Spreu entspricht<sup>1793</sup>.

In diesem Zusammenhang ist sicherlich auch bemerkenswert, dass bei einigen der wichtigsten Textzeugen, unter ihnen  $\mathfrak{B}^{46}$ ,  $\mathfrak{N}^*$  und A, die scharfe Ge-

1786 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1787 Vgl. hierzu auch CRAMER, J. A. (Hg.), *Catena*, Bd. 6, 1844, 271.

1788 Vgl. etwa GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 191; MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1993, 153; THEOBALD, M., *Paulus und Polykarp an die Philipper*, 2005, 353.365

1789 Vgl. PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 362 – 363 bes. Anm. 7.

1790 Vgl. CRAMER, J. A. (Hg.), *Catena*, Bd. 6, 1844, 272.

1791 Vgl. STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, 314.

1792 Vgl. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996, s.v.; PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2004, s.v.; MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, <sup>27</sup>1991, s.v.

1793 Vgl. STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, 314; Severian bezieht sich an dieser Textstelle jedoch auf die πίστις Abrahams.

genüberstellung durch ἀλλά zu Beginn von Vers 7 nicht überliefert wird, womit das Signal eines radikalen Wendepunktes fehlen würde<sup>1794</sup>.

Angesichts dieser Beobachtungen ist die kommunikative Funktion dieser Äußerungen stärker zu bedenken und sind Rückschlüsse hinsichtlich des Verhältnisses von jüdischer Gesetzesobservanz und Christusbeziehung bzw. νόμος und πίστις zu vermeiden, bei denen das Gesetz negativ qualifiziert wird. Schließlich richtet sich Paulus mit diesem Schreiben an eine nichtjüdische Gemeinde, die im Begriff ist, jüdische Gesetzesforderungen, insbesondere die Beschneidung, zu übernehmen, und dabei der besonderen Funktion des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung als Bundeszeichen Israels offenbar nicht gewahr ist. Wenn Paulus daher im Rückgriff auf seine eigene Person auszudrücken versucht, dass ihm, als ›wirklichem‹ Juden, die Christusbeziehung das Vorrangige ist und gerade nicht seine Untadeligkeit in der Gesetzesbefolgung, so zielt die gesamte Argumentation darauf ab, seinen Adressaten den Unterschied zwischen νόμος und πίστις nachdrücklich vor Augen zu führen. Insofern werden diese Aussagen erst vor dem Hintergrund der speziellen Funktion des mosaischen Gesetzes deutlich, das mit Vorschriften und Sanktionen verbunden ist, und eben keine Ergänzung und Vervollkommnung des Lebens in Christus mit sich bringt, wie dies die judaisierenden Missionare verkündigen und die Philipper sich erhoffen. Die paulinischen Ausführungen beziehen sich also auf eine Frage des konkreten Lebensvollzugs und veranschaulichen, wie man der Christusbeziehung angemessen lebt.

In Verbindung mit diesem Grundthema, das den ganzen Abschnitt bis Vers 21 bestimmt, bleibt jedoch unklar, welche Funktion den πίστις-Aussagen in diesem Gedankengang zukommt. Jedenfalls scheint allein durch die Stichworte πίστις (*bis*), δικαιοσύνη (*bis*) und νόμος die Vermutung nahe zu liegen, dass in dieser Aussage, ähnlich wie in Röm 3,21–31, das Thema der Gerechtmachung des Sünders angesprochen ist. Doch dieser Themenbereich wirkt im Rahmen des Argumentationsganges von 3,2–21 eher sperrig, »und man fragt sich, warum ein so zentrales Thema nur als Randmotiv und ohne innere Verbindung zum Briefganzen gestreift wird«<sup>1795</sup>. Daher wurde bereits vermutet, dass Paulus die Rechtfertigungsterminologie bei einer Überarbeitung des Briefes eingefügt hatte, und zwar vermutlich, weil dieses Motiv bislang in jenem Schreiben noch nicht erwähnt worden war. Jedenfalls wird die gesamte Konstruktion μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει fast ausnahmslos als Parenthese aufgefasst<sup>1796</sup>, so dass

1794 Vgl. etwa GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 191: »ἀλλά setzt den Wendepunkt«.

1795 ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 1974, 97.

1796 Vgl. etwa GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 192; LOHMEYER, E., *Der Brief an die Philipper*, <sup>14</sup>1974, 131.137; MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1993,

τοῦ γινῶναι αὐτόν in Vers 10 gedanklich unmittelbar an καὶ εὔρεθῶ ἐν αὐτῷ in Vers 9a anknüpft.

Unklar scheint nun aber, welche Funktion dieser Parenthese zukommt, denn wenn bereits in Vers 7 – 9a eine Frage der konkreten Lebensführung im Blick ist, so trifft dies auch für Vers 10 f zu, was vor allem durch das Verb συμμορφίζω in Vers 10 verdeutlicht wird. Das Motiv der Gleichgestaltung mit Christus zielt also primär darauf ab, dass das gegenwärtige Leben aus der Beziehung zu Christus heraus gestaltet werden soll: aus dem Leiden mit Christus und dem Auferstehen mit ihm. Durch den Infinitiv γινῶναι, mit dem die Aussage von Vers 10 f eröffnet wird und der das Stichwort γινῶσις aus Vers 8 aufnimmt, wird zudem deutlich, dass es bei dieser Christuserkenntnis um keinen kognitiven Erkenntnisakt geht, sondern ihn ›erkennen‹ heißt, wie Nikolaus Walter formuliert, »in eine unauf löbliche Lebensbeziehung zu ihm eintreten und heilvollen Anteil an ihm bekommen«<sup>1797</sup>. Die Zielrichtung von γινῶναι ist also ein »Innewerden«, ein ›Erkennen durch Erfahrung«<sup>1798</sup>. Somit wird dem Lebensvollzug, der sich durch Gesetzesobservanz kennzeichnen lässt und der in Vers 7 f im Hinblick auf die Christusbeziehung relativiert wird, in Vers 10 f eine andere Konzeption der Lebensgestaltung gegenübergestellt. Damit stellt sich nun vor dem Hintergrund der gedanklichen Linie von Vers 7 – 11 die Frage, wie die Funktion der als Parenthese klassifizierten Aussage und damit auch der πίστις Χριστοῦ-Formulierung zu bestimmen ist.

Was die Formulierung μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει selbst betrifft, so wird diese durch zwei Oppositionen bestimmt: zum einen stehen sich νόμος und die beiden πίστις-Aussagen gegenüber (διὰ πίστεως Χριστοῦ und ἐπὶ τῇ πίστει), zum anderen die δικαιοσύνη-Aussagen. Was letztere betrifft, so wird man nicht übersehen dürfen, dass ›meine Gerechtigkeit‹ (ἐμὴν δικαιοσύνην) nicht nur der ›Gerechtigkeit aus Gott‹ (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) gegenübersteht, sondern dass mit dem Artikel τὴν vor der πίστις Χριστοῦ-Aussage bereits das Stichwort δικαιοσύνη aufgenommen wird. Insofern wird ἐμὴν δικαιοσύνην sowohl mit τὴν [δικαιοσύνην] διὰ πίστεως Χριστοῦ wie auch mit τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην kontrastiert. Somit ist die Annahme einer chiastischen Grundstruktur, wie sie seit Schenk mehrfach vertreten wurde<sup>1799</sup>, keineswegs zutreffend, weil sie die »Syntax

155.158 f; THEOBALD, M., *Paulus und Polykarp an die Philipper*, 2005, 354. Auch Nikolaus Walter (WALTER, N. – REINMUTH, E. – LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, 1998, 73.79 f) sieht hier eine Parenthese, er zieht jedoch Vers 9a zu dieser hinzu.

1797 WALTER, N. – REINMUTH, E. – LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, 1998, 80.

1798 EWALD, P., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1908, 177.

1799 Vgl. SCHENK, W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, 1984, 313; vgl. auch ERNST, J., *Die Briefe*

der drei Kola zerstört<sup>1800</sup>. Vielmehr stehen die beiden Aussagen τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ und τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει parallel, sie beleuchten sich gegenseitig und bilden gemeinsam die Opposition zu ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου. Was nun das Verhältnis der beiden πίστις-Aussagen betrifft, so kann der Artikel τῇ vor dem zweiten πίστις-Beleg wohl am ehesten als eine Aufnahme des ersten πίστις-Belegs verstanden werden. Dann aber gibt ἐπὶ einen Grund für πίστις an, der mit πίστις Χριστοῦ bereits zur Sprache gekommen ist. Zudem dürften alle drei Aussagen von dem Partizip ἔχων abhängig sein.

Bezüglich der Frage, wie die Genitivverbindung πίστις Χριστοῦ aufzulösen ist, so ist die *genitivus obiectivus*-Lösung mit folgender Schwierigkeit verknüpft. Die δικαιοσύνη, die in der Regel analog zur δικαιοσύνη θεοῦ im Römerbrief verstanden wird und die folglich die rettende Zuwendung Gottes zur Sprache bringen würde, wäre in der ersten Aussage eine Folge des menschlichen Vertrauens oder Glaubens gegenüber Christus. Dann wäre πίστις geradezu die Voraussetzung für die ›Gerechtmachung‹ des Sünders. In der zweiten Aussage scheint δικαιοσύνη zwar durch ἐκ θεοῦ näher bestimmt zu werden, was der Vorstellung der δικαιοσύνη θεοῦ durchaus angemessen wäre, doch zugleich findet diese δικαιοσύνη ihren Grund im menschlichen Glauben (ἐπὶ τῇ πίστει). Somit wäre eine menschliche Verhaltensweise geradezu die *Ursache* für eine Zuwendung Gottes, wobei unklar bliebe, weshalb Paulus nur die Gesetzeserfüllung und nicht den Glauben als ἐμὴν δικαιοσύνην bezeichnet<sup>1801</sup>. Auffällig wäre außerdem, dass durch die Abhängigkeit der beiden δικαιοσύνη-Aussagen von dem Partizip ἔχων das Nomen δικαιοσύνη fast im Sinne eines menschlichen Besitzes zu verstehen wäre und gerade nicht als göttliche Zuwendung und als Beziehungsbegriff.

Doch auch die *genitivus subiectivus*-These, bei der das Syntagma im Sinne der Beziehung Christi zu Gott verstanden wird, ist an dieser Stelle nicht unproblematisch. Hier erweist sich vor allem die Frage nach der Bewertung des zweiten πίστις-Belegs als schwierig, denn der vorangestellte Artikel dürfte sich wohl auf die πίστις Χριστοῦ beziehen, so dass es fraglich ist, ob dann die zweite πίστις-Aussage, wie verschiedentlich angenommen wurde<sup>1802</sup>, überhaupt auf die menschliche πίστις bezogen werden kann. Zwar wurde dazu angemerkt, dass die

---

an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, 1974, 98; O'BRIAN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, 1991, 394.

1800 THEOBALD, M., *Paulus und Polykarp an die Philipper*, 2005, 361; vgl. auch ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 233.

1801 Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 365–371.

1802 Vgl. KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*, 1906, 434; VALLOTTON, T., *Le Christ et la Foi*, 1960, 88 f; MARTIN, R., *The Epistle of Paul to the Philippians*, 1977, 133; WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*, 1987, 445; KECK, L. E., »Jesus« in Romans, 1989, 455 f; HOOKER, M. D., *Interchange and Suffering*, 1990, 47; O'BRIAN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, 1991, 400; BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, 1998, 211 f.

menschliche πίστις hier als eine Imitatio der πίστις Jesu zu denken sei, doch wie Ulrichs richtig bemerkt, »stellt der anaphorische Artikel gerade auch den Bezug zum [...] Attribut her«<sup>1803</sup>. Somit also müsste der zweite πίστις-Beleg ebenfalls im Sinne des *genitivus subiectivus* gelesen werden, »nur wäre damit das Problem der Redundanz, das gelöst werden sollte, wieder virulent«<sup>1804</sup>. Und in einem solchen Fall würden sich die unterschiedlichen Präpositionen ebenfalls als problematisch erweisen<sup>1805</sup>. Man wird im Rahmen dieser Diskussion aber auch bedenken müssen, dass im Kontext von Phil 3 ein besonderer Akzent auf der Beziehung Christi zu den Gläubigen liegt, so dass sich ein Verweis auf den irdischen Jesus nur schwer mit dem Gesamtzusammenhang in Verbindung bringen ließe<sup>1806</sup>, selbst wenn es sich dabei um eine Parenthese handeln würde.

Grundsätzlich wird man im Rahmen dieser Frage auch den auffälligen Gebrauch von δικαιοσύνη in Phil 3,9 berücksichtigen müssen. Denn die zweimalige Verwendung dieses Nomen ist keineswegs eindeutig, zugleich aber ist sie sehr eng mit der Frage nach der Bedeutung von πίστις bzw. πίστις Χριστοῦ verbunden. In diesem Zusammenhang fällt zunächst ins Auge, dass die Formulierung ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου in Vers 9 eine direkte Anknüpfung an Vers 6 und die Wendung δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ darstellt, womit ganz offensichtlich die Befolgung des Gesetzes und das Leben nach seinen Vorschriften angesprochen ist. Was die Bedeutung von δικαιοσύνη in Vers 6 und in Vers 9 betrifft, so hängt diese aufs Engste damit zusammen, welche Funktion dem Gesetz bzw. seiner Befolgung im Rahmen des Judentums zukommt. Meist wurde diese Passage im Sinne jüdischer Werkgerechtigkeit gelesen und darin der erfolglose Versuch gesehen, durch die Befolgung von Gesetzeswerken die Gnade und Gerechtigkeit Gottes zu erlangen<sup>1807</sup>, doch wie bereits dargelegt wurde, ist für das antike Judentum die Befolgung des mosaischen Gesetzes in keiner Weise mit einer solchen Vorstellung verknüpft<sup>1808</sup>. So richtig es daher sein mag, dass mit dem Stichwort δικαιοσύνη θεοῦ im Römerbrief der Aspekt der rettenden Zuwendung Gottes und der Sündenvergebung ausgedrückt ist, so irreführend scheint diese Bedeutungsmöglichkeit von δικαιοσύνη an dieser Stelle zu sein.

1803 ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 240 f.

1804 ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 241.

1805 Vgl. LOHMEYER, E., *Der Brief an die Philipper*, <sup>14</sup>1974, 137 Anm. 2; WILLIAMS, S. K., *Jesus' Death as Saving Event*, 1975, 49; SCHENK, W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, 1984, 313; BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians*, 1998, 211.

1806 Vgl. ULRICHS, K. F., *Christusglaube*, 2007, 243.

1807 Vgl. EWALD, P., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1908, 158 – 168; FRIEDRICH, G., *Der Brief an die Philipper*, 1949, 110 f; LOHMEYER, E., *Der Brief an die Philipper*, <sup>14</sup>1974, 124 – 142, bes. 137 f; O'BRIAN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, 1991, 394 – 396; HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P., *Philippians*, 2004, 193 – 196.

1808 Vgl. bes. SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum*, 1985, 397 – 406 sowie 43 f der vorliegenden Arbeit.

Nimmt man hingegen an, dass in Phil 3,6 und 3,9 mit δικαιοσύνη nicht der Aspekt der Sündenvergebung, sondern des ›gerechten Handelns‹ ausgedrückt wird, ließe sich diese Schwierigkeit umgehen. Dann wäre ›meine Gerechtigkeit‹ bzw. die Gerechtigkeit ἐν νόμῳ (3,6) bzw. ἐκ νόμου (3,9) jene Gerechtigkeit, die ihren Grund in der Gesetzesbefolgung findet. Aus semantischer Perspektive wäre diese Wortverwendung keineswegs ungewöhnlich, denn schließlich gilt als ›Gerechter‹, wer das Gesetz befolgt und ihm entsprechend lebt<sup>1809</sup>. Im Rahmen einer solchen Verstehensmöglichkeit wäre auch verständlich, weshalb Paulus explizit auf seine Untadeligkeit in der Gesetzesbefolgung verweist und sich zugleich kein einziger Hinweis dafür findet, dass Paulus durch die Beachtung des mosaischen Gesetzes Sündenvergebung zu erwirken sucht. Der Gedanke würde also auf eine dem Gesetz entsprechende Lebensführung und nicht auf die Sündenvergebung abzielen.

Dann aber stellt sich die Frage, wie die zweite Verwendung von δικαιοσύνη im Rahmen der Formulierung τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην zu verstehen ist. Zwar findet sich im Hinblick auf diese Wendung mehrfach der Verweis auf das Syntagma δικαιοσύνη θεοῦ<sup>1810</sup>, das besonders die Ausführungen des Römerbriefes bestimmt, welches jedoch an dieser Stelle gerade nicht gebraucht wird: hier drückt Paulus nämlich den Gedanken der δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ aus. Folglich ist δικαιοσύνη nicht in gleicher Weise von θεοῦ abhängig wie bei der herangezogenen *genitivus subiectivus*-Verbindung δικαιοσύνη θεοῦ, sondern muss sich in irgendeiner Weise auf den Menschen beziehen, auch wenn Gott als Urheber dieser δικαιοσύνη durchaus im Blick sein mag (ἐκ). Angesichts der Gegenüberstellung von δικαιοσύνη ἐκ νόμου (δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου) und δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) wäre es naheliegend, die beiden δικαιοσύνη-Belege in ähnlicher Weise zu begreifen, also im Hinblick auf eine bestimmte Lebensführung. Während also bei δικαιοσύνη ἐκ νόμου das gerechte Handeln nach den Vorgaben des Gesetzes im Blick wäre, ginge es bei δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ um ein gerechtes Handeln des Menschen, das in Gott gründet und das durch ἐπὶ τῇ πίστει spezifiziert wird. Angesichts der semantischen Möglichkeiten von πίστις und der sonstigen Verwendung dieses Nomens ließe sich ἐπὶ τῇ πίστει vor dem Hintergrund der πίστις Χριστοῦ bzw. der πίστις θεοῦ durchaus schlüssig in einer solchen Weise verstehen.

Dann wäre bei dem Syntagma διὰ πίστεως Χριστοῦ zunächst die vertrau-

1809 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verwendungsmöglichkeiten von פִּתּוּחַ; vgl. hierzu bes. RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. פִּתּוּחַ (ThWAT 6), 1989, 898 – 924; KOCH, K., Art. פִּתּוּחַ (THAT 2), <sup>6</sup>2004, 507 – 530.

1810 Vgl. etwa ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 81; BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, <sup>7</sup>1977, 280; CONZELMANN, H., *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, <sup>5</sup>1992, 244; WALTER, N. – REINMUTH, E. – LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, 1998, 80.

ensvolle Zuwendung Christi zum Menschen im Blick, die ein entsprechendes Verhalten des Menschen erst ermöglicht (διὰ). Dieses ›δικαιοσύνη-Verhalten‹, das in der Christusbeziehung gründet, wird in der zweiten Aussage als eine δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ bezeichnet, also ein Gerechtigkeitsvollzug des Menschen, der letztlich Gottes Zuwendung entspringt (ἐκ). Und dieses ›Gerechtigkeitshandeln aus Gott‹ gründet (ἐπι) in seiner Zuwendung, in seiner πίστις, welche als πίστις Χριστοῦ näher zu bestimmen ist. Somit wird mit ἐπὶ τῇ πίστει das Syntagma πίστις Χριστοῦ, das als *genitivus subiectivus* zu verstehen ist und das seine Zuwendung und Beziehung zu den Menschen ausdrückt, aufgegriffen und zugleich als Zuwendung Gottes ausgewiesen. Doch im Gegensatz zu Röm 3,21 – 31 zielt die Aussage von Phil 3,9 nicht auf Sündenvergebung ab, sondern auf einen entsprechenden Lebensvollzug, der auf dieser Zuwendung beruht und seinen Ausdruck im Vollzug der πίστις-Beziehung findet. Insofern scheint im Vergleich zu Röm 3,21 – 31 die Verwendung von δικαιοσύνη und auch die Wahl der Präposition ἐπί sehr bewusst gewählt zu sein. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die Verwendung von δικαιοσύνη in Phil 1,11, das dort ebenfalls im Sinne des menschlichen Verhaltens – und eben nicht wie bei δικαιοσύνη θεοῦ – verwendet und zugleich als eine durch Jesus Christus hervorgebrachte Frucht (καρπός) bezeichnet wird.

Ein solcher Gebrauch von δικαιοσύνη im Sinne eines ›Gerechtigkeitshandelns‹ steht dem Gedanken der δικαιοσύνη θεοῦ, wie sie im Römerbrief bestimmend ist, aber keineswegs diametral gegenüber, sondern beide Aspekte sind letztlich, wie bereits erwähnt<sup>1811</sup>, aufeinander verwiesen. Schließlich zielt die rettende und sündenvergebende δικαιοσύνη Gottes zugleich darauf ab, dass sich der Mensch der (wieder-)hergestellten Gottesbeziehung gemäß verhält und entsprechend der neuen oder erneuerten δικαιοσύνη-Beziehung bzw. ἡρκϛ-Beziehung lebt. Der Akzent von δικαιοσύνη in Phil 3,9 läge dann genau auf dem Aspekt des Lebensvollzuges, der, wie Paulus ausdrücklich betont, in der πίστις Gottes gründet, während das Augenmerk im Römerbrief auf der Gerechtmachung des Sünders liegt.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird nun auch die Funktion dieses Gedankens im Zusammenhang mit der Argumentation von Phil 3,7 – 11 deutlich, denn Paulus scheint auch in dieser, von vielen als Parenthese aufgefassten Äußerung die konkrete Situation nicht aus dem Blick zu verlieren. Es scheint so, also wolle er der philippischen Gemeinde einen grundsätzlichen Maßstab aufzeigen, wie diese sich im vorliegenden Fall verhalten soll, und zwar in einer Lebensgestaltung auf der Grundlage der πίστις-Beziehung mit Christus.

Mit dieser Verstehensmöglichkeit von Vers 9 wird zugleich die Frage berührt, ob es sich bei diesem Gedanken um eine Parenthese oder gar einen sekundären

1811 Vgl. hierzu 329 – 331 und 366 der vorliegenden Arbeit.

Einschub handelt. Denn anknüpfend an die bisherigen Überlegungen würde sich Vers 10 mit der Wendung τοῦ γινῶναι αὐτόν durchaus schlüssig an das Ende von Vers 9 anschließen, während die Bezugnahme auf καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ in Vers 9a nicht ganz unproblematisch wäre. Aus inhaltlichen Gründen ist jedenfalls zu fragen, inwiefern der Gedanke von Vers 10, nämlich ›um ihn kennenzulernen‹, eine Anknüpfung an die Vorstellung darstellt, dass Paulus ›in Christus‹ getroffen werden möchte. Dann wäre eigentlich zu erwarten, dass τοῦ γινῶναι αὐτόν die Voraussetzung für εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ darstellen würde und nicht umgekehrt. Um diese logische Härte zu umgehen, schlägt Nikolaus Walter, der ebenfalls von einer Parenthese ausgeht, vor, diese auf den ganzen Vers 9 auszudehnen, denn dann würde τοῦ γινῶναι αὐτόν an ἵνα Χριστὸν κερδήσω anknüpfen, was aus inhaltlichen Gründen schlüssiger wäre: Er will zunächst Christus gewinnen oder ernten und dann, in einem zweiten Schritt, will er ihn auch weiter kennenlernen<sup>1812</sup>. Unklar bliebe bei dieser Deutung jedoch, welche Funktion Vers 9a (καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ) im Rahmen dieser Parenthese zukommt. Am einfachsten wäre es, τοῦ γινῶναι αὐτόν direkt auf ἐπὶ τῇ πίστει zu beziehen, denn dann würde noch deutlicher werden, wodurch sich eine Lebensgestaltung aus der πίστις-Beziehung auszeichnet: es wäre die Orientierung an Christus selbst, das ›ihm Gleichgestaltetwerden‹, das in Vers 10 f weiter ausgeführt wird.

Ein weiterer Aspekt, der Beachtung verdient, betrifft die Frage, wie die Auferstehungsthematik in Vers 10 f sowie das Verb εὐρίσκω in Vers 9a zu verstehen sind. In diesem Zusammenhang ist zunächst zu bedenken, dass sich die erste von den vier Aussagen auf die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, auf die Macht der Auferstehung Jesu, bezieht. »Paulus denkt bei dem Begriff δύναμις nicht an das einmalige machtvolle Eingreifen Gottes bei der Auferweckung Christi [...], sondern [an] jene Kraft, die das gegenwärtige Leben gestaltet und in die Zukunft hinein fortwirkt«<sup>1813</sup>. In ganz ähnlicher Weise kommen in einer zweiten Aussage die Leiden Christi zur Sprache, wenn Paulus von [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ spricht.

Was nun die Bedeutung des Nomens κοινωνία betrifft, so wird zwar häufig vermutet, es handle sich an dieser Stelle um den Gedanken der ›Teilnahme‹ an den Leiden Christi, doch wie Norbert Baumert in seiner Untersuchung zur Semantik dieses Wortes aufgezeigt hat, wird es im gesamten griechischen Sprachgebrauch nie im Sinne von ›Teilhabe‹ oder ›Teilnahme‹ verwendet<sup>1814</sup>. Stattdessen wird dieses Nomen in der Regel mit der Bedeutung ›Gemeinschaft‹, aber auch im Sinne von ›Mitteilung‹ gebraucht, und gerade letzteres würde sich

1812 Vgl. WALTER, N. – REINMUTH, E. – LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, 1998, 73.79 f.

1813 ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 1974, 98.

1814 Vgl. BAUMERT, N., *KOINONEIN und METECHEIN – synonym?*, 2003, 35–46.141–145.198–256.

aufgrund der Parallele zur vorangehenden Aussage anbieten, denn so wäre beide Male Christus als handelndes Subjekt im Blick<sup>1815</sup>. Dann aber wären die eigenen Leiden des Paulus als solche qualifiziert, die Christus ihm ›mitgeteilt hat‹ oder, man könnte fast sagen, ›offenbart hat‹. Der Schwerpunkt der Aussage würde darauf liegen, dass er in seinen eigenen Leiden die Leiden Christi erkennt und dass dieser sich genau darin mitteilt und zu erkennen gibt. Insofern steht die Aussage von Phil 3,10 in einer deutlichen Nähe zu dem Peristasenkatalog in 2Kor 4,7–15. Paulus würde also in der zweiten Aussage von Vers 10 zur Sprache bringen, dass die eigenen Leiden als ein Mitsterben mit Christus zu verstehen sind<sup>1816</sup>, so wie bei δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ in der ersten Aussage ein Mitaufstehen mit Christus im Blick ist. Insofern stehen die zwei ersten Aussagen parallel, und die Akkusative τὴν δύναμιν und [τὴν] κοινωνίαν sind als Akkusative der Beziehung aufzufassen, die beide von dem Infinitiv γινῶναι abhängig sind.

Diese beiden ersten Aussagen werden nun in invertierter Reihenfolge aufgegriffen, so dass sich Vers 10 f als chiasmisch strukturiert erweist. Somit knüpft συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ unmittelbar an κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ an, und die letzte Aussage (εἴ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν) ist auf die erste (καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) bezogen. Ist nun in den beiden ersten Aussagen Christus das handelnde Subjekt, betreffen die letzten beiden die Konsequenzen des jeweiligen Handelns Christi, nämlich dass Paulus dem Tod Christi gleichgestaltet werden möchte und zur Auferstehung zu gelangen hofft. Wenn sich nun aber die dritte Aussage mit dem Verb συμμορφίζω auf das gegenwärtige Leben des Paulus bezieht, so stellt sich die Frage, ob nicht auch der letzte Gedanke in präsentischem Sinn zu verstehen ist.

Dass der Gedanke einer präsentischen Auferstehung für Paulus keineswegs fremd ist, signalisiert bereits die erste Aussage, in der von der δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ die Rede ist, aber auch im Zusammenhang von Röm 6 wurde diese Vorstellung bereits deutlich<sup>1817</sup>. In diese Richtung weist auch das seltene

1815 Vgl. BAUMERT, N., *KOINONEIN und METECHEIN – synonym?*, 2003, 211.

1816 Im Zentrum dieser Aussage steht dabei nicht der Gedanke, dass Christus alle seine Leiden mitteilt, sondern es geht an dieser Stelle um die je individuellen Leiden, in denen dann die Leiden Christi erkannt werden. Insofern dürften wohl die textkritisch ohnehin sehr unsicheren Artikel vor κοινωνίαν und παθημάτων zu streichen sein, so dass mit  $\Psi^{46}$ ,  $\aleph^*$ , A, B u. a. καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ zu lesen ist: ›eine Mitteilung von Leiden von ihm‹. In diesem Punkt dürfte also  $\Psi^{46}$  ein weiteres Mal den ursprünglichen Text überliefern, während jedoch im Falle der unmittelbar folgenden Auslassung von συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ein Abschreibfehler vorliegen dürfte – und zwar vermutlich ein Homoioteleuton, welches auf das zweimalige αὐτοῦ zurückzuführen sein dürfte; vgl. hierzu ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008, 280.286; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, 462 Anm. 18.

1817 Vgl. hierzu 156–163 der vorliegenden Arbeit.

Nomen ἐξανάστασις, das im griechischen Sprachgebrauch verwendet wird, um sich wiederholende Vorgänge zu beschreiben, etwa das morgendliche Aufstehen, das Heraussteigen aus dem Wasser oder dem Bad<sup>1818</sup>. Hingegen wäre es auffällig, wenn sich angesichts der chiastischen Struktur von Vers 10 f die letzte Aussage ausschließlich auf eine Auferstehung Verstorbener beziehen würde, während in der ersten Aussage gerade jene Auferstehungskraft angesprochen wird, die sich auf das gegenwärtige Leben bezieht<sup>1819</sup>. Damit ist zwar nicht ausgeschlossen, dass bei beiden Aussagen auch der biologische Tod<sup>1820</sup> – gleichsam als letzte Stufe – mit im Blick ist, doch der Hauptakzent dürfte wohl auf dem gegenwärtigen Leben liegen, das von Christi Tod und Auferstehung geprägt sein soll<sup>1821</sup>.

Dann jedenfalls würde das Motiv des Erkennens (τοῦ γινῶναι αὐτόν) genau mit diesem, man kann fast sagen, ›Grundvollzug‹ christlichen Lebens in Verbindung stehen. Insofern bezieht sich der Lebensvollzug, der in Vers 9 mit dem Begriff δικαιοσύνη ausgedrückt wurde, nämlich das Leben aus der πίστις und der Christusbeziehung, vor allem darauf, Christus gleichgestaltet zu werden. In diesem Lebensvollzug, den man fast als einen Verwandlungsprozess begreifen kann, geschieht Erkenntnis Christi.

Dann aber dürfte auch das Verb εὐρίσκω in Vers 9a kaum auf das Jüngste Gericht oder die Todesstunde des Paulus anspielen<sup>1822</sup>, sondern auf den konkreten Lebensvollzug, der somit als ein ἐν αὐτῷ εἶναι aufzufassen wäre. In diesem Zusammenhang würde es sich daher anbieten, als Subjekt von εὐρεθῶ nicht Gott oder Christus zu vermuten, sondern die philippische Gemeinde. Diese soll Paulus in der Christusbeziehung ›antreffen‹ oder ›vorfinden‹ und in ihm ein

1818 Vgl. hierzu bes. LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, 1996, s.v. In diesem Zusammenhang sei aber auch angemerkt, dass ἀνάστασις ebenfalls im profanen Sprachgebrauch geläufig ist und dabei keineswegs nur für die Auferstehung Toter verwendet werden kann; vgl. etwa MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch*, Bd. 1, 27/1991, s.v.: ›Aufstellung, ›Errichtung, ›(Wieder-)aufbau, ›Ruin, ›Räumung (eines Ortes), ›Entvölkerung, ›Aufstehen, ›Erwachen, ›Aufbruch, ›Abzug, ›Abmarsch.

1819 Vgl. MEIßNER, J., *Das Kommen der Herrlichkeit*, 2003, 69 f.

1820 Zu dieser umfassenden Verwendung von νεκρός und θάνατος vgl. SCHNEIDER, S., *Auferstehen*, 2005, bes. 23–56; SCHNEIDER, S., *Auferstehung – Grundvollzug des Glaubens*, 2002, 4–12.

1821 Vgl. hierzu auch BAUMERT, N., *Täglich sterben und auferstehen*, 1973; GRUBER, M. M., *Herrlichkeit in Schwachheit*, 1998; SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens*, 2000; SCHNEIDER, S., *Auferstehung – Grundvollzug des Glaubens*, 2002, 4–12; MEIßNER, J., *Das Kommen der Herrlichkeit*, 2003; SCHNEIDER, S., *Auferstehen*, 2005; BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers*, 2007, bes. 323–327; BAUMERT, N., *Mit dem Rücken zur Wand*, 2008, bes. 381; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 2009, bes. 369–374.381–383.395 f.

1822 Vgl. GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, 1968, 193 f; SILVA, M., *Philippans*, 1988, 193 f; O'BRIAN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, 1991, 392 f; MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1993, 161–163; HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P., *Philippians*, 2004, 193 f.

Vorbild ›finden‹, was es heißt, diese Beziehung zu Christus auf der Grundlage der πίστις-Beziehung zu leben.

Und so bietet sich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen folgende Übersetzung für Phil 3,7 – 11 an:

<sup>7</sup>Alles das (meine Gerechtigkeit; Gerechtigkeit nach dem Maßstab des Gesetzes), was mir (bislang) ein Vorteil (ein Vorzug) war (schien), das habe ich aufgrund von Christus für einen Verlust (als einen Nachteil; als zweitrangig; als das Geringere) erachtet, <sup>8</sup>ja, fürwahr (in der Tat; mehr noch), ich halte alles für einen Verlust (für einen Nachteil; für zweitrangig), aufgrund (angesichts) des Vorranges (des Vorzuges; des überragenden Wertes; des Übergewichts) der Erkenntnis (und des Kennens) des Christus (aufgrund der Beziehung mit Christus), (und zwar; nämlich) Jesus meines Herrn, aufgrund dessen mir das alles zu einem Nachteil wurde (zweitrangig; zu Spreu wurde); ja, ich halte es (das alles deswegen) für Abfall (Spreu, Späne), damit ich Christus gewinne (›ernte‹; als ›Ernte‹ erhalte) <sup>9</sup>und in ihm angetroffen (aufgefunden; entdeckt) werde, nicht habend (wobei ich nicht habe; nicht vollziehe) meine (eigene) Gerechtigkeit, (nämlich) die aus Gesetz, sondern diejenige (Gerechtigkeit habe ich), die durch die vertrauensvolle Zuwendung Christi (erst möglich geworden ist), (also) die Gerechtigkeit aus Gott (die Gerechtigkeit, die von Gott ermöglicht und geschenkt wird) aufgrund der (dieser) vertrauensvollen Zuwendung (auf der Basis seiner vertrauensvollen Zuwendung in Christus) <sup>10</sup>und zwar (indem; insofern) ich ihn erkenne (ihm begegne; ihn erfahre), (und zwar) sowohl in der Macht seiner Auferstehung (seiner Auferstehungsmacht), als auch in einem Mitteilen von seinen Leiden (in der Kundgabe, in der Mitteilung seiner Leiden), wobei ich ihm ähnlich gemacht werde, was seinen Tod betrifft (hinsichtlich seines Todes), <sup>11</sup>ob etwa (in der Hoffnung, dass; in der Erwartung, dass) ich erreiche (hineingelange, eintrete in) eine ›Auferstehung‹ (eine ›Aus-Auferstehung‹; Heraus-Erhebung; ein Auferstehungsereignis; eine Auferstehungserfahrung) aus Toten (aus der Herrschaft des Todes; aus dem Todesbereich).

Somit lässt sich nach diesem Blick auf Phil 3,7 – 11 abschließend festhalten, dass Paulus auch in diesem Textabschnitt die Wendung πίστις Χριστοῦ im Sinne eines *genitivus subiectivus* verwendet, wobei wie bei den anderen Belegstellen dieses strittigen Syntagmas, die πίστις Christi gegenüber den Menschen im Blick ist. Ganz ähnlich wie im Galaterbrief hat Paulus auch in diesem Textzusammenhang eine auf πίστις basierende Beziehung vor Augen, die in der πίστις Χριστοῦ, der vertrauensvollen Zuwendung Christi, gründet und die zugleich auf einen durch diese πίστις-Beziehung erst ermöglichten Lebensvollzug abzielt. Die Ausführungen von Phil 3,7 – 11 verdeutlichen daher, dass πίστις nicht im Gegensatz zum menschlichen Tun und Handeln steht, sondern dieses gerade mit umfassen kann. In diesem Punkt unterscheiden sich die Ausführungen des Philipperbriefs von denen des Römerbriefs, denn während dort bei dem Nomen δικαιοσύνη der Fokus auf die Gerechtmachung des Sünders gerichtet ist, liegt im Philipperbrief der Schwerpunkt von δικαιοσύνη auf dem ›Gerechtigkeitshandeln‹, das der Gerechtmachung entspringt. Diese inhaltliche Differenzierung spiegelt sich

auch in der sprachlichen Unterscheidung zwischen δικαιοσύνη θεοῦ und δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ wider. Wenn Paulus daher δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ und δικαιοσύνη ἐκ νομοῦ gegenüberstellt, geht es in erster Linie um die Frage, welche ›Kategorie‹ der πίστις-Beziehung angemessen ist. In diesem Punkt berühren sich die Ausführungen des Galaterbriefs und des Philipperbriefs, denn in den beiden fraglichen Textpassagen geht es darum, dass die jeweiligen Adressaten Gefahr laufen, ihr Leben nicht aus der Christusbeziehung heraus zu gestalten, sondern die falsche ›Kategorie‹ zu wählen, welche der in Christus ermöglichten Gottesbeziehung nicht angemessen ist. Die hyperbolischen Aussagen dieses Abschnittes zielen somit darauf ab, diese beiden Lebensvollzüge – die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ und die δικαιοσύνη ἐκ νομοῦ – zueinander in Beziehung zu setzen. Auffällig ist außerdem, dass Paulus in beiden Briefen auf sein eigenes Leben und auf seine eigene Lebensführung verweist, die ihren Grund in der πίστις Χριστοῦ findet.

#### 4.2.5. Die Verwendung der christologischen Titel

Eine letzte abschließende Beobachtung betrifft die Verwendung der christologischen Titel. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen fällt nämlich auf, dass die Formulierung πίστις Ἰησοῦ nur an einer einzigen Stelle begegnet, und zwar in Röm 3,26. Dies ist genau jene Textstelle, an der sich mit πίστις Ἰησοῦ der Blick auf den irdischen Jesus und dessen Sterben richtet, was allein durch den inneren Bezug von διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in Röm 3,25 und ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in Röm 3,26 deutlich wird. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch der textkritische Befund, denn – die Übersetzungen einmal ausgenommen – lediglich die Minuskelhandschrift 629 ergänzt an dieser Stelle zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vergleicht man im Gegenzug die Wendung πίστις Χριστοῦ, die sich allein in Phil 3,9 findet und die fraglos auf den Auferstandenen bezogen ist, so sticht ins Auge, dass diese Stelle von keiner einzigen Handschrift zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ ergänzt wird. Ähnliches gilt auch für Gal 2,20*v.l.*, denn an dieser Stelle geht es ebenfalls um die Beziehung zum Auferstandenen, so dass es kaum verwunderlich ist, wenn keine jener Handschriften, welche diese Variante überliefern, Ἰησοῦς ergänzt. Dies scheint die Vermutung naheulegen, dass sich im Falle der unterschiedlichen Genitivattribute durchaus eine Differenzierung findet.

Dies lässt zugleich annehmen, dass selbst in den Fällen, in denen das Genitivattribut sowohl aus Ἰησοῦς wie auch aus Χριστός besteht, die Reihenfolge keineswegs beliebig ist. In diesem Zusammenhang fällt beispielsweise auf, dass in Röm 3,22 Ἰησοῦς vor Χριστός genannt wird, was aufgrund der inhaltlichen Nähe zu der Formulierung πίστις Ἰησοῦ in Röm 3,26 durchaus passend wäre. Zugleich scheint die Erwähnung von Χριστός, die nur in Röm 3,22, nach den

meisten Handschriften aber nicht in Röm 3,26 zu finden ist, die Vermutung zu bestätigen, dass die beiden Genitivverbindungen nicht in gleicher Weise gebraucht wurden. In diese Richtung weist auch die Beobachtung, dass im Codex Vaticanus in Röm 3,22 Ἰησοῦς ausgefallen ist und zugleich in Röm 3,26 Χριστός nicht ergänzt wird. Diese Handschrift scheint somit die beiden Genitivverbindungen gerade nicht in identischer Weise zu verstehen.

Was die übrigen Belegstellen des Galaterbriefes betrifft, so fällt zunächst auf, dass in Gal 3,22 von der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede ist, was vor dem Hintergrund der Offenbarungsthematik der gesamten Textpassage, die auf die Sendung des Sohnes (4,4) abzielt, durchaus verständlich ist. Hervorzuheben ist weiterhin die Textüberlieferung von  $\Psi^{46}$  in Gal 3,26, denn während dieser Textzeuge in Gal 3,22 die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ überliefert, findet sie sich in Gal 3,26 in invertierter Stellung. Bedenkt man in diesem Zusammenhang jedoch die Überlegungen zu der Unterteilung von Gal 3,6–4,7 – insbesondere zu der Frage, welche Abschnitte auf Judenchristen bzw. Heidenchristen zu beziehen sind – so fällt auf, dass die Variante mit vorangestelltem Χριστός den Abschnitt eröffnet, der sich auf die Heidenchristen bezieht, während die Reihung mit Ἰησοῦς vor Χριστός innerhalb jener Aussagen zu finden ist, die sich auf die Juden bzw. die Judenchristen beziehen. Vergewahrtigt man sich darüber hinaus, dass jene Verse, in denen vom Kommen und dem Offenbarwerden der πίστις (Gal 3,22 f) sowie von der Sendung der Sohnes (4,4) die Rede ist, sich auf Judenchristen beziehen, wäre die Reihenfolge von Gal 3,22 durchaus verständlich. Im Gegenzug wäre aber auch die invertierte Stellung in Gal 3,26 *v.l.* einsichtig, da für Paulus die Zuwendung zu den Heidenchristen stärker mit dem Auferstandenen verknüpft ist. Somit lässt sich der Gebrauch von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Gal 3,22 und πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ in Gal 3,26 *v.l.* durchaus mit inhaltlichen Akzenten verbinden und muss nicht als bloße sprachliche Varianz aufgefasst werden. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die Umstellung einiger Handschriften in Gal 3,26 zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, beispielsweise in der Minuskelhandschrift 1739. Diese Lesart dürfte wohl am besten als Angleichung an πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Gal 3,22 zu verstehen sein oder scheint dem Kontext geschuldet zu sein. Zu betonen ist jedenfalls, dass keine einzige Handschrift in Gal 3,22 die Reihenfolge von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ vertauscht, was wiederum die Vermutung bestätigt, dass die beiden christologischen Bezeichnungen durchaus differenziert wurden.

Auch in Gal 2,16 scheint die Unterscheidung zwischen den Genitivverbindungen διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und ἐκ πίστεως Χριστοῦ nicht unbegründet zu sein. Denn während die zweite Wendung πίστις Χριστοῦ viel stärker im Sinne eines Grundsatzes oder ›Prinzips‹ zu verstehen ist, das für Judenchristen wie für Heidenchristen gleichermaßen gilt (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ), scheint bei der Formulierung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die konkrete Beziehung

stärker hervorzutreten<sup>1823</sup>; in diese Richtung weist auch das auf πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ unmittelbar bezogene καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν<sup>1824</sup>. Dennoch wird man festhalten müssen, dass sich an dieser Stelle Unterschiede zwischen der Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und ihrer Inversion nur schwer greifen lassen. Dies bestätigt auch der textkritische Befund, denn sowohl bei διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>1825</sup> wie auch bei εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν<sup>1826</sup> finden sich mehrere Textzeugen, welche die Reihenfolge vertauschen<sup>1827</sup>.

Trotz der uneindeutigen Verwendung der Genitivverbindung in Gal 2,16 wird man dennoch annehmen können, dass die jeweiligen Genitivverbindungen nicht in gleicher Weise verwendet wurden, was gerade auch durch die handschriftliche Überlieferung verdeutlicht wird. Dies bestätigt sich beispielsweise auch im Hinblick auf Eph 3,12, denn für die Formulierung πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ lässt sich kein einziger Textzeuge ausmachen, der diese Reihenfolge ändert.

#### 4.2.6. Zwischenergebnis

Nach diesem Blick auf die Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ lässt sich nun ein zweites Ergebnis für die Frage nach der Verwendung von πίστις festhalten. Zunächst einmal hat sich die Vermutung bestätigt, dass diese Genitivverbindung als *genitivus subiectivus* aufzulösen ist, wobei das Nomen πίστις nicht auf die πίστις Jesu gegenüber Gott zu beziehen ist, sondern auf die πίστις den Menschen gegenüber. Somit hat sich die These erhärtet, dass jene textkritische Lesart, die von einigen wertvollen Textzeugen zu Gal 2,20 überliefert wird, nicht als Abschreibfehler zu werten ist, sondern einen ursprünglichen Sprachgebrauch bewahrt hat. Zugleich bietet sich im Rahmen dieser Textdeutung die

1823 Die Auffälligkeit, dass die Reihenfolge πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle, ähnlich wie in Gal 3,22, mit Judenchristen in Verbindung steht (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι [ὄντες]), wird man jedoch nicht in grundsätzlicher Weise pauschalisieren dürfen, wie vor allem im Hinblick auf Gal 2,20v.l. und Phil 3,9, wo Paulus jeweils von sich selbst spricht, deutlich wird.

1824 In Ψ<sup>46</sup> findet sich in diesem Zusammenhang zweimal dieselbe Reihenfolge, was die Wechselseitigkeit dieser Formulierungen und die Zusammengehörigkeit der beiden Aussagen noch unterstreicht: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν.

1825 Folgende Textzeugen lesen διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ: A, B, 33, vg<sup>ms</sup>.

1826 Folgende Textzeugen lesen εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν: Ψ<sup>46</sup>, B, H, 33, 81, 630, 1175, 1241<sup>s</sup>, 1505, 1739, 1881 pc.

1827 Es werden somit alle vier möglichen handschriftlichen Kombinationen überliefert: 1.) διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν (Ψ<sup>46</sup>, H, 1739, 1881 u. a.); 2.) διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (C, D, E, G, Ψ, 30); 3.) διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (A); 4.) διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν (B, 33).

Möglichkeit, einige Fragen zu beantworten, mit denen die derzeitige Diskussion um das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ behaftet ist.

Dies betrifft zum einen die auffallende Häufung von πιστ-Formen an den fraglichen Textstellen, die sich im Rahmen der *genitivus obiectivus*-These allenfalls als Emphase verstehen lassen, was jedoch nur eine bedingt befriedigende Antwort darstellt, da mit diesem Lösungsvorschlag weiterhin die Frage unbeantwortet bleibt, wie sich der menschliche Glaube zur Sündenvergebung Gottes verhält. Denn gerade durch die Gegenüberstellung von ›Glaube an Jesus Christus‹ und ›Werken des Gesetzes‹, die mit der klassischen *genitivus obiectivus*-Lösung verbunden ist, scheinen sich zwei menschliche Verhaltensweisen gegenüberzustehen, von denen die eine die Sündenvergebung Gottes nach sich zieht. Diese und weitere damit einhergehende Schwierigkeiten lassen sich hingegen vermeiden, wenn man anstelle eines *genitivus obiectivus* einen *genitivus subiectivus* annimmt, wobei dieser ebenfalls mit Problemen behaftet bleibt, solange man die πίστις Jesu auf seine Beziehung zu Gott hin liest. Dies betrifft insbesondere die Fragen, wie sich die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zur πίστις Ἀβραάμ verhält und wie die πίστις Jesu und seine ὑπακοή miteinander korrespondieren.

Diese Unklarheiten können jedoch vermieden werden, wenn man einen *genitivus subiectivus* in Betracht zieht, bei dem die πίστις auf die Zuwendung Jesu Christi zu den Menschen bezogen ist. Dann zielt die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ auf das menschliche πιστεύειν ab, welches zugleich als Antwort aufzufassen ist. Somit beziehen sich die jeweiligen πιστ-Formen auf zwei unterschiedliche Subjekte, eine Redundanz liegt nicht vor, und die mehrfache Verwendung von Formen dieses Wortstammes auf engstem Raum wird verständlich, da die entsprechenden Aussagen von einer Wechselseitigkeit bestimmt sind, welche Wörtern des πιστ-Stammes – insbesondere des Nomens – zu eigen ist. Zugleich wird auch das Verhältnis der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ zur πίστις Ἀβραάμ deutlich, denn Abraham wird aufgrund seiner vertrauenden Antwort als Vorbild für ein angemessenes Verhalten gegenüber der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ angeführt. Es wird aber auch deutlich, weshalb sich – Röm 1,5 einmal ausgenommen – keine Berührungspunkte zwischen der πίστις Jesu und seiner ὑπακοή finden, denn mit ὑπακοή ist das Gottesverhältnis und der Gehorsam Jesu hinsichtlich seiner Sendung im Blick, während mit πίστις die Zuwendung zu den Menschen ausgedrückt wird. Letztlich können auch die inhaltlich-theologischen Schwierigkeiten vermieden werden, beispielsweise die Frage, inwieweit die menschliche πίστις mit der Sündenvergebung Gottes in Beziehung steht, denn im Grunde ist die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ als Offenbarung und Ausdruck der Zuwendung Gottes zu den Menschen zu verstehen, so dass die Gerechtmachung des Sünders in der Souveränität Gottes und nicht in einer menschlichen Verhaltensweise gründet. Darüber hinaus wird auch das Verhältnis von Soteriologie und Christologie verständlich, das sonst auffällig unbeleuchtet bleibt.

Was nun die sprachliche Seite betrifft, so fällt auf, dass bei dieser Deutung von πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ sogar ein einheitlicher Sprachgebrauch innerhalb der Paulusbriefe vorliegt, denn nun kann für all jene Fälle, bei denen auf πίστις ein Name oder ein Pronomen im Genitiv folgt, ein *genitivus subiectivus* angenommen werden. Auch die Wortbedeutung von πίστις, die mit diesem Verständnis einhergeht, fügt sich durchaus schlüssig in die bisherigen Beobachtungen zur paulinischen Verwendung des Stammes πιστ- sowie in die weiteren Beobachtungen zum paulinischen Sprachgebrauch ein. Noch deutlich ist die Verwendung von πίστις innerhalb der Genitivverbindung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ vom griechischen Sprachgebrauch jener Zeit bestimmt, denn mit diesem Syntagma kommt eine wechselseitige und von Vertrauen geprägte Beziehung zur Sprache.

Doch sind im Rahmen dieses Zwischenergebnisses noch weitere Beobachtungen anzuführen. Zunächst sticht ins Auge, dass die Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ an eine entsprechende πίστις Gottes rückgebunden ist, dies gilt für alle Textstellen, die im Rahmen dieser Untersuchung beleuchtet wurden. Besonders deutlich tritt dies sicherlich im Römerbrief zutage, denn dort werden beide Belege für πίστις Ἰησοῦ bzw. πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Röm 3,21–26 durch die thesenartige Überschrift von Röm 1,17 sowie das Syntagma πίστις θεοῦ vorbereitet. Insofern wird die πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) in einen offenbarungstheologischen Gesamtkontext eingebunden, der letztlich darauf abzielt, dass sich in der πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) die rettende und heilsame Zuwendung Gottes, die »Enthüllung der δικαιοσύνη θεοῦ«, offenbart und konkretisiert. Zugleich akzentuiert besonders der Römerbrief auch den Gedanken, dass sich diese πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) zu den Menschen in seinem Sterben, in seiner πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, verdichtet. Aber auch im Galaterbrief lässt sich diese offenbarungstheologische Zuspitzung sehr deutlich greifen. Hervorzuheben ist in erster Linie, dass beide Belege für πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22) bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (3,26v.l.) in den Argumentationsgang von Gal 3,6–4,7 eingebunden sind, der von dem Motiv der Verheißung und Erfüllung bestimmt ist. Besonders deutlich wird dies daran, dass die πίστις Jesu Christi mit der »Sendung des Sohnes« gleichgesetzt wird, und dass in diesem Zusammenhang vom »Kommen« und vom »Offenbarwerden« der πίστις die Rede ist. Somit ist auch im Galaterbrief die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ, also seine Zuwendung zu den Menschen, als ein Handeln des Sohnes zu bestimmen, der vom Vater gesandt wird (Gal 4,4). Auch im Philipperbrief ist dieser Akzent sehr deutlich greifbar, denn dort ist die πίστις Χριστοῦ an die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ rückgebunden, so dass sich diese »Gerechtigkeit aus Gott«, in der πίστις Χριστοῦ und in der darin gründenden πίστις-Beziehung konkretisiert. Somit ist in diesen drei Paulusbriefen, in denen die Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ belegt ist, an eine πίστις (Jesu) Christi zu den Menschen zu denken, die zugleich als Offenbar-

runghandeln Gottes zu verstehen ist<sup>1828</sup>. Diese Offenbarung zeichnet sich dadurch aus, dass sich Gott in Christus den Menschen zuwendet, und dass somit eine von πίστις geprägte Gottesbeziehung ermöglicht wird.

In diesem Zusammenhang ist sicher auffällig, dass das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ durchaus mit unterschiedlichen Akzentsetzungen verwendet werden kann. Besonders deutlich wird dies, wenn man die Wendung διὰ πίστεως Χριστοῦ in Phil 3,9 mit πίστις Ἰησοῦ in Röm 3,26 bzw. auch mit der Formulierung πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι vergleicht. Denn während in der fraglichen Passage des Römerbriefs der Fokus auf den Tod Jesu und damit auf die Lebenshingabe des irdischen Jesus gerichtet ist, bezieht sich die Formulierung im Philipperbrief auf die Beziehung Gottes zu Paulus durch den erhöhten Christus. An beiden Textstellen wird mit der jeweiligen Formulierung die πίστις Jesu bzw. die πίστις Christi ausgedrückt, die sich auf die Menschen bezieht, doch sind die Akzente deutlich verschieden gesetzt. Daran zeigt sich, dass für Paulus mit der πίστις Ἰησοῦ bzw. der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ keine Differenzierung zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus verbunden ist. Dies führt jedoch zu der Annahme, dass Paulus in dem Motiv, dass Gott sich im irdischen Jesus gleichermaßen wie im erhöhten Christus den Menschen zuwendet, eine Kontinuitätslinie sieht, so dass die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ für ihn letztlich ein Integral darstellt, das den Irdischen mit dem Erhöhten verbindet.

Den Aspekt der Offenbarung, der mit dem Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ verbunden ist, wird man aber auch in Zusammenhang mit dem Verhältnis dieser Genitivverbindung zu νόμος bzw. zu ἐξ ἔργων νόμου berücksichtigen müssen. Denn damit ist im Grunde die Frage verknüpft, wie Paulus diese beiden Offenbarungen Gottes zueinander in Beziehung setzt. Dabei fällt sicherlich auf, dass Paulus beide Offenbarungen nicht in einer exklusiven Weise einander gegenüberstellt, als sei die Tora und eine mit ihr verbundene Werkgerechtigkeit nun obsolet geworden. Sondern jene Textpassagen, in denen διὰ bzw. ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου kontrastiert werden, sind stets von der Frage nach der spezifischen ›Funktion‹ dieser Offenbarungen geprägt. Im Hintergrund der paulinischen Aussagen steht also nicht eine Dichotomie von ›Glaube‹ und ›Werk‹, sondern die Frage, wie das Verhältnis des mit Sanktionen

1828 Diese Verstehensmöglichkeit liegt auch für den Epheserbrief nahe, in dem ebenfalls der Gedanke der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ belegt ist. So findet sich in Eph 3,12 der Gedanke, dass durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ) der Zugang zu Gott ermöglicht wird (παρρησία und προσαγωγή), und zwar ἐν πεποιθήσει. Allein schon wegen der Doppelung von πεποιθήσις und πίστις bietet es sich an, die πίστις im Sinne eines *genitivus subiectivus* zu lesen, bei dem sich πίστις wie auch an den bisherigen Textstellen auf die πίστις Jesu Christi zu den Menschen bezieht. Dann wäre διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ die Voraussetzung für παρρησία und προσαγωγή zu Gott. Diese Verstehensmöglichkeit wird außerdem durch den offenbarungstheologischen Gesamtzusammenhang des gesamten Textabschnittes (Eph 3,8 – 13) gestützt.

verbundenen Gesetzes zu der πίστις-Offenbarung in Christus zu bestimmen ist. Dies wird besonders im Zusammenhang mit Röm 3,27–31 deutlich, denn dort werden νόμος und πίστις gerade nicht als sich wechselseitig ausschließende Größen einander gegenübergestellt, was nicht zuletzt die Wendung νόμος πίστεως illustriert, mit der Paulus den Begriff νόμος auf πίστις anzuwenden versucht, um den Offenbarungscharakter von πίστις zu verdeutlichen. Wenn also Paulus διὰ bzw. ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ und ἐξ ἔργων νόμου scharf von einander abhebt, so geht es dabei nie um eine grundsätzliche Abwertung des mosaischen Gesetzes, sondern stets um dessen spezifische Funktion. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass sich die entsprechenden Aussagen auf konkrete Gemeindesituationen beziehen, in denen die spezifische Funktion des Gesetzes nicht wahrgenommen wird, so dass die πίστις-Beziehung durch Gesetzesobservanz verdrängt zu werden droht.

Beachtenswert ist aber auch das Verhältnis der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ-Aussagen zu den Formen des Stammes δικ-, denn besonders im Vergleich zwischen Röm 3,21–26 und Phil 3,7–11 fallen zwei unterschiedliche Akzentsetzungen auf, die mit dem Stichwort δικαιοσύνη verknüpft sind. Auf der einen Seite stehen jene Aussagen des Römerbriefs, in denen die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ mit der πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) in Beziehung gebracht wird<sup>1829</sup>. Dabei ist mit dem Stichwort der δικαιοσύνη θεοῦ in erster Linie die rettende und heilsame Zuwendung Gottes verbunden, die sich in der πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) ausdrückt. Insofern steht der Begriff der δικαιοσύνη in engem Zusammenhang mit dem Gedanken der Rechtmachung des Sünders. Auf der anderen Seite wird im Philipperbrief das Syntagma πίστις Χριστοῦ mit der Wendung τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην verknüpft, welche jedoch nicht im Sinne der rettenden, heilsamen und sündenvergebenden Zuwendung Gottes zu verstehen ist, sondern ein »gerechtes Handeln« zur Sprache bringt. Daran wird bereits deutlich, dass sich das Syntagma πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ weder auf den Aspekt der Sündenvergebung reduzieren lässt noch dass es konkreten Handlungen und Lebensvollzügen entgegensteht. Somit zielt die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ nicht nur auf eine einmalige menschliche Antwort ab, sondern ebenso auf einen entsprechenden Lebensvollzug, der genau in dieser Zuwendung Christi gründet und seinen Ausdruck in der πίστις-Beziehung findet. Während nun im Römerbrief und im Philipperbrief je unterschiedliche Akzente gesetzt sind, werden im Galaterbrief beide Aspekte miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird dies, wenn Paulus im Hinblick auf seine eigene Person in Gal 2,19–21 betont, dass er infolge der Zuwendung Christi nun aus dieser πίστις-Beziehung heraus lebt und sein Leben gestaltet: ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

1829 Vgl. in diesem Zusammenhang bes. Röm 3,21–31 wie auch Röm 1,17.

Spuren dieser Verstehensmöglichkeit des Syntagmas πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ finden sich auch in der patristischen Literatur. So formuliert beispielsweise Clemens von Alexandrien unter Bezugnahme auf Gal 3,26: πάντες γὰρ υἱοὶ ἐστε διὰ πίστεως θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>1830</sup>. Gegenüber dem paulinischen Text bezieht er πίστις also auf θεός und sieht in Christus Jesus die Konkretion dieser πίστις θεοῦ. Somit wäre die ›Sohnschaft‹ nicht von der menschlichen πίστις abhängig, sondern würde in der πίστις θεοῦ, in der Zuwendung Gottes, gründen, welche sich zugleich in Christus Jesus ausdrückt und konkretisiert (διὰ πίστεως θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Damit aber deutet Clemens von Alexandrien Gal 3,26 in einer ganz ähnlichen Weise, wie es sich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen nahelegt, ungeachtet dass bei Clemens die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht überliefert ist. Die Vermutung, dass sich trotz dieser Umstellung διὰ πίστεως auf ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und υἱοὶ ἐστε auf θεοῦ bezieht, dürfte man indes ausschließen können, obwohl diese syntaktische Auflösung in den meisten Übersetzungen zu finden ist<sup>1831</sup>.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang aber auch die Formulierung ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ im Philadelphierbrief des Ignatius von Antiochien, bei der das Possessivpronomen αὐτοῦ auf Ἰησοῦς Χριστός bezogen ist<sup>1832</sup>. Diese Formulierung findet sich in einer Reihe mit ὁ σταυρὸς αὐτοῦ und ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, so dass angesichts der Parallelität dieser vier Aussagen<sup>1833</sup>, die durch das viermalige αὐτοῦ hervorgehoben ist, die menschliche πίστις nicht nur in Jesus Christus gründet, sondern auch heilsgeschichtlich an ihn rückgebunden ist<sup>1834</sup>. Und so formuliert Roy A. Harrisville III im Hinblick auf diese Stelle die Frage: »Was there an concept of Christ as the author and/or agent of faith among the early Christians«?<sup>1835</sup>. Selbst wenn an dieser Stelle nicht von der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede ist, so bestätigt dieser Beleg doch, dass die πίστις des Menschen in der πίστις Christi ihren Grund findet.

Abschließend sei auf eine letzte Stelle aus dem patristischen Schrifttum verwiesen, bei der ebenfalls die Vorstellung einer πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Hintergrund steht, die auf die Menschen bezogen ist und auf deren entsprechende Antwort abzielt. Sie findet sich im Unterschied zu den beiden vorigen Belegstellen im lateinischen Schrifttum und zwar bei Augustinus, bei dem in *de spiritu*

1830 Clem. Al. paid. 1,6,31.

1831 Vgl. etwa STÄHLIN, O., *Clemens von Alexandria*, 1935, 231.

1832 Vgl. Ign. Phld. 8,2.

1833 Diese vier Aussagen werden zudem mit der Wendung τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα zusammengefasst.

1834 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang aber auch die Verwendung der auf Ignatius selbst bezogenen Verbform δικαιοθῆναι, die ganz offensichtlich nicht im Sinne einer einmaligen und in der Vergangenheit liegenden Rechtmachung zu verstehen ist.

1835 HARRISVILLE III., R. A., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, 1994, 240 Anm. 37.

*et littera* die Wendung *et fides Iesu Christi, qua nos fideles facit*<sup>1836</sup> belegt ist. Aufgrund der Parallele von *fides Iesu Christi* zu *Caritas Dei, iustitia Dei* und *Domini salus* dürfte es sich an dieser Textstelle kaum um einen *genitivus obiectivus* handeln, so dass hier die *fides* Jesu Christi im Blick sein dürfte, die sich auf die Menschen bezieht<sup>1837</sup> und zugleich auf deren *fides* (*nos fideles facit*) abzielt. Die *fides* Jesu Christi und die menschliche *fides* sind somit in wechselseitiger Weise aufeinander bezogen, was der Reziprozität, die mit *fides* in gleicher Weise wie mit πίστις verbunden ist, durchaus entspricht.

Obwohl Augustinus in dieser Passage *fides Iesu Christi* im Sinne eines *genitivus subiectivus* gebraucht, wendet er sich doch in derselben Schrift gegen die Auffassung, dass die Wendung *fides Iesu Christi* im Sinne eines *genitivus subiectivus* zu verstehen sei: Die *fides Iesu Christi* ist nicht die *fides* von Jesus Christus (*non qua credit Christus*), sondern die des Menschen zu Christus (*qua creditur in Christum*)<sup>1838</sup>. Bedenkt man in diesem Zusammenhang jedoch die inhaltliche Gegenüberstellung von *non qua credit Christus* und *qua creditur in Christum*, so wird deutlich, dass Augustinus sich nicht in grundsätzlicher Weise gegen einen *genitivus subiectivus* richtet, sondern gegen die Vorstellung einer *fides* Christi gegenüber Gott. Insofern finden sich in ein und derselben Schrift zwei unterschiedliche Verstehensmöglichkeiten von *fides Iesu Christi*, die aber beide mit einem *genitivus subiectivus* verbunden sind.

Diese Beobachtung lässt zwei mögliche Schlussfolgerungen zu. Einerseits scheint Augustinus in *de spir et litt.* 9 auf die Frage Bezug zu nehmen, ob die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. *fides Iesu Christi* im Sinne eines *genitivus subiectivus* zu lesen ist, bei dem mit πίστις bzw. *fides* die Beziehung Jesu Christi zu Gott zur Sprache kommt. Somit scheint das Verständnis dieses Syntagmas spätestens zur Zeit des Augustinus Anlass für Diskussionen geboten zu haben. Dabei scheint der Diskurs aber nicht so sehr von der Frage bestimmt gewesen zu sein, ob die Wendung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. *fides Iesu Christi* im Sinne eines *genitivus subiectivus* verstanden werden kann, sondern wie ein solcher Genitiv aufzulösen und zu verstehen ist. Zum anderen scheint sich spätestens zu dieser Zeit ein Verständnis von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ etabliert zu haben, das mit dieser Wendung primär die menschliche Antwort und nicht das Heilshandeln Gottes verbindet. Und damit geht eine ganz entscheidende Weichenstellung für die sprachgeschichtliche Entwicklung einher, die nicht nur die weitere Deutung dieser Formulierung, sondern des gesamten πίστις-Begriffs betrifft.

1836 Aug. spir et litt. 32.

1837 Vgl. hierzu auch die Übersetzung von Peter Holmes: »[...] and ›the faith of Jesus Christ, because He makes us believers to Him« (zitiert nach SCHAFF, P. [Hg.], *Augustin*, 21995, 108).

1838 Vgl. Aug. spir et litt. 9.

### 4.3. Fazit

Nach diesem Blick auf die unterschiedlichen Aspekte und Verwendungsmöglichkeiten des Stammes  $\pi\sigma\tau$ -, angefangen von seiner Verwendung in zwischenmenschlichen Zusammenhängen, bis hin zu dem Syntagma  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  ( $\acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon$ )  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ , lässt sich abschließend folgendes Fazit ziehen. Zunächst ist festzuhalten, dass sich bei Paulus kein einheitlicher Sprachgebrauch bei der Verwendung von  $\pi\sigma\tau$ -Formen nachweisen lässt. Sie finden sich nicht nur in religiösen Kontexten, sondern auch im zwischenmenschlichen Bereich und im Hinblick auf Abstrakta. In diesem Punkt hebt sich Paulus nicht vom Sprachgebrauch seiner Zeit ab, denn schließlich handelt es sich bei den entsprechenden Begriffen um Grundwörter der griechischen Sprache, die – besonders im Fall des Nomens  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  – ein breites Bedeutungsspektrum herausgebildet und daher auch in ganz verschiedenen Lebensbereichen Verwendung gefunden haben. Eine weitere Beobachtung betrifft die Wechselseitigkeit, die mit diesem Wortstamm, in ähnlicher Weise aber auch mit den hebräischen und lateinischen Äquivalenten, verbunden ist. Auch dieser Aspekt bestimmt den paulinischen Sprachgebrauch ganz maßgeblich und lässt sich ebenfalls keinem spezifischen Verwendungsbereich zuweisen. Diese Reziprozität bestimmt die Verwendung der  $\pi\sigma\tau$ -Formen im religiösen wie im zwischenmenschlichen Bereich und steht auch bei Abstrakta stets im Hintergrund. Auch in diesem Punkt geht Paulus nicht über die Sprache seiner Zeit hinaus.

Was nun die konkreten Wortbedeutungen betrifft, mit denen Paulus die Formen des Stammes  $\pi\sigma\tau$ - verwendet, so fällt ebenfalls eine deutliche Nähe zum klassischen Griechisch und zum üblichen Sprachgebrauch seiner Zeit ins Auge. Dies wird besonders bei der Verwendung des Nomens  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  deutlich, das sowohl im zwischenmenschlichen wie im religiösen Bereich zur Bezeichnung einer wechselseitigen und auf  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  basierenden Beziehung verwendet werden kann. Insofern sind nicht nur die Verwendungszusammenhänge und der reziproke Charakter, sondern auch die konkrete Wortsemantik vom ursprünglichen griechischen Sprachgebrauch bestimmt.

Wenn also Formen des Stammes  $\pi\sigma\tau$ - im Rahmen oder im Hinblick auf eine Beziehung verwendet werden, so kommt damit ein wechselseitiges und auf Vertrauen, Zutrauen und Offenheit basierendes Verhältnis zur Sprache. Dieser Aspekt ist auch für die Verwendung von  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  in religiösen Zusammenhängen bestimmend, und zwar sowohl im Hinblick auf die Genitivverbindungen  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  und  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  ( $\acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon$ )  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ , als auch, wenn  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  oder  $\pi\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$  vom Menschen ausgesagt ist. Die paulinischen  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ -Aussagen beziehen sich also nicht auf den Gedanken eines ›Glaubens an Christus‹ oder eines ›Glaubens an Gott‹, bei dem  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  einen Glaubensinhalt bezeichnen würde, sondern bringen ein Vertrauensverhältnis, eine auf  $\acute{\pi}\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$  basierende Beziehung zur Sprache.

Dieses Vertrauensverhältnis wird von Paulus als ein reziprokes gedacht, was gerade an jenen Stellen deutlich wird, an denen die menschliche πίστις unmittelbar auf die πίστις θεοῦ<sup>1839</sup> oder auf die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ<sup>1840</sup> bezogen ist. Doch diese Wechselseitigkeit ist grundsätzlich zu bedenken und so kann selbst das absolut gebrauchte πίστις auf die Zuwendung Gottes<sup>1841</sup> oder Christi<sup>1842</sup> wie auch auf die πίστις des Menschen bezogen sein<sup>1843</sup>.

Zugleich kann aufgrund der Wechselseitigkeit das absolut gebrauchte πίστις auch beide Aspekte implizieren, was besonders bei der Zitation von Hab 2,4 in Röm 1,17 deutlich wird, denn ἐκ πίστεως bezieht sich dabei gleichermaßen auf die πίστις Gottes wie auf die darauf antwortende πίστις des Menschen. Dies stellt letztlich auch den Verstehenshintergrund für jene πίστις-Belege dar, an denen dieses Nomen eine deutliche Nähe zum Begriff εὐαγγέλιον aufweist, wie beispielsweise in Gal 1,23, wo davon die Rede ist, dass Paulus die πίστις verkündet. Bei diesem Wortgebrauch ist somit die Zuwendung Gottes in Christus im Blick, eben das εὐαγγέλιον, das zugleich auf die entsprechende Antwort des Menschen abzielt. Dieser zentrale Aspekt ist auch an jenen Stellen im Blick, an denen πίστις als ›Botschaft‹ oder ›Inhalt der Verkündigung‹ bezeichnet wird<sup>1844</sup>. Trotz dieser Differenzierungen, die sich in der Verwendung von πίστις im paulinischen Sprachgebrauch ausmachen lassen, ist die Wortbedeutung in den paulinischen Schriften noch deutlich vom griechischen Sprachgebrauch seiner Zeit bestimmt.

Dies gilt auch für jene Stellen, an denen das Nomen nicht auf eine Vertrauensbeziehung bezogen ist, sondern im Sinne von ›Überzeugung‹<sup>1845</sup>, ›Zuverlässigkeit‹ oder ›Verlässlichkeit‹<sup>1846</sup> gebraucht wird. Auch die übrigen Formen des πιστ- Stammes werden im paulinischen Sprachgebrauch in der Weise verwendet, wie es auch sonst im Griechischen üblich ist. So lassen sich keine Bedeutungsaspekte bei der Verwendung des Stammes πιστ- ausmachen, die der griechischen Sprache fremd wären.

Dies bedeutet aber nicht, dass πιστ-Formen nicht auch im Zusammenhang von ›Glaubensinhalten‹ verwendet werden können, doch wenn dies der Fall ist, so wird das, worauf sich der ›Glaube‹ bezieht, entweder mit einem ὄτι-Satz oder

1839 Vgl. bes. die Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν in Röm 1,17, aber auch Röm 3,3 und Gal 3,8.

1840 Vgl. bes. die Formulierung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας in Röm 3,22, aber auch Gal 2,16 und 3,22.

1841 Vgl. bes. ἐκ πίστεως in Röm 1,17 und ἐν πίστει in Gal 2,20.

1842 Vgl. bes. ἐπὶ τῇ πίστει in Phil. 3,9.

1843 Vgl. bes. εἰς πίστιν in Röm 1,17 und πίστις πρὸς in Phlm 5.

1844 Vgl. hierzu die Wendungen ἐξ ἀκοῆς πίστεως in Gal 3,2,5 und εἰς ὑπακοὴν πίστεως in Röm 1,5; 16,26. Angesichts dieser Wortverwendung von πίστις bestätigt sich nochmals die Vermutung, dass ὑπακοή in Röm 1,5 und 16,26 nicht im Sinne von ›Gehorsam‹ zu verstehen ist.

1845 Vgl. bes. Röm 14,23.

1846 Vgl. bes. Röm 12,3.

einem A.c.I. ausgedrückt. Dass es um ›Glaubensinhalte‹ geht oder um das, worauf sich das ›Vertrauen‹ bezieht, gründet somit nicht in der Wortbedeutung der verwendeten πιστ-Form selbst, sondern ist auf die entsprechenden syntaktischen Konstruktionen zurückzuführen.

Doch auch wenn die Formen des Stammes πιστ- gemäß der griechischen Wortbedeutung verwendet werden, finden sich deutliche Hinweise dafür, dass der jüdische Hintergrund des Paulus seine Spuren bei der Verwendung der πιστ-Formen hinterlassen hat. Diese Prägungen sind jedoch nicht auf der sprachlich-syntaktischen Ebene, sondern im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen auffindbar und treten besonders deutlich an jenen Textstellen hervor, an denen die Wörter des Stammes πιστ- in religiösen Kontexten verwendet werden. Dies zeigt sich vor allem an der Art und Weise, wie Paulus die Wechselseitigkeit von πίστις akzentuiert; denn während in der alttestamentlich-jüdischen Tradition das Vertrauen zu Gott sehr stark den Charakter einer Reaktion oder einer Antwort trägt, findet sich dieser Aspekt nicht in vergleichbarer Weise in der griechisch-hellenischen Literatur. Dieser Gesichtspunkt ist in besonderer Weise mit dem Gedanken der πίστις θεοῦ und der πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ verknüpft, denn die entsprechenden Aussagen bindet Paulus in einen offenbarungstheologischen Kontext ein. Somit lässt sich die πίστις θεοῦ und die πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ als vorgängiges Heilshandeln Gottes begreifen, das auf eine entsprechende menschliche Reaktion, gewissermaßen eine ›πίστις-Antwort‹, hingERICHTET ist. Vor diesem Hintergrund ist auch der Verweis auf Abraham zu verstehen, denn dessen Vorbildhaftigkeit besteht genau darin, dass er sich vertrauend gegenüber einer heilsgeschichtlichen Zuwendung Gottes verhalten hat. Somit spiegelt sich in der thesenartigen Formulierung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν nicht nur die Wechselseitigkeit wider, die mit dem Begriff πίστις verbunden ist, sondern zugleich die offenbarungstheologische Grundstruktur, in die Paulus die Wendung πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ einbindet. Diese Antwortstruktur, die erst vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Denkens einsichtig wird, ist zwar nicht unmittelbar mit der Wortbedeutung von πίστις verbunden, stellt aber zugleich eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der paulinischen Aussagen dar, die sich auf der Ebene der Denk- und Anschauungsweisen verorten lässt.

Bei der paulinischen Verwendung des Nomens πίστις lassen sich aber auch Spuren des römisch-lateinischen Lebenskontextes ausmachen, doch auch sie haben sich nicht auf der sprachlich-syntaktischen Ebene niedergeschlagen. Im Unterschied zum alttestamentlich-jüdischen Verstehenshintergrund handelt es sich zudem eher um punktuelle Anspielungen, Andeutungen und Subtexte, die das Denken des Paulus nicht in der Weise prägen wie der jüdische Hintergrund.

Was nun die Frage nach dem Spezifikum der paulinischen Verwendung der πιστ-Formen, insbesondere des Nomens πίστις betrifft, so sind folgende Beob-

achtungen hervorzuheben. Auch wenn Paulus die Formen des Stammes πιστ- dem Sprachgebrauch seiner Zeit entsprechend verwendet, so lassen sich doch erste Anzeichen einer spezifisch christlichen Wortverwendung ausmachen. Eine erste Beobachtung betrifft in diesem Zusammenhang die Verwendung von πίστις im 1. Brief an die Thessalonicher, denn dort wird in 1Thess 1,8 die religiöse Verwendung dieses Nomens durch eine Spezifizierung ausdrücklich gekennzeichnet (ἡ πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν), während die zwischenmenschliche Verwendung von πίστις im selben Brief offenbar gerade nicht missverständlich zu sein scheint. Demgegenüber werden die πιστ-Formen im Römerbrief schon ganz selbstverständlich im Zusammenhang mit der Gottes- und der Christusbeziehung verwendet, was den Schluss zulässt, dass sich diese Begriffe im religiösen Kontext bereits etabliert haben.

Eine weitere Beobachtung weist in eine ähnliche Richtung, denn vereinzelt treten bereits erste Anzeichen eines technischen Wortgebrauchs auf. Dies betrifft beispielsweise jene Belegstellen, an denen πίστις eine auffallende Nähe zum Begriff εὐαγγέλιον aufweist, wie dies etwa bei der Formulierung εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν in Gal 1,23 der Fall ist<sup>1847</sup>. Zwar geht an diesen Stellen die konkrete Bedeutung von πίστις nicht über den griechischen Sprachgebrauch hinaus, aber dennoch verweist die prägnante Formulierung εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν bereits auf eine Begriffsprägung, die letztlich die Voraussetzung für eine semantische Verschiebung darstellt. Somit spiegelt sich im paulinischen Sprachgebrauch die Etablierung und Spezifizierung des Begriffes πίστις wider, selbst wenn in diesem Stadium der Begriff der Bedeutungserweiterung noch verfrüht ist.

Ähnliches gilt auch für die Partizipialbildungen des Verbs πιστεύω, mit denen das menschliche πιστεύειν gegenüber Gott bzw. Christus ausgedrückt wird. Wie nun die Bezogenheit der Partizipialformen auf die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Röm 3,22 und Gal 3,22 verdeutlicht, ist diese nicht im Sinne eines ›Glaubens an Christus‹ zu verstehen, so dass eine entsprechende Bedeutungsverschiebung auch in diesem Falle noch nicht vorliegt. Dennoch bezeugen diese Partizipialbildungen, dass sich eine erste Begriffsprägung etabliert, wenn die vertrauende Antwort des Menschen ausgedrückt werden soll – also: ›die Zutrauen Haben-den‹.

Vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass im paulinischen Sprachgebrauch die Formen des Stammes πιστ- keinem Verwendungszusammenhang in einer ausschließlichen Weise zugeordnet werden können, und dass semantisch gerade nicht differenziert wird, ob der entsprechende Begriff im zwischenmenschlichen Bereich oder im Hinblick auf die Christusbeziehung verwendet wird, legt sich die Schlussfolgerung nahe, dass der Ausgangspunkt der sprachlichen Entwicklung die gängige griechische Wortbedeutung darstellt. Dann

1847 Vgl. hierzu auch Röm 1,5; 16,26; Gal 3,2.5.

wären diese Anzeichen einer Begriffsetablierung und Spezifizierung erste Hinweise für die Entstehung einer spezifisch christlichen Wortverwendung. Und somit wäre die entscheidende Voraussetzung für die weitere sprachliche Entwicklung des Wortes πίστις darin zu sehen, dass Paulus diesen Begriff zur Beschreibung der wechselseitigen Christusbeziehung verwendet und ihn damit in einen neuen Bezugsrahmen einführt.



---

## 5. Schlussgedanken und Ausblick

Nach diesem Blick auf die Verwendung des Nomens  $\pi\acute{\sigma}\tau\iota\varsigma$  sowie auf die weiteren Formen dieses Wortstammes, lassen sich unter Berücksichtigung der weiteren Beobachtungen zum paulinischen Wort- und Sprachgebrauch abschließend die Grundzüge der paulinischen Idiomatik umreißen. Zunächst ist deutlich geworden, dass das Griechisch des Paulus durchgängig dem Sprachgebrauch seiner Zeit entspricht und als gehobene Koine charakterisiert werden kann. Somit lässt sich seine Sprache auch nicht als ›minderwertiges Griechisch‹ oder als eine ›reine Umgangssprache‹ kennzeichnen. Die Nähe zur klassischen Sprache ist bei Paulus noch gut auszumachen, obwohl sich in seinen Texten zugleich deutliche Zeichen der sprachgeschichtlichen Weiterentwicklung in hellenistischer Zeit greifen lassen. Dies zeigt sich einerseits an zahlreichen typischen Koine-Elementen und umgangssprachlichen Wendungen, die sich in seinen Texten nachweisen lassen. Andererseits hat aber auch die sprachliche Modeerscheinung des Attizismus seine Spuren im Schrifttum des Paulus hinterlassen. Weiterhin spiegelt sich auch der jüdische Hintergrund des Paulus in seiner Sprache wider, wobei dieser vorwiegend im Bereich der Denk- und Anschauungsweisen seinen Ausdruck gefunden hat und sich nicht primär auf der sprachlich-syntaktischen Ebene niederschlägt. Und schließlich hat auch der römisch-lateinische Lebenskontext seine Spuren in den paulinischen Texten hinterlassen, wobei dieser Einfluss nur vereinzelt auszumachen ist und in diesem Punkt gewiss noch weiterführende Untersuchungen nötig sind.

Was nun den paulinischen Sprachgebrauch im Speziellen betrifft, so belegen ein umfangreicher Wortschatz und in besonderer Weise auch die Vorliebe für Sprachspiele das Gespür des Paulus für die Feinheiten und Möglichkeiten der griechischen Sprache. Dies spiegelt sich beispielsweise im Stilmittel der *trductio* wider, bei der unterschiedliche Bedeutungsmöglichkeiten eines Wortes auf engstem Raum verwendet werden. Es ist auch hervorzuheben, dass in den paulinischen Schriften an zahlreichen Textstellen keine einheitliche Wortverwendung vorliegt. Wie vor allem an den Beispielen  $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$  und  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  deutlich geworden ist, kann selbst innerhalb einer Formulierung die griechische

neben der semitisch beeinflussten Wortbedeutung zur Anwendung kommen. Dieser spezifische Wortgebrauch kennzeichnet die paulinische Sprache in grundsätzlicher Weise und betrifft auch Wörter wie βαπτίζω, ἐκκλησία, χάρισμα und πίστις, die heute aufgrund einer entsprechenden Textrezeption meist in einem einheitlichen und spezifisch christlichen Sinn verstanden werden. Auch solche Begriffe können jedoch von Paulus in ganz verschiedenen Zusammenhängen und mit unterschiedlichen Bedeutungsnuancen gebraucht werden, was besonders im Falle von πίστις deutlich geworden ist.

Diese Beobachtungen zeigen bereits, dass die Entstehung der ›christlichen Sprache‹ nicht auf Wortneuschöpfungen oder gezielte Begriffsumprägungen zurückgeführt werden kann, etwa um das spezifisch Neue des christlichen Glaubens zur Sprache zu bringen, das mit der herkömmlichen Sprache nicht angemessen ausgedrückt werden konnte. Solche begrifflichen Umprägungen oder Festlegungen lassen sich in den Paulusbriefen gerade nicht nachweisen, denn dann wäre kaum zu erwarten, dass ein und dasselbe Wort wie beispielsweise πίστις sowohl im Zusammenhang mit der Christusbeziehung als auch weiterhin im Sinne des sonst gängigen griechischen Sprachgebrauchs verwendet werden würde. Es könnte auch nur schwer erklärt werden, weshalb bei Begriffen, die eine spezifisch christliche Prägung aufweisen, diese nicht an allen Textstellen in gleicher Weise Verwendung findet, an denen dieser Begriff in einem christlichen Kontext gebraucht wird. Besonders deutlich hat sich dies bei βαπτίζω gezeigt, denn auch wenn dieses Verb an zahlreichen Textstellen eine eindeutig christliche Wortprägung aufweist, liegt eine solche bei der Konstruktion βαπτίζειν εἰς in Röm 6,3 gerade nicht vor.

Angesichts dieser Beobachtungen legt sich vor dem Hintergrund der sprachwissenschaftlichen Überlegungen der Schluss nahe, dass die Entstehung der jeweiligen christlichen Wortprägung allein dadurch ausgelöst wird, dass die entsprechenden Begrifflichkeiten in einem neuen, spezifisch christlichen Bezugsrahmen verwendet worden sind. Die erste und entscheidende Voraussetzung für die weitere Entwicklung basiert also nicht auf neuen, vom bisherigen Sprachgebrauch abweichenden Wortverwendungen, sondern ist darauf zurückzuführen, dass bestehende Begriffe mit ihren herkömmlichen Bedeutungen in neuen Kontexten verwendet werden. Damit kann auch erklärt werden, weshalb im Falle einer begrifflichen Spezifizierung auch weiterhin die bisherigen Verwendungsmöglichkeiten vorkommen.

Vergegenwärtigt man sich in diesem Zusammenhang die neueren linguistischen Ansätze, die sich auf die Frage der Wortbedeutung bzw. der Bedeutungskonstitution beziehen, so ist gewiss auffällig, dass der Auslöser der sprachgeschichtlichen Entwicklung im nichtsprachlichen Bereich zu verorten ist. Denn auch wenn die fraglichen Begriffe zunächst dem griechischen Sprachgebrauch gemäß verwendet werden, so tritt durch ihren Gebrauch in dem

christlichen Gesamtzusammenhang dennoch ein neuer Aspekt zutage, der aber nicht dem sprachlichen Kontext entspringt. Wenn also beispielsweise das Nomen πίστις im Zusammenhang mit der Christusbeziehung Verwendung findet und die eigentliche Wortsemantik, zumindest der klassischen Definition nach, nicht über den gängigen griechischen Sprachgebrauch hinausgeht, so wird durch diesen neuen Verwendungszusammenhang eine Bedeutung konstituiert, die einen neuen Aspekt in Erscheinung treten lässt. Dieser entspringt dem ›*semantischen matching*‹ zwischen der Christusbeziehung, die damit einen nicht-sprachlichen Verstehenshintergrund darstellt, und der entsprechenden Verwendung des Begriffes πίστις. Die begriffsgeschichtliche Entwicklung von πίστις basiert daher zunächst auf der Verwendung in diesem neuen Gesamtzusammenhang, in dem sich der Begriff zunächst etablieren muss. Dies spiegelt sich dann in einem konventionellen Gebrauch wider, der sich als erster *sprachlicher* Niederschlag eines längeren sprachgeschichtlichen Prozesses auffassen lässt. Eine solche Etablierung stellt aber bereits den zweiten Schritt der Entwicklung dar, die ihren Anfang in der Einführung von Begriffen in einen neuen Bezugsrahmen findet.

Diese Grundbeobachtungen gelten nicht nur für πίστις, sondern auch für Wörter wie βαπτίζω, ἐκκλησία und χάρισμα. Auch bei diesen Begriffen handelt es sich um geläufige Wörter der griechischen Sprache, die in einem christlichen Zusammenhang Verwendung finden, und dabei geht die konkrete Wortbedeutung über ihre Verwendungsmöglichkeiten im griechischen Sprachgebrauch zunächst nicht oder nur vereinzelt hinaus.

Bedenkt man in diesem Zusammenhang nun den Stellenwert, welcher der Etablierung und Konventionalisierung eines Sprachgebrauchs zukommt, so wird deutlich, wie sehr diese sprachgeschichtliche Entwicklung von der *Rezeption* des jeweiligen Sprachgebrauchs abhängt. Insofern lässt sich die Entstehung der christlichen Sprache als prozesshaftes Geschehen oder sogar als ›interaktiver historischer Aushandlungsprozess‹ begreifen, bei dem sich die einzelnen Bedeutungsaspekte und Termini technici in einem längeren Kommunikationsprozess herausbilden: Angefangen von der Etablierung in einem bestimmten Verwendungszusammenhang bis hin zur Herausbildung feststehender und teilweise hochkomplexer Termini technici. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, weshalb sich die untersuchten Begriffe nicht in gleicher Weise entwickelt haben. Denn während sich im Fall von ἐκκλησία und βαπτίζω bereits im Rahmen des paulinischen Schrifttums deutliche Anzeichen eines spezifischen Sprachgebrauchs greifen lassen, zeichnet sich eine vergleichbare Entwicklung bei χάρισμα erst seit dem 3. Jahrhundert ab.

Wenn man sich diese sprachgeschichtlichen Prozesse vor Augen hält, so besteht eine wesentliche Aufgabe historisch-semantischer Forschung darin, solche Entwicklungslinien nachzuzeichnen, um auf diese Weise verstellende Deu-

tungstraditionen oder, in der Terminologie Wittgensteins, »Zubauten aus verschiedenen Zeiten«<sup>1848</sup> abzutragen, um sich gewissermaßen zum ursprünglichen Wortgebrauch hindurchzutasten. Auf diese Weise lässt sich womöglich sogar der »nichtsprachliche Kontext«, der am Beginn dieser sprachgeschichtlichen Entwicklung steht, beleuchten. Wenn Paulus daher den Begriff πίστις für geeignet hält, das Spezifische der Christusbeziehung auszudrücken, so lässt sich aufgrund seiner Wortwahl bereits erahnen, um welche Art von Beziehung es sich dabei handelt<sup>1849</sup>.

Zugleich haben die Beobachtungen zu den Begriffen βαπτίζω, ἐκκλησία, χάρισμα und πίστις verdeutlicht, dass grundsätzlich noch stärker zwischen den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten und Verwendungszusammenhängen differenziert werden muss. Denn hier scheint die spätere Begriffsgeschichte dazu geführt zu haben, dass nicht nur die profanen Verwendungsmöglichkeiten häufig außer Acht gelassen wurden, sondern dass auch innerhalb der jeweiligen christlichen Wortbedeutung nicht weiter differenziert wurde. Es hat sich auch gezeigt, dass begriffsgeschichtliche Entwicklungen innerhalb des paulinischen Schrifttums, wie auch des gesamten Neuen Testaments, bislang weitgehend unberücksichtigt geblieben sind. In diesem Zusammenhang könnten die Beobachtungen der historischen Semantik mit anderen historischen Fragestellungen, wie beispielsweise Datierungsfragen oder Problemen der literarischen Abhängigkeit, in Verbindung gebracht werden.

Darüber hinaus ist deutlich geworden, dass im Bereich der neutestamentlichen Textkritik wichtige Fragestellungen der historischen Semantik häufig vernachlässigt werden. Gerade in diesem Zusammenhang jedoch ließe sich, wie diese Untersuchung gezeigt hat, der handschriftliche Befund auf der Grundlage von sprachgeschichtlichen Beobachtungen und Erwägungen deuten, so dass für manche Korrektur oder Textänderung eine Bedeutungsverschiebung und Akzentverlagerung verantwortlich gemacht werden könnte. Was eine solche Einbeziehung der handschriftlichen Befunde für die Interpretation bedeuten kann, hat sich in dieser Arbeit im Hinblick auf Papyrus 46 gezeigt. Denn gerade P<sup>46</sup>, der älteste Textzeuge für die Paulusbriefe, ja, vermutlich sogar die älteste Handschrift des Neuen Testaments überhaupt<sup>1850</sup>, tradiert oftmals einen älteren und ursprünglicheren Sprachgebrauch. Durch die Bezugnahme auf diese Handschrift konnte ein ganz neuer Weg durch einige paulinische Texte aufge-

1848 WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, 2001, 753.

1849 Vgl. hierzu SCHUMACHER, TH., *Die »Verflüssigung« von Begriffen*, 2010, bes. 274–278.

1850 Dies legen zumindest die frühen Datierungen von P<sup>46</sup> nahe; vgl. hierzu KIM, Y. K., *Paleographical Dating of P<sup>46</sup> to the Later First Century*, 1988, 248–257; COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 2001, 202–334; JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften*, 2006, 1094–2125.

zeigt werden. Und so dürfte auch im Hinblick auf  $\mathfrak{P}^{46}$  an zahlreichen Stellen die Textkonstitution neu zu überdenken sein. Besonders im Zusammenspiel der verschiedenen Lesarten von  $\mathfrak{P}^{46}$  zeigt sich der kaum zu unterschätzende Textwert dieser Handschrift. Zugleich führt diese Beobachtung die Notwendigkeit einer synchronen Lektüre neutestamentlicher Textzeugen im Allgemeinen vor Augen<sup>1851</sup>. In diesem Zusammenhang wäre es gewiss auch wünschenswert, wenn die handschriftliche Überlieferung stärker als bisher lexikographisch ausgewertet und erfasst werden würde und auch Eingang in die entsprechenden Wörterbücher fände, in denen der Sprachgebrauch der Papyri und Inschriften bislang kaum erfasst ist.

An dieser Stelle wird man aber auch bedenken müssen, dass für die Erforschung der neutestamentlichen Sprache nicht allein die ältesten Textzeugen von Bedeutung sind, denn schließlich kann auch in jüngeren Handschriften ein deutlich älterer Sprachgebrauch erhalten sein. Bislang ging man in der neutestamentlichen Textkritik in erster Linie von den ältesten erhaltenen Textzeugen aus und rekonstruierte den neutestamentlichen Text vorwiegend auf der Grundlage des paläographischen Alters von Handschriften. Mittlerweile zeichnet sich in der Textkritik aber die Tendenz ab, zwischen dem Alter der *Handschriften* und dem Alter des handschriftlich überlieferten *Textes* zu differenzieren. Schließlich lässt sich die paläographische Datierung einer Handschrift nicht unmittelbar auf den überlieferten Wortlaut übertragen, denn genau genommen kann der Text – das heißt: der konkrete Wortlaut – auch älteren Datums sein. Ja, es ist sogar möglich, dass »der Text bei einer jüngeren [Handschrift] ganz oder überwiegend einen älteren Zustand« aufweist »als bei einer älteren Handschrift«<sup>1852</sup>. Die Datierung liefert also lediglich den Hinweis für den »terminus ad quem« eines Textes bzw. einer Textform, doch eine genaue Datierung ist auf diesem Wege kaum möglich, denn »[d]as paläographische Datum sagt nur, wann der Text spätestens zum ersten Mal aufgetreten ist«<sup>1853</sup>.

1851 Positiv hervorzuheben ist hier sicherlich die umfassende Studie von ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008, wobei jedoch gerade dessen Einschätzung von  $\mathfrak{P}^{46}$  kaum in allen Punkten zutreffend sein dürfte; vgl. hierzu 381 Anm. 1592, 392 Anm. 1630 und 420 Anm. 1712 der vorliegenden Arbeit. In diesem Zusammenhang ist aber auch die Studie von HERNÁNDEZ, J. (JR.), *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse*, 2006 zu erwähnen sowie außerdem die mittlerweile zahlreichen Untersuchungen zum Codex Bezae Cantabrigiensis (Majuskelhandschrift 05); vgl. hierzu bes. RIUS-CAMPS, J. – READ-HEIMERDINGER, J., *The Message of Acts in Codex Bezae, Bd. 1–4*, 2004–2009; EPP, E. J., *Perspectives on New Testament Textual Criticism*, 2005, bes. 699–739; NICKLAS, T. – TILLY, M. (Hg.), *The Book of Acts as Church History*, 2003; PARKER, D. C. – AMPHOUX, C.-B. (Hg.), *Codex Bezae*, 1996.

1852 MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 39.

1853 MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 39.

Diese Unschärfe führte bislang dazu, dass fast ausschließlich die ältesten Handschriften bei der Rekonstruktion der griechischen Textausgaben berücksichtigt wurden, während jüngere, vor allem jene aus byzantinischer und mittelalterlicher Zeit, weitaus geringere Beachtung erfahren haben. Erst durch eine Auswertung der handschriftlichen Überlieferung, bei der zwischen Handschrift und Text differenziert wird, lässt sich auch in jüngeren und wenig berücksichtigten Handschriften wesentlich älterer Sprachgebrauch erschließen, der bislang kaum erfasst werden konnte.

Eine solche Auswertung lässt sich nun erstmals mithilfe der sogenannten ›kohärenzbasierten genealogischen Methode‹ durchführen. Durch dieses Verfahren, das am Institut für neutestamentliche Textforschung an der Universität Münster entwickelt wurde, ist es auch möglich, die Textqualität von Handschriften unabhängig von deren paläographischen Datierungen zu bestimmen<sup>1854</sup>. Damit lässt sich die genealogische Verwandtschaft der gesamten handschriftlichen Überlieferung auswerten, so dass textkritische Entscheidungen nicht mehr nur auf der Basis einiger weniger, besonders prominenter Textzeugen gefällt werden, sondern auf der Grundlage der gesamten handschriftlichen Überlieferung. Aufgrund der großen Handschriftenmenge – derzeit sind ca. 5.760 Textzeugen bekannt – lässt sich eine solche genealogische Auswertung nur noch computerunterstützt durchführen. Bislang sind genealogische Abfragen zwar erst für die Katholischen Briefe möglich, doch zukünftig

1854 Zu dieser Methode vgl. bes. MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 39–68. Die Voraussetzung für diese Methode besteht in erster Linie darin, dass »[j]eder Zeuge einer Überlieferung [...] eine genealogische Kohärenz mit seinem nächsten Verwandten« (40) besitzt. Folglich beruhen sämtliche Aussagen zur Verwandtschaft von Textzeugen auf Textübereinstimmungen. Neben solchen Übereinstimmungen sind aber meist auch Differenzen zwischen Handschriften auszumachen – und mit deren Hilfe lässt sich nun das genealogische Verhältnis von verwandten Textzeugen qualifizieren: »Genealogische Kohärenz (oder ihr Mangel) ist damit zunächst einmal eine Eigenschaft von Zeugenpaaren. Mehrere Zeugen (etwa einer Lesart) können durch die genealogischen Kohärenzen von Zeugenpaaren eine Kette oder ein Netz von solchen Kohärenzen bilden. Eine solche Zeugenmenge ist dann genealogisch kohärent (Gesamtkohärenz). Genealogische Kohärenz ist somit auch eine Eigenschaft von Zeugenmengen, die jedoch nur über die Kohärenz von Zeugenpaaren zu ermitteln ist, sie sagt also etwas über die Möglichkeiten der engeren genealogischen Abhängigkeit von Zeugen und innerhalb von Zeugenketten« (41) aus. Dementsprechend lässt sich nun auf Grundlage von Verwandtschaften und Differenzen zwischen Handschriften deren genealogische Beziehung erschließen. Und dabei zeigt sich immer wieder, dass auch in jüngeren Handschriften sehr viel ältere Textfassungen überliefert sein können. Zur genealogischen Methode vgl. auch MINK, G., *Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung*, 1993, 481–499; ALAND, B., *Die editio critica maior des Neuen Testaments*, 2000, 7–23; MINK, G., *Editing and Genealogical Studies*, 2000, 51–56; MINK, G., *Problems of a Highly Contaminated Tradition*, 2004, 13–85; WACHTEL, K. – SPENCER, M. – HOWE, C., *Representing Multiple Pathways of Textual Flow*, 2004, 1–14; WACHTEL, K., *Towards a Redefinition of External Criteria*, 2008, 109–127.

soll dieses Verfahren auf das gesamte Neue Testament anwendbar sein. Doch bereits bei diesem Teil der neutestamentlichen Briefliteratur hat sich gezeigt, dass einige späte und bislang nur wenig beachtete Handschriften einen weitaus höheren Textwert aufweisen als bislang angenommen wurde, und »so haben eine Reihe von Zeugen, die als Vertreter des byzantinischen Textes gelten, eine Neubewertung erfahren«<sup>1855</sup>. Es gibt sogar Fälle, bei denen Textvarianten aus der jüngeren handschriftlichen Überlieferung älter zu sein scheinen als solche Lesarten, die von frühen und prominenten Handschriften überliefert werden<sup>1856</sup>. Insofern lässt sich durch die kohärenzbasierte genealogische Methode älterer Sprachgebrauch erschließen und auswerten, der bislang gar nicht erfasst werden konnte.

Derzeit ist das Institut für neutestamentliche Textforschung damit befasst, entsprechende Datenbanken mit den kollationierten Handschriften zu erstellen, welche die Basis für eine genealogische Auswertung darstellen. Somit ist zu erwarten, dass diese Methode in Zukunft mit dazu beitragen wird, den paulinischen Sprachgebrauch nach dem Zeugnis der frühesten *Texte* – also nicht allein aufgrund der frühesten *Handschriften* – weiter zu erschließen.

---

1855 MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 68.

1856 Vgl. Jak 2,4 und 1Petr 4,16 sowie die textkritischen Beobachtungen von MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?*, 2003, 47–62 zu diesen beiden Textstellen.



---

## 6. Bibliographie

Auf die Angabe der Texteditionen antiker Autoren und Papyri sowie Autoren der Alten Kirche wurde verzichtet. Vgl. hierzu die bibliographischen Daten im *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*, in *The Duke Data Bank of Documentary Papyri (DDBDP)* sowie in den entsprechenden Lexika. Die verwendeten Abkürzungen der Reihenwerke, Periodika und Lexika entsprechen den Angaben bei SCHWERTNER, S. M., *Abkürzungsverzeichnis (TRE)*, <sup>2</sup>1994. Mehrere Veröffentlichungen desselben Autors werden in der Reihenfolge ihres Erscheinens aufgeführt. Die Abkürzungen der biblischen, frühjüdischen, christlichen und paganen Schriften folgen den Angaben in BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, <sup>2</sup>1992, BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, <sup>6</sup>1988, CANCIK, H. – SCHNEIDER, H. (Hg.), *Der neue Pauly*, Bd. 1, 1996 und LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon*, <sup>9</sup>1996.

### 6.1. Textausgaben und Übersetzungen

*Authorized Version. The Holy King James Bible Version. 1611 Edition*, Hendrickson Publishers, Peabody 2003.

*Bibel. Alt vnd new Testament, nach dem Text in der hailigen kirchen gebraucht, durch doctor ECK, J. mit fleiß, aufhohteutsch, verdolmetscht*, Weißenhorn – Krapff, Ingolstadt 1537.

*Bibel in gerechter Sprache, herausgegeben von BAIL, U. – u. a.*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006.

*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen, revidierte Fassung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

*Biblia, beider Allt unnd Newen Testamenten. Fleissig, treulich un[d] Christlich, nach alter, inn Christlicher kirchen gehabter Translation, mit außlegung etlicher dunckeler ort unnd besserung viler verrückter wort und sprüch, so biß anhere inn andernn kurtz*

- außgangnen theutschen Bibeln gespürt und gesehen. Durch DIETENBERGER, J. new verdeuscht, Quentel, Köln 1534.*
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, herausgegeben von ELLINGER, K. – RUDOLPH, W., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>4</sup>1990.*
- La Biblia que e los Sacros libros del Vieio y Nuevo Testamento, trasladada en Espanol de REINA, C. DE, Guarinus, Basel 1569.*
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, Bd. 1 – 2, herausgegeben von WEBER, R. – u. a., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>3</sup>1983.*
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1980.*
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.*
- The Greek New Testament, ed. by WESTCOTT, B. F. and HORT, F. J. A., Macmillan, Cambridge – London 1885.*
- The Greek New Testament, herausgegeben von ALAND, K. – u. a., Fourth Revisited Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>4</sup>1993.*
- The Holy Bible. Containing the Old and New Testaments, King James Version, National Publishing Company, Opa-Locka 1978.*
- The Holy Bible. Made from the Latin Vulgate by WYCLIFFE, J. and his Followers, Vol. 1 – 4, Oxford University Press, Oxford 1850.*
- Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, herausgegeben von HAINZ, J., Patmos, Düsseldorf <sup>4</sup>1995*
- Das naw testament nach lawt der Christlichen kirchen bewerten text, corrigirt, und widerumb zurecht gebracht. Übersetzt von EMSER, H., Stöckel, Dresden 1527.*
- Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von BERGER, K. und NORD, CH., Insel, Frankfurt a. M. – Leipzig 1999.*
- New English Bible, edited by KNOWLES, H., Oxford University Press, Oxford 1972.*
- Novum Testamentum Graecae, herausgegeben von NESTLE, E. – ALAND, K., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1993.*
- Novum Testamentum graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit commentationem isagogicam, Bd. 1 – 2, herausgegeben von TISCHENDORF, C. VON, Hinrichs, Leipzig <sup>8</sup>1869 – <sup>8</sup>1872.*
- Novum Testamentum Graece. Graece et latine, Bd. 1 – 2, herausgegeben von LACHMANN, K., Reimer, Berlin 1848 – 1850.*
- Novum Testamentum Graece. Testamentum novum, herausgegeben von LACHMANN, K., Reimer, Berlin 1831.*
- The Oxyrhynchus Papyri, Vol. 1 – 75, herausgegeben von der EGYPT EXPLORATION SOCIETY, Egypt Exploration Fund, London 1898 – 2010.*
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, herausgegeben von KRAUS, W. – KARRER, M., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009.*
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Bd. 1 – 2, herausgegeben von RAHLFS, A., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>9</sup>1971.*
- Septuaginta. Vestus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarium Göttingensis editum, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974 – 2004.*

## 6.2. Hilfsmittel

- BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1–3*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1992.
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, herausgegeben von ALAND, K. und ALAND, B., de Gruyter, Berlin – New York*, <sup>6</sup>1988.
- BENSELER, G. E., *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, mit einem alphabetischen Verzeichnis zur Bestimmung seltener und unregelmäßiger Verbformen, bearbeitet von KAEGI, A., neubearbeitet von CLAUSING, A., Stuttgart – Leipzig* <sup>15</sup>1994.
- BEYER, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament, Bd. 1.1: Satzlehre (StUNT 1)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>17</sup>1990.
- BO, R. (Hg.), *Biblich-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur, Bd. 1–4*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962–1979.
- BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1–10*, Kohlhammer, Stuttgart – u. a. 1973–2000.
- BRUGMANN, K., *Griechische Grammatik. Lautlehre, Stammbildungs- und Flexionslehre, Syntax (HKA 2.1)*, C. H. Beck, München <sup>4</sup>1913.
- CANCIK, H. – PAULY, A. – LANDFESTER, M. (Hg.), *Der neue Pauly, Bd. 1–16*, Metzler, Stuttgart – Weimar 1999–2003.
- COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H. (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1–3*, Brockhaus – Neukirchener, Wuppertal – Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1977–2002.
- CREMER, H., *Biblich-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. Herausgegeben und überarbeitet von KÖGEL, J., Perthes, Gotha* <sup>10</sup>1915.
- FREEDMAN, N. (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary, Bd. 1–6*, Doubleday, New York – u. a. 1992.
- GALLING, K. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 1–7*, Mohr Siebeck, Tübingen 1957–1965.
- GEMOLL, W., *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von KRONASSER, H., durchgesehen und erweitert von VRETSKA, K., München Stuttgart* <sup>9</sup>1965.
- GEORGES, K. E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, Bd. 1.1–2.2*, Hahn, Hannover – Leipzig <sup>9</sup>1958.
- GESENIUS, W. – BUHL, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer, Berlin – u. a. <sup>17</sup>1962. (Nachdruck von 1915)
- Greek documentary texts, Bd. 7: Inscriptions, Papyri* (Duke Databank of Documentary Papyri, Classical and Christian Inscriptions PHI CD ROM), Packard Humanities Institute, Los Altos 2006.
- GRIMM, J. – GRIMM, W. (Hg.), *Deutsches Wörterbuch, Bd. 1–33*, DTV, München 1984.

- GÜTHLING, O., *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Bd. 2: Deutsch – Griechisch*, Langenscheidt, Berlin – u. a. <sup>4</sup>1963.
- HATCH, E. – REDPATH H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament Including the Apocryphical Books, Bd. 1–3*, Clarendon Press, Oxford 1897–1906.
- HOFFMANN, E. G. – SIEBENTHAL, H. VON, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Immanuel, Riehen <sup>2</sup>1990.
- INSTITUT FÜR NEUTESTAMENTLICHE TEXTFORSCHUNG – RECHENZENTRUM DER UNIVERSITÄT MÜNSTER (Hg.), *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> Edition*, de Gruyter, Berlin – New York <sup>3</sup>1987.
- JAROŠ, K. (Hg.), *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften. Die handschriftliche griechische Überlieferung des Neuen Testaments vor Codex Sinaiticus und Codex Vaticanus* (CD ROM), Rutzen, Ruppolding – Mainz, Echter, Wien – Würzburg 2006.
- JENNI, E. – WESTERMANN, C. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1–2*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt <sup>6</sup>2004.
- KALIVODA, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1–8*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992–2007.
- KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1–10*, Kohlhammer, Stuttgart 1933–1979.
- KLAUSER, T. (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1–27*, Hiersemann, Stuttgart 1950–2000.
- KÖHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (Hg.), *Lexicon in Veteris Testamenti libros, Bd. 1–3*, Brill, Leiden 1953–1958.
- KRAFT, H., *Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum Vocum in Libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro Occurrentium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.
- KRAUSE, G. – MÜLLER, G. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 1–40*, de Gruyter, Berlin – New York 1977–1994.
- KÜHNER, R., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre, Dritte Auflage in zwei Bänden in neuer Bearbeitung von GERTH, B.*, Hahn, Hannover 1898–1904.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Bd. 1–2*, Max Hueber, München <sup>2</sup>1973.
- LENZ, L. – ROESKE, K. – RUHBACH, H., *Eklogai. Einführung in das neutestamentliche Griechisch, Bd. 1–3*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1973.1995
- LEVY, J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schrifthums, Bd. 1–3*, Melzer, Köln – Darmstadt 1959.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (Hg.), *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, <sup>9</sup>1996.
- MAYER, G., *Index Philoneus*, de Gruyter, Berlin – New York 1974.
- MAYSER, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, mit Einschluß der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfaßten Inschriften, Bd. 1.1–2.3*, de Gruyter, Berlin 1906–1934.
- MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch, Bd. 1: Griechisch – Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie*, Langenscheidt, Berlin – u. a. <sup>27</sup>1991.

- MENGE, H., *Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch, Bd. 1: Lateinisch – Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie*, Langenscheidt, Berlin – u. a. <sup>28</sup>1994.
- MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca. Con la collaborazione di GAROFALO, I. e MANETTI, D. Fondato su un progetto di MARINONE, N.*, Loescher, Mailand <sup>2</sup>2004.
- MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 1: Prolegomena*, Clark, Edinburgh 1906.
- MOULTON, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* (Indogermanische Bibliothek 1.9), Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1911.
- MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 2: Accidence and Word-Formation with an Appendix on Semitisms in the New Testament by HOWARD, W. F.*, Clark, Edinburgh 1929.
- PAPE, W., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1–2, Vieweg, Braunschweig <sup>3</sup>1880.
- PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004).
- RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, Mohr, Tübingen 1911.
- RENGSTORF, K. H. (Hg.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus, Bd. 1–4*, Brill, Leiden 1973–1983.
- SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik, Bd. 1–4* (HAW 2.1.1), C. H. Beck, München 1971–<sup>3</sup>1977.
- SOPHOCLES, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From 146 B. C. to A. D. 1100)*, Olms, Hildesheim – New York 1992.
- STEPHANUS, H. (ESTIENNE, H.), *Thesaurus Graecae Linguae, Bd. 1–5*, Paris 1572; Überarbeitung und Neudruck: *Bd. 1–9*, Paris 1831–1865.
- STOY, W. – HAAG, K., *Bibelgriechisch leichtgemacht. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Brunnen, Gießen <sup>3</sup>1983.
- Thesaurus Linguae Graecae 8.0* (CD-ROM E), University of California, Irvine 2000.
- Thesaurus Linguae Latinae* (CD-ROM), Saur, München 2002.
- TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek, Bd. 4: Style*, Clark, Edinburgh 1980.
- WHITTAKER, M. – HOLTERMANN, H. – HÄNNI, A., *Einführung in die griechische Sprache des Neuen Testaments. Grammatik und Übungsbuch. Iana Linguae Graecae C*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>7</sup>2000.
- WISSOWA, G. – PAULY, A. – KROLL, W. (Hg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begonnen von WISSOWA, G., fortgeführt von KROLL, W.*, Bd. 1 – 228, Druckenmüller – Metzler, Stuttgart 1894–1997.
- ZIEGLER, K. – SONTHEIMER, W. – GÄRTNER, H. (Hg.), *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, Bd. 1–5*, Druckenmüller, Stuttgart – München 1964–1975.

### 6.3. Sekundärliteratur

- ABEGG, M. G., *4QMMT, Paul, and >Works of the Law<*. In: FLINT, P. – KIM, T. H. (Hg.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Eerdmans, Grand Rapids 2001, 203–216.

- ACHTEMEIER, P. J., *Apropos the Faith off/in Christ: A Response to Hays and Dunn*. In: HAY, D. M. – JOHNSON, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Vol. 4: Looking Back, Pressing On* (SBL.SS 4), Scholars Press, Atlanta 1997, 82–92.
- AITCHISON, J., *Wörter im Kopf. Eine Einführung in das mentale Lexikon* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 56), Niemeyer, Tübingen 1997.
- ALAND, B., *Die editio critica maior des Neuen Testaments. Ihre Anlage, ihre Aufgabe, die neu entwickelten Methoden der Textkritik*. In: JBTR 7 (2000), 7–23.
- ALAND, K. – ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>2</sup>1989.
- ALBRIGHT, W. F., *A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C.* In: BASOR 94 (1944), 12–30.
- ALKIER, ST., »Geld« im Neuen Testament. *Der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums*. In: ALKIER, ST. – ZANGENBERG, J. (Hg.), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), A. Francke, Tübingen 2003, 308–355.
- ALKIER, ST., *Einführung in die Kontroverse*. In: ZNT 14 (2004), 40.
- ALPERS, K., Art. *Lexikographie* (DNP 15.1), 2001, 126–131.
- ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1999.
- AMBROSIASTRI *qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas III* (CESL 81), Vogels, Wien 1969, 1–68.
- ANDERSON, R. D. (JR.), *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Contributions to biblical exegesis and theology 18), Peeters Publishers, Kampen 1996.
- ANDROUTSOPOULOS, J., »... und jetzt gehe ich chillen«. *Jugend- und Szenesprachen als lexikalische Erneuerungsquellen des Standards*. In: EICHINGER, L. M. – KALLMEYER, W. (Hg.), *Standardvariation. Wie viel Variation verträgt die deutsche Sprache?*, de Gruyter, Berlin – New York 2005, 171–206.
- ANLAUF, G., *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine Studie zum Optativgebrauch im nachklassischen Griechisch* (Diss.), Köln 1960.
- ARZT-GRABNER, P., *Grenzfälle wörtlicher Übersetzung neutestamentlicher Texte*. In: *Protokolle zur Bibel* 12 (2003), 13–18.
- ARZT-GRABNER, P., *Onesimus verro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes*. In: ZNW 95 (2004), 136–140.
- ASKANI, H.-CH., *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig* (HUTH 35), Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
- ASTING, R., *Die Heiligkeit im Urchristentum* (FRLANT 46), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930.
- AUFFARTH, CH., *Herrscherkult und Christuskult*. In: CANCIK, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 283–317.
- AUFFAHR, CH., *Re-Founding Corinth as a Roman Colony. Bulldozers and Religious Traditions*. In: BENDLIN, A. (Hg.), *Religion and Society in the Eastern Part of the Roman Empire* (Oxford, Brasenose College 6.–8. April 1998), Tübingen 2005.
- AUGUSTINUS, A. – HIERONYMUS, S. E., *Epistulae mutuae. Briefwechsel. Übersetzt und eingeleitet von FÜRST, A.* (FC 41.1–2), Brepols, Turnhout 2002.

- AUSTIN, J. L., *Zur Theorie der Sprechakte. How to do Things with Words* (Reclam Universal-Bibliothek 9396), Reclam, Stuttgart 1994.
- AVEMARIE, F., *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. A Very Old Perspective on Paul*. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001), 282–309.
- BACH, L., *Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testaments*. In: BFChTh 4.6 (1900), 1–96.
- BACHMANN, M., *4QMMT und Galaterbrief, מְעִשֵׁי דִרְוֵרָה und ΕΡΓΑ ΝΟΜΟΥ*. In: ZNW 89 (1998), 91–113.
- BACHMANN, M., *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff* (WUNT 1.59), Mohr Siebeck, Tübingen 1992.
- BACHMANN, M., *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1999.
- BACHMANN, M., *Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck »Werke des Gesetzes«*. In: DERS. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 1.182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 69–135.
- BACHMANN, M. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 1.182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- BACHMANN, M., *Christus, »das Ende des Gesetzes, des Dekalogs und des Liebesgebots«?* In: ThZ 63 (2007), 171–174.
- BACHMANN, M., *Dunn und die Neue Paulusperspektive*. In: ThZ 63 (2007), 25–43.
- BACHMANN, M., *Was für Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die ἔργα νόμου*. In: NTS 55 (2009), 35–54.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Fides Christi*. In: DERS., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie, Bd. 2, Johannes*, Einsiedeln 1961, 45–79.
- BAMMEL, E., *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal III. 15–17) und das jüdische Rechtsdenken*. In: NTS 6 (1959/1960), 313–319.
- BARDENHEWER, O. (Hg.), *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, 2. Teil, Buch 5–8* (BKV 1.53), Kösel & Pustet, München 1927.
- BARNIKOL, E., *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief* (FEUC 1), Mühlau, Kiel 1929.
- BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, Kaiser, München 1965.
- BARTH, CH., *Mose, Knecht Gottes*. In: BUSCH, E. – u. a. (Hg.), *Parresia, Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*, EVZ, Zürich 1966, 68–81.
- BARTH, G., *Pistis in hellenistischer Religiosität*. In: ZNW 73 (1982), 110–126.
- BARTH, G., Art. *πίστις, πιστεύω* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 216–233.
- BARTH, M., *Jesus, Paulus und die Juden* (ThSt 91), EVZ-Verlag, Zürich 1967.
- BARTH, M., *The Faith of the Messiah*. In: HeyJ 10 (1969), 363–370.
- BARTHES, R., *Introduction à l'analyse structurale de récites*. In: Communication 8 (1966), 1–27.
- BARTOLONI, G. – COLONNA, G. – GROGANELLI, C. (Hg.), *Anathema. Regime delle offerte e vita di santuari nel Mediterraneo antico* (ScAnt 3.4 1989/90), Rom 1989.

- BAUMERT, N., *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10* (StANT 34), Kösel, München 1973.
- BAUMERT, N., *Charisma und Amt bei Paulus*. In: VANHOYE, A. (Hg.), *L' Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère* (BETHl 73), Peeters Publishers, Leuven 1986, 203–228.
- BAUMERT, N., *Ehe und Ehelosigkeit im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1Kor7* (fzb 47), Echter, Würzburg, <sup>2</sup>1986.
- BAUMERT, N., *Zur Semantik von Charisma bei den frühen Vätern*. In: ThPh 63 (1988), 60–78.
- BAUMERT, N., *Zur »Unterscheidung der Geister«*. In: ZKTh 111 (1989), 183–195.
- BAUMERT, N., *Das Fremdwort »Charisma« in der westlichen Theologie*. In: ThPh 65 (1990), 395–415.
- BAUMERT, N., *Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum*. In: ThPh 65 (1990), 79–100.
- BAUMERT, N., *»Charisma« – Versuch einer Sprachregelung*. In: ThPh (66) 1991, 21–48.
- BAUMERT, N., *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien* (fzb 68), Echter, Würzburg 1992.
- BAUMERT, N., *Καρός – ein Zeitbegriff?* In: DERS., *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien* (fzb 68), Echter, Würzburg 1992, 357–446.
- BAUMERT, N., *»Wir lassen und nicht beirren«*. *Semantische Fragen in 1Thess 3,2f*. In: DERS., *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien* (fzb 68), Echter, Würzburg 1992, 342–356.
- BAUMERT, N., *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*, Echter, Würzburg <sup>2</sup>1993.
- BAUMERT, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe, Bd. 1–2*, Echter, Würzburg 2001.
- BAUMERT, N., *Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter? Der Brief des Paulus an Philemon*. In: *Studien zu den Paulusbriefen* (SBAB 32), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001, 131–160.
- BAUMERT, N., *Gegenwart und Ankunft des Herrn – 1Kor 16,22. Zur Adventsfrömmigkeit*. In: DERS., *Studien zu den Paulusbriefen* (SBAB 32), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001, 49–58.
- BAUMERT, N., *Studien zu den Paulusbriefen* (SBAB 32), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001.
- BAUMERT, N., *Das paulinische Wortspiel mit κριν-*. In: FN 15 (2002), 19–64.
- BAUMERT, N., *KOINONEIN und METECHEIN – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung* (SBB 51), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003.
- BAUMERT, N., *Rezension: Stolle, V., Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* (ABG 10), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002. In: ThPh 78 (2003), 611–613.
- BAUMERT, N., *Der Dativ bei Paulus. Ein syntaktische Studie mit neuen Interpretationen* (Estudios de filología neotestamentaria 7), Ediciones el Almendro, Córdoba 2005.
- BAUMERT, N., *Werke des Gesetzes oder »Werke-Gesetz«?* In: BARNBROCK, CH. – KLÄN, W. (Hg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten. Festschrift für Volker Stolle* (Theologie: Forschung und Wissenschaft 12), LIT, Münster 2005, 153–172.
- BAUMERT, N., *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes* (Paulus neu gelesen 1), Echter, Würzburg 2007.

- BAUMERT, N., *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes* (Paulus neu gelesen 2), Echter, Würzburg 2008.
- BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper* (Paulus neu gelesen 3), Echter, Würzburg 2009.
- BAUMERT, N. – MEIßNER, J., *NOMOS bei Paulus*. In: BAUMERT, N. (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe »Paulus neu gelesen«* (fzb 122), Echter, Würzburg 2010, 9–245.
- BAYDUR, N. – SEÇKİN, N. (Hg.), *Tarsus Donuktaş kazı raporu* (TASK Vakfi Yayinlari 6; Kazı ve Araştırma Raporları Serisi 3), Task, Istanbul 2001.
- BECK, H. (Hg.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. November 2005 – 26. Februar 2006*, Wasmuth, Tübingen 2005.
- BECKER, J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989.
- BECKER, J., *Der Brief an die Galater*. In: DERS. – LUZ, U., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NDT 8.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 1–85.
- BEDALE, ST., *The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles*. In: JTS 5 (1954), 211–215.
- BEHRWALD, R., *Hellenika von Oxyrhynchos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.
- BELL, R. H., *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel* (WUNT 1.184), Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- BENGEL, J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, Schlawitz, Berlin 1860.
- BENGL, H., *Griechische Wortkunde*, Bayerischer Schulbuchverlag, München 1954.
- BENGTSON, H., *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit* (HAW 3.4), C. H. Beck, München 41969.
- BENVENISTE, É., *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen, herausgegeben von ZIMMER, ST.*, Campus, Frankfurt a. M. – New York 1993.
- BERGER, K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*. In: MThZ 17 (1966), 47–89.
- BERGER, K., *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklesia«*. In: ZThK 73 (1976), 167–207.
- BERGER, K., *Paulus*, C. H. Beck, München 2002.
- BERGMEIER, R., *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT 121), Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- BERGMEIER, R., *»Welche Bedeutung kommt dann dem Gesetz zu«? (Gal 3,19a)*. In: ThZ 59 (2003), 35–48.
- BERGMEIER, R., *Vom Tun der Tora*. In: BACHMANN, M. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 1.182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 161–181.
- BERLIN, B. – KAY, P., *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- BERNECKER, E., Art. *Diatheke* (KP 1), 1964, 1514–1517.
- BERNETT, M., *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern. Untersuchung zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.* (WUNT 1.203), Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- BESSIRE, F., *La Bible dans la correspondance de Voltaire* (SVEC 367), Voltaire Foundation, Oxford 1999.

- BETZ, H. D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1979.
- BETZ, H. D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels an die Gemeinden in Galatien* (Hermeneia), Kaiser, München 1988.
- BETZ, H. D., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*. In: DERS., *Paulinische Studien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 3*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 63–97.
- BEYER, H. W. – ALTHAUS, P., *Der Brief an die Galater*. In: DIES., *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (NTD 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949, 1–55.
- BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968.
- BINDER, H., *Der Brief des Paulus an Philemon. Unter Mitarbeit von ROHDE, J.* (ThHK 11.2), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1990.
- BISER, E., *Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker*, Piper, München 1992.
- BJERKELUND, C. J., »Nach menschlicher Weise rede ich«. *Funktion und Sinn des paulinischen Ausdrucks*. In: StTh 26 (1972), 63–100.
- BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon Press, Oxford <sup>3</sup>1967.
- BLÄSER, P., *Das Gesetz bei Paulus*. In: NTA 19/1.2 (1941), 41–46.
- BLEIBTREU-EHRENBERG, G., *Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils*, Fischer, Frankfurt a. M. 1981.
- BLEICKEN, J., *Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Schöningh, Paderborn – u. a. <sup>7</sup>1985.
- BLEICKEN, J., *Geschichte der Römischen Republik* (OGG 2), Oldenbourg, München <sup>6</sup>2004.
- BLIGH, J., *Did Jesus Live by Faith?* In: Heyl 9 (1968), 414–419.
- BLINZLER, J., *Lexikalisches zu dem Terminus στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*. In: SPCIC II (1963), 429–443.
- BLOOMQUIST, L. G., *The Function of Suffering in Philippians* (JSNT.S 78), JSOT Press, Sheffield 1993.
- BOCKMUEHL, M., *The Epistle to the Philippians* (BNTC), A. & C. Black, London 1998.
- BOERS, H., *Antwort auf Hans-Joachim Ecksteins »Rechtfertigungstheologie«*. In: ZNT 14 (2004), 59–54.
- BONS, E., *Die Übersetzung der Bibel*. In: Bibel und Kirche 45 (1990), 195–197.
- BORMANN, L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NT.S 78), Brill, Leiden – New York – Köln 1995.
- BORNKAMM, G., *Art. Paulus, Apostel* (<sup>3</sup>RGG 5), 1961, 166–190.
- BORNKAMM, G., *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs* (SHAW.PH 1961.2), Universitätsverlag Heidelberg <sup>2</sup>1965.
- BORNKAMM, G., *Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart – u. a. <sup>2</sup>1970.
- BORSE, U., *Der Brief an die Galater* (RNT), Pustet, Regensburg 1984.
- BOUSSET, W., *Der Brief an die Galater*. In: DERS. – HEITMÜLLER, W. (Hg.), *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Bd. 2: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>3</sup>1917, 31–74.
- BOUSSET, W. – GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), Mohr Siebeck, Tübingen <sup>4</sup>1966.
- BRANDENBURGER, E., *Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von »Glaube« im Ur-*

- christentum*. In: DERS. (Hg.), *Studien zur Geschichte des Urchristentums* (SBAB 15), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1993, 251–288.
- BRANDT, R., *Geil*. In: DERS., *Wortgeschichts- und Bedeutungsstudien. geniezen – entgelten. wellen. geil* (EHS 1107), Peter Lang, Frankfurt a. M. – u. a. 1989.
- BREYTENBACH, C., *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne*. In: NTS 39 (1993), 59–79.
- BRING, R., *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus*, Brill, Leiden 1969.
- BROCKE, CH. VOM, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT 2.125), Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- BROCKE, CH. VOM, *Thessaloniki*. In: ERLEMANN, K. – u. a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 171–174.
- BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt. Die paulinische Charismen-Lehre auf dem Hintergrund frühchristlicher Gemeindefunktionen* (TVG Wissenschaftliche Bücher 8), Theologische Verlagsgemeinschaft Brockhaus – Brunnen, Wuppertal – u. a. 1972.
- BROUGHTON, T. R. S., *A Greek Inscription from Tarsus*. In: AJFA 42 (1938), 55–57.
- BROWNING, R., *Von der Koine bis zu den Anfängen des modernen Griechisch*. In: NESSELRATH, H.-G. (Hg.), *Einleitung in die Griechische Philologie*, Teubner, Stuttgart 1997, 156–171.
- BRUCE, F. F., *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster Press, Exeter 1982.
- BRUCKER, R., »Christushymnen« oder »epideiktische Passagen«? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- BRUCKER, R., »Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden ...«? – *Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes*. In: ALKIER, ST. – BRUCKER, R. (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23), Francke, Tübingen 1998, 211–236.
- BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen*, Manesse, Zürich 1950.
- BUCKLER, W. H. – CALDER, W. M. – GUTHRIE, W. K. C., *Monumenta Asiae Minoris antiqua* (PASA 4), Manchester University Press, Manchester 1933.
- BUHLER, M., *Les baptisères en France. De l'époque paléochrétienne à la période romane. Inventaire descriptif*, Centre de Culture, Mulhouse 1975.
- BULTMANN, R., Art. *Paulus* (<sup>2</sup>RGG 4), 1930, 1019–1045.
- BULTMANN, R., *Zur Auslegung von Gal 2,15–18*. In: DERS. – DINKLER, E. VON (Hg.), *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 394–399.
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Mohr Siebeck, Tübingen <sup>1</sup>1977.
- BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.
- BULTMANN, R. – WEISER, A., Art. *πιστεύω κτλ.* (ThWNT 6), 1959, 174–230.
- BURCHARD, CH., *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 103), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
- BURCHARD, CH., *Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?* In: CANCIK, H. – LICHTENBERGER, H. – SCHÄFER, P. (Hg.),

- Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. 3: Frühes Christentum.* Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 405–415.
- BURKERT, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM 15), Kohlhammer, Stuttgart – u. a. 1977.
- BURTON, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), Clark, Edinburgh 1980.
- BURTON, M. L., *Rhetoric and the New Testament* (Guides to biblical scholarship. New Testament series), Fortress Press, Minneapolis 1990.
- BUSSE, U., *Neologismen. Der Versuch einer Begriffsbestimmung.* In: GELLERSTAM, M. – u. a. (Hg.), *Euralex '96, Proceedings I-II, Part II*, University of Göteborg, Göteborg 1996, 645–658.
- BYRNE, B., *Interpreting Romans Theologically in a Post-»New Perspective« Perspective.* In: HTR 94 (2001), 227–241.
- CALLAHAN, A. D., *Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentation.* In: HTR 86 (1993), 357–376.
- CALLIES, H., *Zum römischen Klientelsystem, zumal in den politischen Auseinandersetzungen der späten Republik.* In: NOLTE, H.-H. (Hg.), *Patronage und Klientel. Ergebnisse einer polnisch-deutschen Konferenz* (BAKG 29), Böhlau, Köln – Wien 1989, 26–34.
- CALVIN, J., *In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius.* In: THOLUCK, A. (Hg.), *Omnes Novi Testamenti Epistolas Commentarii, Vol. I*, Gebauer, Halle <sup>1</sup>1834.
- CAMPBELL, D. A., *The Meaning of ΠΙΣΤΙΣ and ΝΟΜΟΣ in Paul: A Linguistic and Structural Perspective.* In: JBL 111 (1992), 91–103.
- CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26* (JSNT.S, 65), Continuum, Sheffield 1992.
- CAMPBELL, D. A., *Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate.* In: JBL 113 (1994), 265–285.
- CAMPBELL, D. A., *False Presuppositions in the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate. A Response to Brian Dodd.* In: JBL 116 (1997), 713–719.
- CANCIK, H., *Der Kaiser-Eid. Zur Praxis der römischen Herrscherverehrung.* In: DERS. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 29–45.
- CANCIK, H., *Fides, Pistis und Imperium.* In: DERS., *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1*, herausgegeben von CANCIK-LINDEMEIER, H., Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 178–197.
- CANCIK, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- CARAGOUNIS, C. C., *The Development of Greek and the New Testament. Morphology, Syntax, Phonology and Textual Transmission* (WUNT 1.167), Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- CASSON, L., *Travel in the Ancient World*, George Allen and Unwin, London 1974.
- CAVALLIN, H. C. C., *»The Righteous Shall Live by Faith«. A Decisive Argument for the Traditional Interpretation.* In: StTh 32 (1978), 33–43.
- CHANIOTIS, A., *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis.* In: CANCIK, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 3–28.

- CHARLESWORTH, M. P., *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire*, Ares Publishers, Cambridge<sup>2</sup>1926.
- CHRIST, K., *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin*, C. H. Beck, München<sup>2</sup>1992.
- CHUR, J. – SCHWARZ, M., *Semantik. Ein Arbeitsbuch*, Narr, Tübingen<sup>2</sup>1996.
- CLASSEN, C. J., *Paulus und die antike Rhetorik*. In: ZNW 82 (1991), 1 – 33.
- CLASSEN, C. J., *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*. In: PORTER, ST. E. – OLBRICHT, T. H. (Hg.), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNT.S 90), JSOT Press, Sheffield 1993, 265 – 291.
- CLASSEN, C. J., *Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus*. In: Wiener Studien 107 (1994), 321 – 335.
- CLAVIER, H. A., Art. *Geistesgabe* (BHH 1), 1962, 538 – 540.
- CLEMENTZ, H., *Des Flavius Josephus jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, Fourier, Wiesbaden<sup>14</sup>2002.
- COENEN, L., Art. *Kirche* (TBNT 2),<sup>4</sup>1977, 784 – 799.
- COHN, L., *Philo von Alexandrien* (NJKA 1), Leipzig – u. a. 1898, 514 – 540.
- COHN, L., *Griechische Lexikographie*. In: BRUGMANN, K., *Griechische Grammatik. Lautlehre, Stammbildungs- und Flexionslehre, Syntax* (HKAW 2.1), C. H. Beck, München<sup>4</sup>1913, 679 – 730.
- COLES, R. A., *PapOx 2949*. In: BROWNE, G. M. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri. Nos 2943 – 2998* (OxyPap 41; Graeco-Roman Memoirs 57), Egypt Exploration Fund, London 1972, 15 – 16.
- COLLART, P., *Les papyrus scolaires*. In: *Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves*, Hachette, Paris 1937, 69 – 80.
- COMFORT, PH. W. – BARRETT, D. P. (Hg.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of the Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House, Wheaton 2001.
- CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 11), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen<sup>2</sup>1981.
- CONZELMANN, H., *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, bearbeitet von LINDEMANN, A.* (UTB 1446), Mohr Siebeck, Tübingen<sup>5</sup>1992.
- COSERIU, E., *Falsche und richtige Fragestellungen*. In: WILSS, W. (Hg.), *Übersetzungswissenschaft* (WdF 535), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 27 – 47.
- COSGROVE, C. H., *Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection*. In: JBL 106 (1987), 653 – 670.
- COSGROVE, C. H., *The Cross and the Spirit. A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Mercer University Press, Macon 1988.
- COSTAS, P. S., *An Outline of the History of the Greek Language with Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Stages* (Bibliotheca Eurasiatica Americana: Series historico-philologica 6), Private ed., Chicago 1936.
- COX, D. H., *The Coins*. In: GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 38 – 83.
- CRAMER, J. A. (Hg.), *Catena. Graecorum Patrum in Novum Testamentum, Bd. 6: In Epistolas S. Pauli ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses*, Typographeum Academicum, Oxford 1844.

- CRANFIELD, C. E. B., *Romans, Bd. 2*, Continuum International Publishing Group, Edinburgh <sup>6</sup>1975.
- DAHL, N., *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung*. In: ELTESTER, W. (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954* (BZNW 21), Töpelmann, Berlin <sup>2</sup>1957, 3–9.
- DAHLHEIM, W., *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.* (Vestigia 8), C. H. Beck, München 1968.
- DAHLHEIM, W., *Geschichte der römischen Kaiserzeit* (OGG 3), Oldenbourg, München <sup>2</sup>1989.
- DAHMEN, K., *Alexander in Gold and Silver: Reassessing Third-Century AD Medallions from Aboukir and Tarsos*. In: AJN 20 (2008), 493–546.
- DAHMEN, K., *Vom König zur Legende. Ein Überblick zu den Darstellungen Alexanders des Großen im antiken Münzbild*. In: HANSEN, S. – WIECZOREK, A. – TELLENBACH, M. (Hg.), *Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel* (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 36), Schnell & Steiner, Regensburg, Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim 2009, 54–59.
- DALMAN, G., *Die Worte Gottes*, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig <sup>2</sup>1930.
- DAVIES, G. N., *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1–4* (JSNT.S 39), JSOT Press, Sheffield 1990.
- DAVISON, M. E., *New Testament Greek Word Order*. In: *Literary and Linguistic Computing* 4.1 (1989), 19–28
- DE BEAUGRANDE, R.-A. – DRESSLER, W. U., *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28), Niemeyer, Tübingen 1981.
- DE TROYER, K., *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte* (UTB 2599), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- DEBUT, J., *Les documents scolaires*. In: ZPE 63 (1986), 251–278.
- DEICHMANN, F. W. (Hg.), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, Bd. 1, Rom und Ostia, Teilband 1–2, bearbeitet von BOVINI, G. und BRANDENBURG, H.*, Steiner, Wiesbaden 1967.
- DEICHMANN, F. W., *Einführung in die christliche Archäologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- DEIßMANN, A., *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1895.
- DEIßMANN, A., *ΙΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie*. In: ZNW 4 (1903), 193–340.
- DEIßMANN, A., *Rezension: Nägeli, Th., Der Wortschatz des Apostels Paulus (1905)*. In: ThLZ 8 (1906), 228–231.
- DEIßMANN, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen <sup>1</sup>1908; <sup>4</sup>1923.
- DEIßMANN, A., *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Mohr, Tübingen Mohr, 1910.
- DEIßMANN, A., *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Mohr, Tübingen <sup>2</sup>1925.
- DELLING, G., Art. *στοιχέω κτλ.* (ThWNT 7), 1964, 666–687.

- DELLING, G., *Die Bezugnahme von neutestamentlichem εἰς auf Vorgegebenes*. In: BÖCHER, O. (Hg.), *Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Theologischer Verlag Brockhaus, Wuppertal 1970, 211 – 223.
- DEMANDT, A., *Alexander der Große. Leben und Legende*, C. H. Beck, München 2009.
- DEPPERMAN, A., *Konstitution von Wortbedeutung im Gespräch. Eine Studie am Beispiel des jugendsprachlichen Bewertungsadjektivs ›assi‹*. In: DERS. – SPRANZ-FOGASY, TH. (Hg.), *Be-deuten. Wie Bedeutung im Gespräch entsteht* (Stauffenburg-Linguistik 27), Stauffenburg, Tübingen 2002, 158 – 184.
- DEPPERMAN, A., *Von der Kognition zur verbalen Interaktion*. In: DERS. – SPRANZ-FOGASY, TH. (Hg.), *Be-deuten. Wie Bedeutung im Gespräch entsteht* (Stauffenburg-Linguistik 27), Stauffenburg, Tübingen 2002, 11 – 33.
- DEPPERMAN, A., *Grammatik und Semantik aus gesprächsanalytischer Sicht* (Linguistik – Impulse & Tendenzen 14), de Gruyter, Berlin – New York 2007.
- DEPPERMAN, A. – SPRANZ-FOGASY, TH. (Hg.), *Be-deuten. Wie Bedeutung im Gespräch entsteht* (Stauffenburg-Linguistik 27), Stauffenburg, Tübingen 2002.
- DEWEY, A. J., *ΕΙΣ ΤΗΝ ΣΙΛΛΙΑΝ. The Future and Paul*. In: BORMANN, L. – u. a. (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (NTS 74), Brill, Leiden, 1994, 321 – 349.
- DIETRICH, K. – HEINEMANN, K. (Hg.), *Der nichtsportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport* (Texte – Quellen – Dokumente zur Sportwissenschaft 25), Burmeister, Schorndorf 1989.
- DIHLE, A., *Analogie und Attizismus*. In: *Hermes* 85 (1957), 170 – 205.
- DIHLE, A., Art. *Attizismus* (Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1), 1992, 1163 – 1176.
- DILLER, H. – u. a., Art. *Paul(l)us* (PRE 1.36.3), 1949, 2363 – 2397.
- DOBDELER, A. VON, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT 2.22), Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- DODD, B., *Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate?* In: *JBL* 114 (1995), 470 – 473.
- DONFRIED, K. P., *The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians*. In: HORSLEY, R. A. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press, Harrisburg 1997, 215 – 223.
- DONFRIED, K. P., *Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?* In: *Dialog* 46 (2007), 31 – 40.
- DOUDNA, J., *The Greek of the Gospel of Mark* (JBL.MS 12), Society of Biblical Literature and Exegesis, Philadelphia 1965.
- DOUGLAS, M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London – New York 1996.
- DRESSLER, W., *Der Untergang des Dativs in der anatolischen Gräzität*. In: *WSt* 78 (1965), 83 – 107.
- DRESSLER, W. U., *Einführung in die Textlinguistik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 13), Niemeyer, Tübingen 1973.
- DROYSEN, J. G., *Geschichte Alexanders des Großen. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1877, vermehrt um den Anmerkungsteil mit kritischen Kommentaren von Renos, Herkos und Stantes Apostolides, herausgegeben HOHLWEG, A.*, Ars Una, Neuried 2004.

- DUNCAN, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians* (MNTC 8), Hodder & Stoughton, London <sup>8</sup>1955.
- DUNN, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit* (SBT 2.15), SCM Press, London 1970.
- DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul*. In: BJRL 65 (1983), 95 – 122.
- DUNN, J. D. G., *Romans 1 – 8* (WBC 38a), Word Books, Dallas 1988.
- DUNN, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, John Know Press, Louisville 1990.
- DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul. Additional Note*. In: DERS., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, John Know Press, Louisville 1990, 206 – 215.
- DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*. In: SBL.SP 30 (1991), 730 – 744.
- DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians* (BNTC 9), Hendrickson Publishers, Peabody 1993.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul's Letter to Galatians* (NTT), Hendrickson Publishers, Cambridge 1993.
- DUNN, J. D. G. (Hg.), *Paul and the Mosaic Law, the Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1994)* (WUNT 1.89), Mohr Siebeck, Tübingen 1996.
- DUNN, J. D. G., *4QMMT and Galatians*. In: NTS 43 (1997), 147 – 153.
- DUNN, J. D. G., *Once more, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*. In: HAY, D. M. – JOHNSON, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Vol. 4: Looking Back, Pressing On* (SBL.SS 4), Scholars Press, Atlanta 1997, 61 – 81.
- DUNN, J. D. G., *Noch einmal ›Works of the Law‹: The Dialog Continues*. In: DUNDENBERG, I. – TUCKETT, CH. – SYREENI, K. (Hg.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Brill – u. a., Leiden – Boston – Köln 2002, 73 – 289.
- DUNN, J. D. G., *The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith* (1991). In: DERS., *The New Perspective on Paul* (WUNT 1.185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 187 – 207.
- DUNN, J. D. G., *The New Perspective on Paul: Whence, what, whither?* In: DERS., *The New Perspective on Paul* (WUNT 1.185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 1 – 89.
- DUNN, J. D. G., *Yet Once More – »The Works of the Law«: A Response*. In: DERS., *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 1.185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 207 – 220.
- EBELING, G., *Was heißt Glauben?* (SGV 216), Mohr Siebeck, Tübingen 1958.
- EBELING, G., *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981.
- EBNER, M., *Evangelium*. In: EBNER, M. – SCHREIBER, ST., *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 112 – 124.
- EBNER, M., *Der Philemonbrief*. In: EBNER, M. – SCHREIBER, ST. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 397 – 407.
- ECK, W., *Die Inschriften Iudäas im 1. und frühen 2. Jh. n. Chr. als Zeugnisse römischer Herrschaft*. In: LABAHN, M. – ZANGENBERG, M. (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (TANZ 36), Francke, Tübingen – Basel 2002, 29 – 50.
- ECKERT, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (BU 6), Pustet, Regensburg 1971.

- ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7* (WUNT 1.86), Mohr Siebeck, Tübingen 1996.
- ECKSTEIN, H.-J., *Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?* In: ThBeitr 28 (1997), 8–23.
- ECKSTEIN, H.-J., ›Gott ist es, der rechtfertigt‹. In: ZNT 14 (2004), 41–58.
- ECO, U., *Das offene Kunstwerk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- ECO, U., *Die Enzyklopädie als Labyrinth*. In: ECO, U., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, herausgegeben von FRANZ, M. – RICHTER, ST.* (Reclam-Bibliothek 1547), Reclam, Leipzig <sup>4</sup>1999, 104–112.
- ECO, U., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, herausgegeben von FRANZ, M. – RICHTER, ST.* (Reclam Universal-Bibliothek 1547), Reclam, Leipzig <sup>4</sup>1999.
- ECO, U., *Die Poetik des offenen Kunstwerks*. In: ECO, U., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, herausgegeben von FRANZ, M. – RICHTER, ST.* (Reclam-Bibliothek 1547), Reclam, Leipzig <sup>4</sup>1999, 113–141.
- ECO, U., *Die Rolle des Lesers*. In: ECO, U., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, herausgegeben von FRANZ, M. – RICHTER, ST.* (Reclam-Bibliothek 1547), Reclam, Leipzig <sup>4</sup>1999, 190–245.
- ECO, U., *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, Hanser, München – Wien 2006.
- EDSON, CH., *Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae, Part 2: Inscriptiones Macedoniae. Fasc. 1: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae*, de Gruyter, Berlin – New York 1972.
- EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien <sup>4</sup>1996.
- EHRENBERG, V. – JONES, A. H. M., *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Clarendon Press, Oxford <sup>2</sup>1976.
- EHRICH, R. W., *Preliminary Notes on Tarsus Crania*. In: AJA 44 (1940), 87–92, Plates 8–16.
- ELLIOT, J. K., *Phrynichus' Influence on the Textual Tradition of the New Testament*. In: ZNW 63 (1972), 133–138.
- ELLIOTT, N., *Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda*. In: HORSLEY, R. A. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press, Harrisburg 1997, 184–204.
- ELLIOTT, N., *Paul and the Politics of Empire. Problems and Prospects*. In: HORSLEY, R. A. (Hg.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity Press, Harrisburg, 2000, 17–39.
- ELSEN, H., *Neologismen. Formen und Funktionen neuer Wörter in verschiedenen Varietäten des Deutschen* (TBL 477), Narr, Tübingen 2004.
- EMMINGHAUS, J. H., *Baptisterien in Syrien und Palästina* (Diss.), Münster 1954.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (Hg.), *Paul beyond the Judasim/Hellenism Divide*, Westminster John Knox Press, Louisville – u. a. 2001.
- ENGBERG-PEDERSEN, T., *Gift-Giving and God's Charis: Pierre Bourdieu, Seneca in De Beneficiis and Paul in Romans 1–8*. In: SCHNELLE, U., *Letter to the Romans* (BETHL 226), Peeters Publishers, Leuven 2009.
- ENGELS, D., *Roman Corinth. An Alternative Model for the Classical City*, University of Chicago Press, Chicago – London 1990.

- ENGELS, J., Art. *Strabon von Amaseia*. In: SCHÜTZE, O. (Hg.), *Metzlers Lexikon Antiker Autoren*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997, 670 f.
- ENGEMANN, J., *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JAC 2), Aschendorff, Münster 1973.
- EPP, E. J., *The Oxyrhynchus New Testament Papyri: »Not without Honor except in their Hometown«?* In: JBL 123 (2004), 5–55.
- EPB, E. J., *Perspectives on New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962–2004* (NT.S 116), Brill, Leiden – Boston 2005.
- ERNESTI, J. A., *Institutio interpretis Novi testamenti*, Weidmann, Leipzig 1761.
- ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Pustet, Regensburg 1974.
- ERZEN, A., *Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft*, Noske, Leipzig 1940.
- EVANS, D. E., *Case-Usage in the Greek of Asia Minor*. In: CQ 15 (1921), 22–30.
- EWALD, P., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (KNT 11), Deichert, Leipzig 1908.
- FABRY, H.-J. – SNIJDERS, L. A., Art. *כָּלֵךְ* (ThWAT 4), 1984, 876–887.
- FAGES, J.-B., *Den Strukturalismus verstehen. Einführung in das strukturelle Denken*, Achenbach, Gießen 1974.
- FAIRWEATHER, J., *The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric, Parts 1–3*. In: TnyB 45 (1994), 1–22.22–38.213–243.
- FASCHER, E., *Zur Witwenschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7*. In: ZNW 28 (1929), 62–69.
- FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Universitäts-Verlag, Fribourg – Göttingen 1993.
- FELDMEIER, R., *Weise hinter »eisernen Mauern«. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Abgrenzung im Aristeasbrief*. In: HENGEL, M. – SCHWEMMER, A. M., *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 1.72), Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 20–37.
- FINLEY, M. I., *Die Griechen. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation*, C. H. Beck, München <sup>2</sup>1983.
- FISCHER, M., *Verwörterung der Welt. Über die Bedeutung des Reisens für Leben und Werk von Hubert Fichte. Orte, Zeiten, Begriffe* (Studien zur Literaturgeschichte 1), Rimbaud, Aachen 2000.
- FITZMYER, J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33), Doubleday, New York – u. a. 1993.
- FLUSSER, D., *Die jüdische und griechische Bildung des Paulus*. In: LESSING, E., *Paulus. Zeuge Jesu und Völkerapostel*, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1982, 151–181.
- FLUSSER, D., *Durch das Gesetz dem Gesetz gestorben*. In: Jud. 43 (1987), 36–46.
- FLUSSER, D., *Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus*. In: CANKI, H. – LICHTENBERGER, H. – SCHÄFER, P. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. 1: Judentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 395–403.
- FÖRSTER, N., *Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt?* In: ZNW 88 (1997), 316–321.
- FOHRER, G., *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (UTB 708), Quelle & Meyer, Heidelberg <sup>2</sup>1979.

- FORBES, CH., *Comparison, Self-Praise and Irony. Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*. In: NTS 32 (1986), 1–30.
- FRAENKEL, E., Art. *fides* (TLL 6.1), 1914, 661–691.
- FRAENKEL, E., *Zur Geschichte des Wortes fides*. In: DERS., *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 1: Zur Sprache. Zur griechischen Literatur* (SeL 95), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964, 15–26.
- FRANKEMÖLLE, H., Art. *συναγωγή* (EWNT 3), <sup>2</sup>1992, 702–710.
- FRANKEMÖLLE, H., *Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf*. In: HOPPE, R. – BUSSE, U. (Hg.), *Von Jesus zu Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (BZNW 93), de Gruyter, Berlin – New York 1998, 45–69.
- FRATEANTONIO, C., Art. *Weihung, Weihgeschenk, II. Klassische Antike* (DNP 12.2), 2003, 421–422.
- FRAZIER, F., *Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs*. In: HIRSCH-LUITPOLD, R. (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (RGV 54), de Gruyter, Berlin – New York 2005, 111–141.
- FREGE, G., *Über Sinn und Bedeutung*. In: ZPPK 100 (1892), 25–50.
- FREY, J., *Das Judentum des Paulus*. In: WISCHMEYER, O. (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Francke, Tübingen – Basel 2006, 5–43.
- FREYBURGER, D., *Fides et potestas, πίστις et ἐπιτροπή*. In: Ktema 7 (1982), 177–195.
- FREYBURGER, G., *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l'époque augustéenne* (CEA), Les Belles Lettres, Paris 1986.
- FRIEDRICH, G., *Der Brief an die Philipper*. In: BEYER, H. W. – ALTHAUS, P., *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus* (NTD 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949, 92–129.
- FRIEDRICH, G., »Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27«. In: TZ 10 (1954), 401–417.
- FRIEDRICH, G., *Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament* (ThWNT 10.1), 1978, 1–53.
- FRIEDRICH, G., *Muß ὑπακοὴν πίστειος Röm 1,5 mit »Glaubensgehorsam« übersetzt werden?* In: ZNW 72 (1981), 118–123.
- FRIEDRICH, G., *Die Briefe an die Thessalonicher*. In: BECKER, J. – CONZELMANN, H. – FRIEDRICH, G., *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>4</sup>1990, 203–251.
- FRITZ, G., *Historische Semantik* (Sammlung Metzler 313), Metzler, Stuttgart 1998.
- FRITZ, G., *Einführung in die historische Semantik* (Germanistische Arbeitshefte 42), Niemeyer, Tübingen 2005.
- FUCHS, O., *Für wen übersetzen wir?* In: GNILKA, J. – RÜGER, H. P., *Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie* (TAzB 2), Luther-Verlag, Bielefeld 1985, 84–124.
- FÜRST, A., *Kürbis oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4,6 in der Septuaginta und bei Hieronymus*. In: BN 72 (1994), 12–19.
- FUNG, R. Y. K., *The Epistle to the Galatians* (NIC), Eerdmans, Grand Rapids 1989.
- GÄCHTER, P., *Maria in Kana (Jo 21,1–11)*. In: ZKTh 55 (1931), 364–373.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen <sup>2</sup>1965.
- GALOR, K. – HUMBERT, J.-B. – ZANGENBERG, J. (Hg.), *Qumran, the Site of the Dead Sea*

- Scrolls. Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University November 17–19, 2002* (StTDJ 57), Brill, Leiden 2006.
- GASTON, L., *Israel's Enemies in Pauline Theology*. In: NTS 28 (1982), 400–423.
- GASTON, L., *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987.
- GATHERCOLE, S. J., *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*, Eerdmans, Grand Rapids 2002.
- GEFFCKEN, J., *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sybillina* (TU 8.1), Hinrichs, Leipzig 1902.
- GEORGI, D., *God turned Upside down*. In: HORSLEY, R. A. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press, Harrisburg 1997, 148–157.
- GEORGI, D., *Aeneas and Abraham. Paulus unter dem Aspekt der Latinität*. In: ZNT 10 (2002), 37–43.
- GERSTENBERGER, E., Art. כַּתָּב (THAT 1), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 300–305.
- GERSTINGER, H., *Bestand und Überlieferung der Literaturwerke des griechisch-römischen Altertums. Rede beim Antritt des Rektorates der Karl-Franzens-Universität in Graz am 14. November 1947*, Kienreich, Graz 1948.
- GESE, H., *Die Sühne*. In: DERS., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvT 78), Kaiser, München 1977, 85–106.
- GIBBS, R. W. (JR.), *The Poetics of Mind. Figurative Thought Language and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- GIBBS, R. W. (JR.), *Intentions in the Experience of Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- GIBBS, R. W. (JR.), *A New Look at Literal Meaning in Understanding What is Said and Implicated*. In: *Journal of Pragmatics* 34 (2002), 457–486.
- GIBBS, R. W. (JR.), *Nonliteral Discourse*. In: GRAESSER, A. C. – GERNSBACHER, A. M. – GOLDMAN, S. R. (Hg.), *Handbook of Discourse Processes*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2003, 321–359.
- GIELEN, M., *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1Kor 15,20–28 im Kontext paulinischer Theologie*. In: BZ 47 (2003), 86–104.
- GLANEMANN, C., *Farbe zwischen Universalismus und Relativismus. Gebrauch und Bedeutung der Farbbezeichnungen im heutigen Französischen, mit Berücksichtigung des Italienischen und Deutschen* (Diss.), Münster 2003.
- GLOEGE, H., *Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie*. In: DERS., *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 34–54.
- GLUECK, N., *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise*. In: BZAW 47 (1927).
- GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HThK 10.3), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1968.
- GNILKA, J., *Der Epheserbrief* (HThK 10.2), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1971.
- GNILKA, J., *Der Kolosserbrief* (HThK 10.1), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1980.
- GNILKA, J., *Der Philemonbrief* (HThK 10.4), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1982.
- GNILKA, J., *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1996.
- GOETZE, A., *Remarks on the Epigraphic Material found at Tarsus in 1936*. In: AJA 41 (1937), 287–288.

- GOLDBECK, F., *Salutationes. Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit* (Klio.B NS 16), Akademie-Verlag, Berlin 2010.
- GOLDMAN, H., *Preliminary Expedition to Cilicia, 1934, and Excavation at Gözlü Kule, Tarsus, 1935*. In: AJA 34 (1935), 526–549.
- GOLDMAN, H., *Excavation at Gözlü Kule, Tarsus, 1936*. In: AJA 41 (1937), 262–286.
- GOLDMAN, H., *Excavation at Gözlü Kule, Tarsus, 1937*. In: AJA 42 (1938), 30–54.
- GOLDMAN, H., *The Mound of Tarsus*. In: Asia 39 (1939), 413–418.
- GOLDMAN, H., *A Note on Two Painted Sherds from Tarsus with Representation of Birds*. In: BASOR 76 (1939), 2–5.
- GOLDMAN, H., *Excavation at Gözlü Kule, Tarsus, 1938*. In: AJA 44 (1940), 60–86.
- GOLDMAN, H., *The Sandon Monument of Tarsus*. In: JAOS 60 (1940), 544–553.
- GOLDMAN, H., *Two Terracotta Figurines from Tarsus*. In: AJA 47 (1943), 22–24.
- GOLDMAN, H., *Tarsus, First Report of the 1947 and 1948 Excavation at the Site of Gözlü Kule*. In: AJA 53 (1949), 46–49.
- GOLDMAN, H., *Buildings and Habitation Levels*. In: DIES. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 5–28.
- GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950.
- GOLDMAN, H., *The Terracotta Figurines*. In: DIES. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 297–383.
- GOLDMAN, H., *A Crystal Statuette from Tarsus*. In: MILES, G. C. (Hg.), *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, J. J. Augustin, Locust Valley 1952, 129–133.
- GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 2: From the Neolithic through the Bronze Age*, Princeton University Press, Princeton 1956.
- GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 3: The Iron Age*, Princeton University Press, Princeton 1963.
- GOLDMAN, H. – JONES, F. F., *The Lamps*. In: GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 84–134.
- GONZALES, A. F., *La fe de Cristo*. In: RLAT 28 (1993), 63–74.
- GRACE, V., *The Stamped Amphora Handles*. In: GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözlü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 135–148.
- GRÄSSER, E., *Der Glaube im Hebräerbrief* (MthSt 2), Elwert, Marburg 1965.
- GRENFELL, B. P. – HUNT, A. S. (Hg.), *Logia Jesu. Sayings of Our Lord. From an early Greek Papyrus discovered and edited, with Translation and Commentary*, Frowde, London 1897.
- GRENFELL, B. P. – HUNT, A. S. (Hg.), *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel. Prepublication abridgment of the Oxyrhynchus Papyri* (OxyPap 4), Egypt Exploration Fund, London 1904.
- GRENFELL, B. P., – HUNT, A. S. – BELL, H. I. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri, Part 16*, Egypt Exploration Society, London 1924.
- GRIMM, J., *Ueber das pedantische in der deutschen sprache (1847)*. In: STÖRIG, H. J. (Hg.),

- Das Problem des Übersetzens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 108 – 135.
- GRÖZINGER, K. E., *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.
- GRUBER, M. M., *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14–6,13* (fzb 89), Echter, Würzburg 1998.
- GRUBER, M. M., *Jesus – »Anführer und Vollender« christlicher Nachfolge. Zu einer Theologie der Lebensentscheidung nach dem Neuen Testament*. In: SCHAMBECK, M. – SCHAUPP, W. (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Echter, Würzburg 2004, 74 – 112.
- GRUEN, E. S., *Greek πίστις and Roman fides*. In: *At.* 60 (1982), 50 – 68.
- GUTBROD, K., Art. *Ἐβραῖος* (ThWNT 3), 1938, 391 – 394.
- HAACKER, K., Art. *Glaube. II./3 Neues Testament* (TRE 13), 1984, 289 – 304.
- HAACKER, K., *Paulus. Der Werdegang eines Apostels* (SBS 117), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997.
- HAACKER, K., *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999.
- HAACKER, K., *Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die ›communis opinio‹ zum Corpus Paulinum*. In: *ThZ* 65 (2009), 209 – 228.
- HÄGELE, W., *Reflexionen zur Sportwissenschaft. Eine wissenschaftssoziologische Studie*, Homo Ludens, München 1996.
- HAFEMANN, S. J., *Paul and His Interpreters*. In: HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P. – Reid, D. (Hg.), *Dictionary of Paul and his Letters. Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Inter-Varsity Press, Downers Grove 1993, 666 – 679.
- HAHN, F., *Sprache, Übersetzung und Aneignung des biblischen Zeugnisses*. In: EBNER, M. – HEININGER, B. (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung* (NTA 47), Aschendorff, Münster 2004, 47 – 62.
- HALL, R. G., *The Rhetorical Outline of Galatians. A Reconsideration*. In: *JBL* 106 (1987), 277 – 287.
- HANFMANN, G. M. A., *On some Eastern Greek Wares found at Tarsus*. In: WEINBERG, S. S. (Hg.), *The Aegean and the Near East. Studies presented to Hetty Goldmann on the Occasion of her seventy-fifth Birthday*, J. J. Augustin, Locust Valley 1956, 165 – 184.
- HARDIN, J. K., *Galatians and the Imperial Cult. A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter* (WUNT 2.237), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- HARNACK, A. VON, *Analecten*. In: HATCH, E., *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum*, Ricker, Gießen 1883, 229 – 259.
- HARNACK, A. VON, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's »Wesen und Ursprung des Katholizismus«*, Hinrichs, Leipzig 1910.
- HARRISVILLE III., R. A., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ: Witness of the Fathers*. In: *NT* 36 (1994), 233 – 241.
- HATCH, W. H. P., *The Idea of Faith in Christian Literature from the Death of Saint Paul to the Close of the Second Century*, Imprimerie Alsacienne, Strasbourg 1925.
- HAUPE, CH., *Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus*, Niemeyer, Halle 1957.

- HAUßLEITER, J., *Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*. In: NKZ 2 (1891), 109 – 145.205 – 230.
- HAUßLEITER, J., *Eine theologische Disputation über den Glauben Jesu*. In: NKZ 3 (1892), 507 – 520.
- HAWTHORNE, G. F. – MARTIN, R. P., *Philippians* (WBC 43), Nelson, Nashville 2004.
- HAY, D. M., *Pistis as »Ground for Faith« in Hellenized Judaism and Paul*. In: JBL 108 (1989), 461 – 476.
- HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11* (SBL.DS 56), Scholars Press, Chico 1983.
- HAYS, R. B., *Jesus' Faith and Ours: A Rereading of Galatians 3*. In: BRANSON, M. L. – PADILLA, C. R. (Hg.), *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas*, Eerdmans, Grand Rapids 1986, 257 – 280.
- HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What is at Stake?* In: SBL.SP 30 (1991), 714 – 729.
- HAYS, R. B., *ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What is at Stake?* In: HAY, D. M. – JOHNSON, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Vol. 4: Looking Back, Pressing On* (SBL.SS 4), Scholars Press, Atlanta 1997, 35 – 61.
- HEBERT, G. A., *»Faithfulness« and »Faith«*. In: Theol. 58 (1955), 373 – 379.
- HEGERMANN, H., Art. *δόξα* (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 832 – 841.
- HEINRICI, G., *Kritisch Exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther* (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1888.
- HEINZE, R., *Fides*. In: DERS., *Vom Geist des Römertums. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von BURCK, E.*, Teubner, Darmstadt <sup>4</sup>1972, 59 – 81.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT 1.10), Mohr Siebeck, Tübingen <sup>3</sup>1988.
- HENGEL, M., *Der vorchristliche Paulus*. In: DERS., *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 1.58), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 177 – 293.
- HENGEL, M., *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*. In: HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 1.72), Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 182 – 284.
- HENGEL, M., *The Stances of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years*. In: CARSON, D. A. – u. a. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism, Vol. 2: The Paradoxes of Paul* (WUNT 2.181), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 75 – 103.
- HENGEL, M. – SCHWEMER, A. M. (Hg.), *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (WUNT 1.108), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
- HERMISSON, H. J. – LOHSE, E. (Hg.), *Glauben* (BiKon 1005), Kohlhammer, Stuttgart – u. a. 1978.
- HERNÁNDEZ, J. (JR.), *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse. The Singular Readings of Sinaiticus, Alexandrinus, and Ephraemi* (WUNT 2.218), Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- HERRMANN, P., *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.
- HESSELING, D. C., *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*. In: TEEUWEN, ST. W. J. (Hg.), *Donum Natalicum Schrijnen*, N. v. Dekker & van de Veg, Nijmegen – Utrecht 1929, 665 – 668.

- HIELSCHER, F., *Forschungen zur Geschichte des Apostels Paulus, Bd. 1*, Differt, Cottbus 1925.
- HIERONYMUS, *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas* (PL 26), Garnier Frères, Paris 1884, 331 – 468.
- HIRSCH, E., *Zwei Fragen zu Gal 6*. In: ZNW 29 (1930), 192 – 197.
- HIRSCHFELD, Y., *Qumran in Context, Reassessing the Archeological Evidence*, Hendrickson Publishers, Peabody 2004.
- HIRSCHFELD, Y., *Qumran – die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie – neu bewertet*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006.
- HOCK, R. F., *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Fortress Press Philadelphia 1980.
- HOFIUS, O., *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*. In: ZThK 80 (1983), 262 – 286.
- HOFIUS, O., *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*. In: DERS., *Paulusstudien, Bd. 1* (WUNT 1.51), Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 148 – 174.
- HOFIUS, O., *Werke des Gesetzes. Untersuchungen zur paulinischen Rede von den ἔργα νόμου*. In: SÄNGER, D. – MELL, U., *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 1.198), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 271 – 310.
- HOLTZ, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Benziger – Neukirchener, Zürich – u. a. 1986.
- HOLZBRECHER, F., *Paulus und der historische Jesus. Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte* (TANZ 48), Francke, Tübingen 2007.
- HOMA, D. – STERLING, S. – TREPPEL, L., *Limitations of Exemplar-Based Generalization and the Abstraction of Categorical Information*. In: *Journal of Experimental Psychology. Human Learning and Memory* 7 (1981), 418 – 439.
- HOOKE, M. D., *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*. In: NTS 35 (1989), 321 – 342.
- HOOKE, M. D., *Interchange and Suffering*. In: DIES., *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 42 – 55.
- HOOKE, M. D., *Philippians. Phantom Opponents and the Real Source of Conflict*. In: DUNDERBERG, I. – SYREENI, K. – TUCKETT, CH. (Hg.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Raisanen* (NTS 103), Brill, Leiden 2002, 377 – 395.
- HOPPE, R., *Epheserbrief, Kolosserbrief* (SKK.NT 10), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987.
- HORSLEY, L., *Political Fiction and the Historical Imagination*, Macmillan, Basingstoke – u. a. 1990.
- HORSLEY, G. H. L., *›Koine‹ or Atticism – a Misleading Dichotomy*. In: DERS., *Linguistic Essays* (NDIEC 5), Eerdmans, Grand Rapids 1989, 41 – 48.
- HORSLEY, G. H. L., *The Fiction of ›Jewish Greek‹*. In: DERS., *Linguistic Essays* (NDIEC 5), Eerdmans, Grand Rapids 1998, 5 – 41.
- HOWARD, G., *Notes and Observations on the ›Faith of Christ‹*. In: HThR 60 (1967), 459 – 465.
- HOWARD, G., *The ›Faith of Christ‹*. In: ET 85 (1974), 212 – 215.
- HOWARD, G., *Art. Faith of Christ* (AncB Dictionary 2), 1992, 758 – 760.
- HOWARD, W. F., *Semitisms in the New Testament*. In: MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek, Vol. 2*, Clark, Edinburgh 1929, 411 – 485.

- HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der Paulinischen Theologie* (FRLANT 119), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- HÜBNER, H., Art. *νόμος* (EWNT 2), <sup>2</sup>1992, 1158 – 1172.
- HUG, A., Art. *Salutatio* (PRE 2.2.2), 1920, 2060 – 2072.
- HUGHES, F. W., *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNT.S 30), JSOT Press, Sheffield 1989.
- HULTGREN, A. J., *The »Pistis Christou« Formulation in Paul*. In: NT 22 (1980), 248 – 263.
- HUMBERT, J., *La disparition du datif en Grec (du I<sup>er</sup> au X<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1930.
- HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Herausgegeben von Martin Heidegger*, Niemeyer, Halle 1928.
- JACKENDOFF, R., *The Architecture of Language Faculty*, The MIT Press, Cambridge <sup>2</sup>1997.
- JÄGER, G., *Einführung in die klassische Philologie*, C. H. Beck, München <sup>3</sup>1990.
- JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (WMANT 55), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1983.
- JANOWSKI, B., *Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung*. In: DERS., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1993, 5 – 39.
- JASCHINSKI, S., *Alexander und Griechenland unter dem Eindruck der Flucht des Harpalos* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte 14), Rudolf Habelt, Bonn 1981.
- JEGHER-BUCHER, V., *Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild* (AThANT 78), TVZ, Zürich 1991.
- JEPSEN, A., Art. *ἄνθρωπος* (ThWAT 1), Kohlhammer, Stuttgart 1973, 313 – 348.
- JEREMIAS, J., *War Paulus Witwer?* In: ZNW 25 (1926), 310 – 323.
- JEREMIAS, J., *Nochmals: War Paulus Witwer?* In: ZNW 28 (1929), 321 – 322.
- JEREMIAS, J., *Paulus als Hillelit*. In: ELLIS, E. E. – WILCOX, E. (Hg.), *Neotestamentica et Semitica, Studies in Honour of M. Black*, Clark, Edinburgh 1969, 88 – 94.
- JEREMIAS, J., *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* (CwH 115), Calwer, Stuttgart 1971.
- JESKE, R. L., *The Rock was Christ: The Ecclesiology of 1 Corinthians 10*. In: LÜHRMANN, D. – STRECKER, CH. (Hg.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980, 245 – 255.
- JÖRDENS, A. – SEEWALD, B., *Sophokles im Schutt. Die Papyrologin Andrea Jördens über spektakuläre Neufunde und die schwierige Rekonstruktion antiker Bücher*. In: Die Welt, 19.05.2005.
- JOHNSON, E. E. – HAY, D. M. (Hg.), *Pauline Theology, Vol. IV: Looking Back, Pressing On* (SBK.SS 4), Scholars Press, Atlanta 1997.
- JOHNSON, L. T., *Rom 3:21 – 26 and the Faith of Jesus*. In: CBQ 44.1 (1982), 77 – 90.
- JOHNSON, W. A., *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, University of Toronto Press, Toronto 2004.
- JONES, F. F., *The Pottery*. In: GOLDMAN, H. (Hg.), *Excavation in Gözülü Kule, Tarsus, Vol. 1: The Hellenistic and Roman Periods*, Princeton University Press, Princeton 1950, 149 – 296.
- JOÜON, P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Firmin-Didot, Paris 1930.
- JUDGE, E. A., *The First Christians in the Roman World* (WUNT 1.229), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

- JÜNGEL, E., *Um Gottes willen – Klarheit!* In: ZThK 94 (1997), 394–406.
- KÄSEMANN, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*. In: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 109–134.
- KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*. In: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 187–214.
- KÄSEMANN, E., *An die Römer* (HNT 8a), Mohr Siebeck, Tübingen <sup>3</sup>1974.
- KASPER, W., *In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?* In: KNA-ÖKI 32 (12.08.1997), 5–7.
- KECK, L. E., »Jesus« in Romans. In: JBL 108 (1989), 443–460.
- KELLER, R. – KIRSCHBAUM, I., *Bedeutungswandel. Eine Einführung* (De-Gruyter-Studienbuch), de Gruyter, Berlin – New York 2003.
- KENNEDY, G. A., *The Art of Persuasion in Greek*, Princeton University Press, Princeton <sup>4</sup>1969.
- KENNEDY, H. A. A., *Sources of New Testament Greek: Or, The Influence Of The Septuagint On The Vocabulary Of The New Testament*, Clark, Edinburgh 1895.
- KENNEDY, R., »Es sollte kein Wort geben, das über uns herrscht« (Interview mit Randall Kennedy). In: Spiegel Online, 11.07.2002.
- KENNEDY, R., *Nigger. The Strange Career of a Troublesome Word*, Random House, New York 2002.
- KERTELGE, K., *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (NTA 3), Aschendorff, Münster 1967.
- KILPATRICK, G. D., *Atticism and the Text of the Greek New Testament*. In: BINZLER, J. – KUSS, O. – MUßNER, F. (Hg.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Pustet, Regensburg 1963, 125–137.
- KIM, S., *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 1.140), Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- KIM, Y. K., *Paleographical Dating of  $\text{P}^{46}$  to the Later First Century*. In: Bib. 69 (1988), 248–257.
- KINDT, W., *Koordinations- und Regulierungsprozesse bei der Bedeutungskonstitution. Neue Ergebnisse der Dynamischen Semantik*. In: DEPPERMAN, A. – SPRANZ-FOGASY, TH. (Hg.), *Be-deuten. Wie Bedeutung im Gespräch entsteht* (Stauffenburg-Linguistik 27), Stauffenburg, Tübingen 2002, 34–58.
- KINNE, M., *Neologismus und Neologismenlexikographie im Deutschen*. In: Deutsche Sprache 24 (1996), 327–358.
- KITTEL, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus*. In: TStKr 79 (1906), 419–436.
- KLAIBER, W., *Archäologie und Neues Testament*. In: ZNW 72 (1981), 195–215.
- KLAUCK, H.-J., *4. Makkabäerbuch* (JSHRZ 3.6), Mohn, Gütersloh 1989.
- KLEES, H., *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot* (TBAW 43), Kohlhammer, Stuttgart 1965.
- KLEIN, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*. In: DERS., *Rekonstruktion und Interpretation bei Paulus. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, Kaiser, München 1969, 180–224.
- KLEIN, H., *Rechtfertigung aus Glauben als Ergänzung der Rechtfertigung durch das Gesetz*. In: DERS. – SAß, G. (Hg.), *Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*.

- Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage, in Zusammenarbeit mit KRIE-  
NER, K. und STUHLMANN, R.*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1998, 155 – 164.
- KLEINER, G., *Alexanders Reichsmünzen* (ADAW 1947.5), Akademie Verlag, Berlin 1949.
- KLEINKNECHT, H. – GUTBROD, K., Art. *νόμος κτλ.* (ThWNT 4), 1942, 1016 – 1084.
- KLEIST, J. A., *The Gospel of Saint Mark. Presented in Greek Thought-Units and Sense-Lines  
with a Commentary*, The Bruce publishing company, New York – u. a. 1936.
- KLINKOTT, H., *Die Satrapienregister der Alexander- und Diadochenzeit* (Hist. Einzel-  
schriften 145), Steiner, Stuttgart 2000.
- KNOX, J., *Philemon among the Letters of Paul*, Collins, London 1960.
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und  
zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHTh 69), Mohr Siebeck, Tübingen 1986.
- KOCH, D.-A., *Korinth.* In: ERLEMANN, K. – u. a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur,  
Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 159 –  
162.
- KOCH, K., *Die Profeten, Bd. 1: Assyrische Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln  
<sup>3</sup>1995.
- KOCH, K., Art. *פְּרָשׁוֹת* (THAT 2), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt <sup>6</sup>2004, 507 –  
530.
- KOENEN, L., *Papyrology in the Federal Republic of Germany and Fieldwork of the Inter-  
national Photographic Archive in Cairo.* In: StPapy 15 (1976), 39 – 79.
- KOESTER, H., *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians.* In: HORSLEY,  
R. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press,  
Harrisburg 1997, 158 – 166.
- KOLB, W., *Die Bibelübersetzung Luthers und ihre mittelalterlichen deutschen Vorgänger im  
Urteil der deutschen Geistesgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein  
Beitrag zur Wirkungsgeschichte Luthers* (Diss.), Saarbrücken 1972.
- KOPERSKI, V., *The Meaning of »Pistis Christou« in Philippians 3:9.* In: LS 18 (1993), 198 –  
216.
- KRAUS, W., *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21 – 26.* In:  
DOERING, L. – WAUBKE, H.-G. – WILK, F. (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche  
Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (FRLANT 226), Vandenhoeck &  
Ruprecht, Göttingen 2008, 192 – 216.
- KRAUSE, J.-U., *Antike.* In: GESTRICH, A. – KRAUSE, J.-U. – MITTERAUER, M. (Hg.), *Ge-  
schichte der Familie*, Kröner, Stuttgart 2003, 21 – 159.
- KRAUSS, S., *Monumenta Talmudica, Bd. 5: Geschichte, 1. Teil: Griechen und Römer*, Orion,  
Wien – Leipzig, 1914.
- KREMENDAHL, D., *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie  
und Rhetorik im Galaterbrief* (NTOA 46), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- KRENTZ, E. M., *Military Language and Metaphors in Philippians.* In: MCLEAN, B. C. (Hg.),  
*Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays  
in Honour of John C. Hurd* (JSNT.SS 86), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 105 –  
127.
- KRÜGER, J., *Oxyrhynchos in der Kaiserzeit. Studien zur Topographie und Literaturrezep-  
tion* (EHS 3.441), Peter Lang, Frankfurt a. M. – u. a. 1990.
- KUDILIL, G., *An Exegetical Study of the Judgement Terminology in Rom 14,1 – 12 in the  
Context of the Paraenetic Part of Rom 12 – 15* (Diss.), Frankfurt 2000.

- KUDILIL, G., *Gerichtsterminologie in Röm 14,1–2*. In: BAUMERT, N. (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe »Paulus neu gelesen«* (fzb 122), Echter, Würzburg 2010, 373–384.
- KÜHL, E., *Der Brief an die Römer*, Quelle & Meyer, Leipzig 1913.
- KÜMMEL, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. In: DERS., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* (TB 53), Kaiser, München 1974, 1–160.
- KUHN, TH. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1976.
- KUSS, O., *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*. In: DERS., *Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments* (Auslegung und Verkündigung 1), Pustet, Regensburg 1963, 187–212.
- KUSS, O., *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Auslegung und Verkündigung 3), Pustet, Regensburg 1971.
- KUSS, O., *Der Römerbrief, Bd. 1: Röm 1.1–6,11* (RNT 5), Pustet, Regensburg 1957.
- LAATO, T., *Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator*. In: LuthBei 8 (2003), 212–234.
- LABOV, W., *The Boundaries of Words and their Meanings*. In: BAILEY, C.-J. N. – SHUY, R. W. (Hg.), *New Ways of Analyzing Variation in English, Vol. 1*, Georgetown University Press, Washington 1973, 340–373.
- LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul épître aux Romains* (EtB 14), Lecoffre, Paris 1922.
- LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul épître aux Galates* (EtB 13), Lecoffre, Paris <sup>3</sup>1928.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Marc* (EtB 7), Lecoffre, Paris <sup>5</sup>1929.
- LAKOFF, G., *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, University Of Chicago Press, Chicago 1987.
- LAMBRECHT, J., *Pauls Logic in Romans 3:29–30*. In: JBL 119 (2000), 526–528.
- LAMPE, P., *Keine »Sklavenflucht« des Onesimus?* In: ZNW 76 (1985), 135–137.
- LAMPE, P., *Paulus – Zeltmacher*. In: BZ 31 (1987), 256–261.
- LANGACKER, R. W., *A Dynamic Usage-Based Model*. In: BARLOW, M. – KEMMER, S. (Hg.), *Usage-Based Models of Language*, CSLI Publications, Stanford 2000, 1–60.
- LANGACKER, R. W., *Discourse in Cognitive Grammar*. In: Cognitive Linguistics 12 (2001), 143–188.
- LANGE, U., *Ikonographisches Register für das Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, Bd. 1 (Rom und Ostia)*, Röhl, Dettelbach 1996.
- LATACZ, J., *Die famose »zweite Renaissance«. Zur neuen Entzifferungstechnik antiker Papyri*. In: FAZ, 29.04.2005.
- LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte* (HAW 5.4), C. H. Beck, München 1976.
- LAUFFER, S., *Alexander der Große*, DTV, München 1978.
- LAUTERBURG, M., *Der Begriff des Charismas und seine Bedeutung für die praktische Theologie* (BFChTh 2.1), Bertelsmann, Gütersloh 1898.
- LAWRENCE, M., *Three Pagan Themes in Christian Art*. In: MEISS, M. (Hg.), *De artibus opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky, Vol. 1–2*, University Press, New York 1961, 323–334 (Vol. 1), 100–102 (Vol. 2).
- LECLERQ, J., *Art. Charismes* (DACL 2.1), 1913, 579–598.
- LEE, J. A. L., *A History of New Testament Lexicography* (Studies in Biblical Greek 8), Lang, New York 2003.

- LEECH, G. N., *Principles of Pragmatics*, Longman, London 1983.
- LENTZ, J. C., *Luke's Portrait of Paul* (SNTS.MS 77), Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- LESLIE, E. A., *Isaiah*, Abingdon Press, New York 1963.
- LEVICK, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- LEVINSON, ST. C., *Pragmatik* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 39), Niemeyer, Tübingen 1990.
- LEVINSON, ST. C., *Presumptive Meaning. The Theory of Generalized Conversational Implicature*, The MIT Press, Cambridge – London 2000.
- LEVÝ, J., *Übersetzung als Entscheidungsprozess*. In: WILSS, W. (Hg.), *Übersetzungswissenschaft* (WdF 535), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 219–236.
- LEVY, J. – MILGROM, J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J., Art. 777 (ThWAT 5), 1986, 1079–1093.
- LIEDKE, G. – PETERSEN, C., Art. 7777 (THAT 2), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 1032–1043.
- LIETZMANN, H., *An die Römer* (HNT 8), Mohr, Tübingen 1928.
- LIETZMANN, H., *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer* (HNT 8), Mohr Siebeck, Tübingen 1928.
- LIETZMANN, H., *An die Korinther. 1/2Kor* (HNT 9), Mohr, Tübingen 1931.
- LIETZMANN, H., *An die Galater* (HNT 10), Mohr, Tübingen 1932.
- LIETZMANN, H., *Paulus*. In: RENGSTORF, K. H. (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, 380–409.
- LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. A Revised Text with Introductions, Notes, and Dissertations*, Macmillan, London 1884.
- LINDEMANN, A., *Parusie Christi und Herrschaft Gottes. Zur Exegese von 1 Kor 15,23–28*. In: WuD 19 (1987), 87–107.
- LINDEMANN, A., *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9.1), Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- LINDSAY, D. R., *Josephus and Faith. Πίστις and πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and the New Testament*, Brill, Leiden – New York – Köln 1993.
- LINDSAY, D. R., *The Roots and Development of the πισ- Word Group as Faith Terminology*. In: JSNT 49 (1993), 103–118.
- LINELL, P., *Approaching Dialogue: Talk, Interaction and Contexts in Dialogical Perspectives*, John Benjamins, Amsterdam 1998.
- LINKE, A. – NUSSBAUMER, M. – PORTMANN, P. R., *Studienbuch Linguistik* (Germanistische Linguistik 121), Niemeyer, Tübingen 2004.
- LIPSIUS, R. A., *Briefe an die Galater, Römer, Philipper* (HC 2.2), Mohr, Freiburg i. Br. – Leipzig 1892.
- LJUNGMAN, H., *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Gleerup, Lund 1964.
- LOBENSTEIN-REICHMANN, A., *Freiheit bei Martin Luther. Lexikographische Textanalyse als Methode historischer Semantik* (Studia Linguistica Germanica 46), de Gruyter, Berlin – New York 1998.
- LÖBNER, S., *Semantik. Eine Einführung*, de Gruyter, Berlin – New York 2003.
- LOHMEYER, E., *Grundlagen paulinischer Theologie* (BHTh 1), Mohr, Tübingen 1929.

- LOHMEYER, E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>8</sup>1930.
- LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«. In: DERS., *Probleme paulinischer Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1954, 33 – 74.
- LOHMEYER, E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>13</sup>1964.
- LOHMEYER, E., *Die Briefe an die Philipper* (KEK 9.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>14</sup>1974.
- LOHSE, B., *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (Beck'sche Elementarbücher), C. H. Beck, München <sup>2</sup>1983.
- LOHSE, E., Art. *πρόσωπον κτλ.* (ThWNT 6), 1959, 769 – 781.
- LOHSE, E., *Emmuna und Pistis. Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens*. In: DERS. (Hg.), *Die Vielfalt des Neuen Testaments* (Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments 2) Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 88 – 104.
- LOHSE, E., *Umwelt des Neuen Testaments* (NTD.E 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- LOHSE, E., *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- LOHSE, E., *Paulus. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2003.
- LONGENECKER, R. N., *The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church*. In: BANKS, R. (Hg.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology, presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 142 – 152.
- LONGENECKER, R. N., *Galatians* (WBC 41), Word Books, Dallas 1990.
- LÜDEMANN, G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- LÜDEMANN, G., *Paulus, der Gründer des Christentums*, zu Klampen, Lühneburg 2001.
- LÜHRMANN, D., *Pistis im Judentum*. In: ZNW 64 (1973), 19 – 83.
- LÜHRMANN, D., Art. *Glaube* (RAC 11), 1981, 48 – 122.
- LÜHRMANN, D., *POx 2949. EvPt 3 – 5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts*. In: ZNW 72 (1981), 216 – 226.
- LÜHRMANN, D., *Confesser sa foi a l'epoque apostolique*. In: RThPh 117 (1985), 93 – 100.
- LÜHRMANN, D., *POx 4009. Ein neues Fragment des Petrus-evangeliums?* In: NT 35 (1993), 390 – 410.
- LÜHRMANN, D. – PARSONS, P. J., *POx 4009. Gospel of Peter?* In: COLES, R. A. – u. a. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri. Nos. 4009 – 4092, with Translations and Notes by R. A. Coles* (OxyPap 60; Graeco-Roman Memoirs 80), Egypt Exploration Fund, London 1994, 1 – 5.
- LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1 – 73* (Weimarer Ausgabe), Böhlau, Weimar 1883 – 2009.
- LUTHER, M., *Kommentar zum Galaterbrief* (CLA 10), Siebenstern, München 1968.
- LUTHER, M., *Der Große und Kleine Katechismus. Ausgewählt und bearbeitet von ALAND, K. und KUNST, H.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>2003.
- LUTHERISCHER WELTBUND – PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN (Hg.), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Lembeck – Bonifatius Verlag, Frankfurt a. M. – Paderborn <sup>4</sup>2000.
- LUTZEIER, P. R., *Wort und Bedeutung. Grundzüge der lexikalischen Semantik*. In: DITT-

- MANN, J. – SCHMIDT, C. (Hg.), *Über Wörter. Grundkurs Linguistik*, Rombach, Freiburg i. Br. 2002, 33 – 58.
- LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh, 49), Kaiser, München 1968.
- LYALL, F., *Legal Metaphors in the Epistles*. In: TynB 32 (1981), 81 – 95.
- LYONNET, ST., *L'emploi paulinien de exagorazein au sens de redimere: est-il attesté dans la littérature grecque?* In: Bibl 42 (1961), 85 – 89.
- LYONNET, ST., *Foi et Charité d'après Saint Paul: Foi et Salut selon S. Paul*. In: AnBib 42 (1970), 51 – 58.
- LYONS, G., *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBL.DS 73), Scholars Press, Atlanta 1985.
- LYONS, J., *Einführung in die moderne Linguistik*, C. H. Beck, München <sup>8</sup>1995.
- MACMULLEN, R., *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press, New Haven 1974.
- MAGIE, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ, Bd. 1 – 2*, Princeton University Press, Princeton 1950.
- MAIER, J., *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin – New York 1972.
- MALONEY, E. C., *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBL.DS 51), Scholars Press, Ann Arbor 1981.
- MARINÉR BIGORRA, S., *Hispanische Latinität und sprachliche Kontakte im römischen Hispanien* (ANRW II 29.2), de Gruyter, Berlin – New York 1983.
- MARROU, H. I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Karl Alber, Freiburg i. Br. – München, 1957.
- MARTIN, J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode* (HAW 2.3), C. H. Beck, München 1974.
- MARTIN, R., *The Epistle of Paul to the Philippians* (TNTC), Eerdmans, Grand Rapids, <sup>7</sup>1977.
- MATLOCK, R. B., *Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate. Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective*. In: NT 42 (2000), 1 – 23.
- MEEKS, W. A., *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993.
- MEIßNER, J., *Die Liebe glaubt alles? Adverbiell gebrauchtes πάντα bei Paulus*. In: FN 12 (1999), 55 – 77.
- MEIßNER, J., *Das Kommen der Herrlichkeit. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14 – 30* (fzb 100), Echter, Würzburg 2003.
- MENDEN, A., *Das Lied, das jene weckt, die schlafen. Ist die Entzifferung antiker Literaturfragmente aus Ägypten eine Sensation? Ein Besuch bei den Papyrologen in Oxford*. In: SZ 99, 2005, 17.
- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>2</sup>2001.
- MEURER, S., *Grenzen und Chancen der Verbreitung der Lutherbibel*. In: DERS. (Hg.), *Erneuerung aus der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982, 141 – 145.
- MEYER, H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1859.
- MEYER, H. A. W., *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer* (KEK 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>4</sup>1865.

- MEYER, H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther* (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1888.
- MICHEL, D., »Ämät. Untersuchung über »Wahrheit« im Hebräischen. In: GADAMER, H. G. – RITTER, J. – GRÜNDER, K. (Hg.), *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 12, Bouvier, Bonn 1968, 30–57.
- MICHEL, D., *ḥæsæd wæ<sup>æ</sup> mæt*. In: WAGNER, A. (Hg.), *Studien zur hebräischen Grammatik* (OBO 156), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Fribourg 1997, 72–82.
- MICHEL, O., Art. *συγκλείω* (ThWNT 7), 1964, 744–747.
- MICHEL, O., Art. *πίστις* (TBLNT 1), 1977, 565–576.
- MICHEL, O., *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
- MIDDENDORP, TH., *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Brill, Leiden 1973.
- MIJOGA, H. B. P., *The Pauline Notion of Deeds of the Law*, International Scholars Publications, Lanham – Oxford 1999.
- MILLARD, A. R., *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton. Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu* (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 9), Brunnen, Gießen 2000.
- MINK, G., *Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung*. In: NTS 39 (1993), 481–499.
- MINK, G., *Editing and Genealogical Studies. The New Testament*. In: *Literary and Linguistic Computing* 15 (2000), 51–56.
- MINK, G., *Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?* In: WEREN, W. W. – KOCH, A.-D. (Hg.), *Recent Developments in Textual Criticism. New Testament, other Early Christian and Jewish Literature* (Studies in Theology and Religion 8), Royal Van Gorcum, Assen 2003, 39–68.
- MINK, G., *Problems of a Highly Contaminated Tradition: The New Testament. Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses*. In: VAN REENEN, P. – DEN HOLLANDER, A. – VAN MULKEN, M. (Hg.), *Studies in Stemmatology*, Vol. 2, Benjamins, Amsterdam 2004, 13–85.
- MOL, H., *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Blackwell, Oxford 1976.
- MOMMSEN, TH., *Res gestae divi Augusti*, Weidmann, Berlin 1883.
- MOO, D. J., *Paul and the Law in the Last Ten Years*. In: SJTh 40 (1987), 287–307.
- MOO, D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1996.
- MOULTON, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* (Indogermanische Bibliothek Abt. 1, Sammlung indogermanischer Lehr- und Handbücher. Reihe 1, Grammatiken 9), Winter, Heidelberg 1911.
- MOULTON, J. H. – MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Hodder & Stoughton, London 1929.
- MÜLLER, H.-P., Art. *ἄγγελος* (THAT 2), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 609–620.
- MÜLLER, M., *Vom Schluss des Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses* (FRLANT 172), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- MÜLLER, S., *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II. und Arsinoe II.* (BzA 263), de Gruyter, Berlin – New York 2009.
- MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11.1), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1993.

- MUNCK, J., *Paulus und die Heilsgeschichte* (AJut.T 6), Universitetsforlaget, Aarhus – Kopenhagen 1954.
- MUNDLE, W., *Zur Auslegung von Gal 2,17.18*. In: ZNW 23 (1924), 152 – 153.
- MUNDLE, W., *Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- MUßNER, F., *Der Galaterbrief* (HTK 9), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien <sup>4</sup>1981.
- NACHTERGAEL, G., *Fragments d'anthologies homeriques* (P. Strasb. inv. 2374, P. Graec. Vindob. 26740, P. Hamb. II,136). In: CEG 41 (1971), 344 – 351.
- NÄGELI, TH., *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905.
- NANOS, M. D. (Hg.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody 2002.
- NEBE, G., *Die Kritik am εἰδωλα-Kult in 1 Thessalonicher 1,9–10 im Rahmen der paulinischen Missionstätigkeit und Soteriologie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis von ›Tora-Gesetz‹ und ›Natur-Gesetz‹*. In: SÄNGER, D. – KONRADT, M. (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag* (NTOA 57), Vandenhoeck & Ruprecht – Academic Press, Göttingen – Fribourg 2006, 191 – 221.
- NEBE, G., *Gesetz. »Werke des Gesetzes« in Röm 1–4 im Verhältnis zu 4QMMT*. In: SCHIFFNER, K. – WENGST, K. – ZAGER, W. (Hg.), *Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. Horst Balz zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 161 – 176.
- NESSERLATH, H.-G. (Hg.), *Einleitung in die Griechische Philologie*, Teubner, Stuttgart 1997.
- NEUBRAND, M., *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4* (fzb 85), Echter, Würzburg 1997.
- NEUGEBAUER, F., *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.
- NEUSNER, J., *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Vol. 1 – 3, Brill, Leiden 1971.
- NEUSNER, J., *The Pharisees. Rabbinic Perspectives* (Studies in Ancient Judaism 1), Ktav Publishing House, Hoboken 1985.
- NEUSNER, J., *Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.* In: ZThK 76 (1979), 292 – 309.
- NEUSNER, J., *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Prentice-Hall, New York <sup>2</sup>1979.
- NICKLAS, T. – TILLY, M. (Hg.), *The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte. Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations. Text, Texttradition und antike Auslegungen* (BZNW 120), de Gruyter, Berlin – New York 2003.
- NIDA, E. A., *Gott spricht viele Sprachen. Der dramatische Bericht von der Übersetzung der Bibel für alle Völker*, Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1966.
- NIDA, E. A. – TABER, CH. R., *Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung*, Weltbund der Bibelgesellschaften, London 1969.
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1–2* (HAW 5.2), C. H. Beck, München <sup>3</sup>1974 (Bd. 1), <sup>3</sup>1976 (Bd. 2).
- NOCK, A. D., *Oracles théologiques*. In: REA 30 (1928), 280 – 290.

- NOCK, A. D., *Religious Attitudes of the Ancient Greeks*. In: PAPS 85.5 (1942), 472–482.
- NÖRR, D., *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafeln von Alcantara*, C. H. Beck, München 1990.
- NÖRR, D., *Die Fides im römischen Völkerrecht* (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe 191), C. F. Müller, Heidelberg 1991.
- NÖTH, W., *Wörter als Zeichen. Einige semiotische Aspekte der Sprache*. In: DITTMANN, J. – SCHMIDT, C. (Hg.), *Über Wörter. Grundkurs Linguistik*, Rombach, Freiburg i. Br. 2002, 9–32.
- NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 2*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- O'BRIAN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, Eerdmans, Grand Rapids 1991.
- OBERLINNER, L., »Kein anderes Evangelium!« – die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen »Gegnern« am Beispiel des Galaterbriefes. In: Mayer, C. (Hg.), *Nach den Anfängen fragen. Festschrift Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag* (GSTR), Selbstverlag des Fachbereichs der Evangelischen Theologie und Katholischen Theologie und deren Didaktik, Universität Gießen, Gießen 1994, 461–499.
- ÖHLER, M., *Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden*. In: LABAHN, M. – ZANGENBERG, J. (Hg.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies*, Francke, Tübingen – Basel 2002, 51–71.
- OEMING, M., *Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels*. In: ZAW 110 (1998), 16–33.
- OEPKE, A., Art. *βάπτω κτλ* (ThWNT 1), 1933, 527–544.
- OEPKE, A., Art. *διά* (ThWNT 2), 1935, 64–69.
- OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (THK 9), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979.
- OESTERHELD, CH., *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen. Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit* (Hyp. 174), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.
- OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter, Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT 50), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1979.
- OMERZU, H., *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), de Gruyter, Berlin – New York 2002.
- OWEN, P. L., »The Works of the Law« in Romans and Galatians: A New Defense of the Subjective Genitive. In: JBL 126 (2007), 553–577.
- PARKER, D. C. – AMPHOUS, C.-B. (Hg.), *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994* (NTTS 22), Brill, Leiden – New York – Köln 1996.
- PAUL, H., *Principien der Sprachgeschichte*, Niemayer, Halle 1886.
- PAX, E., *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes*. In: Anton. 37 (1962), 239–78.
- PENNA, R., *Le opere della Legge in s. Paolo e 4QMMT*. In: RStB 9 (1997), 155–176.
- PEPPEL, M., *Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle*. In: CANCIK, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 69–95.
- PESCH, R., *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher* (Paulus – neu gesehen 1), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1984.

- PFEIFFER, R., *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus* (Beck'sche Elementarbücher), C. H. Beck, München 1978.
- PILHOFER, P., *Philippi, Bd. 1, Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 1.87), Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- PILHOFER, P., *Philippi, Bd. 2, Katalog der Inschriften von Philippi* (WUNT 1.119), Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- PILHOFER, P., *Philippi*. In: ERLEMANN, K. – u. a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 163 – 165.
- PILHOFER, P. – WITULSKI, T., *Archäologie und Neues Testament. Von der Palästina-wissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode*. In: ALKIER, St. – BRUCKER, R. (Hg.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23), Francke, Tübingen 1998, 237 – 255.
- PILLINGER, R., *Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe*. In: *HID* 48 (1994), 292 – 306.
- PLETT, H. F., *Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1979.
- PÖHLMANN, E., *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur, Bd. 1: Altertum* (Die Altertumswissenschaft), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- PÖSCHL, V., *Politische Wertbegriffe in Rom*. In: *AuA* 26 (1980), 1 – 17.
- POHLMANN, F., *Sehen und Hören. Wie wir wahrnehmen*, SWR2 Radiosendung, 6. März 2006 (Manuskript zur Sendung).
- POPKES, W., *Zum Thema ›Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften‹*. In: *ThLZ* 127 (2002), 850 – 862.
- POPPLUTZ, U., *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampf-metaphorik bei Paulus* (HBS 43), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2004.
- PORTER, St. E., *Word Order and Clause Structure in the New Testament Greek*. In: *FilNT* 6 (1993), 177 – 204.
- POULIN, J., *Loving-Kindness towards Gentiles according to the Early Jewish Sages*. In: *Théologiques* 11 (2003), 89 – 112.
- PREMERSTEIN, A., *Vom Wesen und Werden des Prinzipats, aus dem Nachlass herausgegeben von VOLKMANN, H.*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1937.
- PRICE, S. R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Minor Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- PUSTEJOWSKY, J., *The Generative Lexicon*, The MIT Press, Cambridge 1995.
- PUSTEJOWSKY, J. – BOUILLON, P., *Aspectual Coercion and Logical Polysemy*. In: DERS. – BOGOURAEV, B. (Hg.), *Lexical Semantics. The Problem of Polysemy*, Clarendon Press, Oxford – New York 1996.
- QUELL, G. – BEHM, J., Art. *διατίθημι, διαθήκη* (ThWNT 2), 1935, 105 – 137.
- QUELL, G. – KITTEL, G. – BULTMANN, R., Art. *ἀλήθεια κτλ.* (ThWNT 1), 1933, 233 – 251.
- QUELL, G. – SCHRENK, G., Art. *δίκη κτλ.* (ThWNT 2), 1935, 176 – 229.
- RAD, G. VON, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938). In: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament, Bd. 1* (TB 8), Kaiser, München 1958, 9 – 86.
- RADEMACHER, L., *Sport und Mediensport. Zur Inszenierung, Pragmatik und Semantik von Sportereignissen im Fernsehen* (Arbeitshefte Bildschirmmedien 73), Siegen 1998.

- RADERMACHER, L., *Koine* (SÖAW.PH 224.5), Roherer, Wien 1947.
- RÄISÄNEN, H., *Das »Gesetz« des Glaubens und des Geistes*. In: DERS., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 45), Kirjapaino Raamattutalo, Helsinki 1986, 95–118.
- RÄISÄNEN, H., *Sprachliches zum Spiel des Paulus mit ΝΟΜΟΣ*. In: DERS., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (SESJ 45), Kirjapaino Raamattutalo, Helsinki 1986, 119–147.
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law* (WUNT 1.29), Mohr Siebeck, Tübingen 1983.
- RAMSAY, W. A., *Monumentum Antiochenum. Die neugefundene Aufzeichnung der »Res gestae divi Augusti« im pisidischen Antiochia* (Klio.B 19), Dieterich, Leipzig 1927.
- REED, ST. K., *Pattern Recognition and Categorization*. *Cognitive Psychology* 3 (1972), 383–407.
- REHKOPF, F., Art. *Griechisch* (TRE 14), 1985, 228–235.
- REISER, M., *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*. In: CANCIK, H. (Hg.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 1.33), Mohr Siebeck, Tübingen 1984, 131–163.
- REISER, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2.11), Mohr Siebeck, Tübingen 1984.
- REISER, M., *Hat Paulus Heiden bekehrt?* In: BZ 39 (1995), 76–91.
- REISER, M., *Numismatik und Neues Testament*. In: Bib. 81 (2000), 457–488.
- REISER, M., *Paulus als Stilist*. In: SEÄ 66 (2001), 151–165.
- REISER, M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Schöningh, Paderborn – u. a. 2001.
- REISER, M., *Die Quellen des neutestamentlichen Griechisch und die Frage des Judengriechischen in der Forschungsgeschichte von 1689–1989*. In: BZ 49 (2005), 46–59.
- REIß, K., *Was heißt Übersetzen?* In: GNILKA, J. – RÜGER, H. P. (Hg.), *Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie* (TAzB 2), Luther-Verlag, Bielefeld 1985, 33–47.
- REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Teubner, Leipzig 3 1927.
- RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church* (MSSNTS 10), University Press, Cambridge 1969.
- RIDDERBOS, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NIC), Eerdmans, Grand Rapids 1953.
- RIERMEIER, H.-P., *»Höchste Stufe« von Gesetz ist Christus. Beobachtungen zur Semantik von τέλος (Röm 10,4)*. In: BAUMERT, N. (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe »Paulus neu gelesen«* (fzb 122), Echter, Würzburg 2010, 385–398.
- RIGINOS, A. S., *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden 1976.
- RINGGREN, H. – JOHNSON, B., Art. פְּרָשׁׁ (ThWAT 6), 1989, 898–924.
- RISTOW, S., *Frühchristliche Baptisterien* (JAC.E 27), Aschendorff, Münster 1998.
- RIUS-CAMPS, J. – READ-HEIMERDINGER, J., *The Message of Acts in Codex Bezae*, Bd. 1 (JSNT.S 257), Bd. 3–4 (Library of New Testament studies 302.365.415), T&T Clark International, London – New York 2004–2009.
- ROBERTS, C. H. (Hg.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester, Vol. 3: Theological and Literary Texts*, Manchester University Press, Manchester 1938.

- ROBERTS, C. H. – SKEAT, T. C., *The Birth of the Codex*, Oxford University Press, London 1989.
- ROBINSON, D. W. B., »*The Faith of Jesus Christ*« – a *New Testament Debate*. In: RTR 29 (1970), 71 – 81.
- ROEDIGER, D., *What to make of Wiggers*. A *Work in Progress*. In: AUSTIN, J. – WILLARD, M. N. (Hg.), *Generations of youth. Youth Cultures and History in Twentieth-Century America*, New York University Press, New York – London 1998, 358 – 366.
- RÖDIGER, R., *βούλομαι und ἐθέλω, eine semasiologische Untersuchung*. In: Glotta 8 (1917), 1 – 24.
- RÖSCH, K., *Das Neue Testament. Übersetzt und kurz erläutert*, Schöningh, Paderborn – u. a. 1927.
- RÖWEKAMP, G., *Kürbis oder Efeu?* In: WUB 2 (2003), 46 – 47.
- ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1989.
- ROLOFF, J., Art. *ἐκκλησία* (EWNT 1), <sup>2</sup>1992, 998 – 1011.
- ROLOFF, J., Art. *Ἰλαστήριον* (EWNT 2), <sup>2</sup>1992, 455 – 457.
- ROSCH, E., *Natural Categories*. In: *Cognitive Psychology* 4 (1973), 328 – 350.
- ROSCH, E. – MERVIS, C. B. – GRAY, W.D. – JOHNSON, D. M. – BOYES-BRAEM, P., *Basic Objects in Natural Categories*. In: *Cognitive Psychology* 8 (1976), 382 – 439.
- ROSCH, E., *Human Categorization*. In: WARREN, N. (Hg.), *Studies in Cross-Cultural Psychology, Vol. 1*, Academic Press, London 1978, 1 – 49.
- ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- ROST, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung* (BWANT 76), Kohlhammer, Stuttgart 1938.
- ROSTOVZEFF, M., *Augustus*. In: *Römische Mitteilungen* 38/39 (1923/24), 281 – 299.
- ROTHER, R., *Zur Dogmatik*, Perthes, Gotha 1863.
- ROYSE, J. R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (NTTS 36), Brill, Leiden – Boston 2008.
- RÜGER, H. P., *Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza* (BZAW 112), de Gruyter, Berlin 1970.
- RÜGER, H. P., Art. *Apokryphen* (TRE 3), 1978, 289 – 316.
- RÜGER, H. P., *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Text, Übersetzung und philologischer Kommentar* (WUNT 1.53), Mohr Siebeck, Tübingen 1991.
- RUMMEL, E., *God and Solecism. Erasmus as a Literary Critic of the Bible*. In: *Erasmus of Rotterdam Yearbook* 7 (1987), 54 – 72.
- RUSAM, D., *Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20). In: *ZNW* 83 (1992), 119 – 125.
- RUSAM, D., *Was versteht Paulus unter der ΠΙΣΤΙΣ (ΙΗΣΟΥ) ΧΡΙΣΤΟΥ* (Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phil 3,9)? In: *Protokolle zur Bibel* 11 (2002), 47 – 70.
- RUTGERS, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Religions in the Graeco-Roman World 126), Brill, Leiden – New York – Köln 1995.
- RYDBECK, L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurtei-*

- lung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch (AUU.SGU 5), Berlingska Boktryckeriet, Lund 1967.
- SALLER, R. P., *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- SALLER, R. P., *Familia, Domus, and the Roman Conception of the Family*. In: Phoenix 38 (1984), 336 – 355.
- SALLER, R. P., *Patronage and Friendship in Early Imperial Rome. Drawing the Distinction*. In: WALLACE-HADRILL, A. (Hg.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, London – New York 1989, 49 – 62.
- SANDAY, W. – HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), Clark, Edinburgh 1980.
- SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religions*, Fortress Press, London 1977.
- SANDERS, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia 1983.
- SANDERS, E. P., *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* (StUNT 17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.
- SAUER, G., *Jesus Sirach / Ben Sira. Übersetzt und erklärt* (ATD.Apokryphen 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- SCHADE, L., *Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe* (BKV 2.18), Kösel – Pustet, Kempten – München 1937.
- SCHÄFER, P., *Der vorrabbinische Pharisäismus*. In: HENGEL, M. – HECKEL, U. (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 1.58), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 125 – 175.
- SCHAFF, P. (Hg.), *Augustin. Anti-Pelagian writings. Translation by Peter Holmes* (NPNF 1.5), Hendrickson Publishers, Peabody, <sup>2</sup>1995.
- SCHELKLE, K. H., *Charisma und Amt*. In: ThQ 159 (1979), 243 – 254.
- SCHENK, W., *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi*. In: ThLZ 97 (1972), 161 – 174.
- SCHENK, W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart 1984.
- SCHENK, W., *Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945 – 1987)*. In: ANRW 25 (1987), 3439 – 3495.
- SCHENKE, L., *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1990.
- SCHWEWE, S., *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6* (FRLANT 208), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- SCHIPPAN, T., *Lexikologie der deutschen Gegenwartssprache*, Niemeyer, Tübingen 1992.
- SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H., *Augustus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.
- SCHLATTER, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Calwer, Stuttgart 1975.
- SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, Calwer, Stuttgart <sup>6</sup>1982.
- SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen* (SW 1.7), Reimer, Berlin 1838.
- SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>12</sup>1962.

- SCHLIER, H., *Der Römerbrief* (HTK 6), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1977.
- SCHMELLER, T., *Paulus und die Diatribe. Eine vergleichende Stilinterpretation*, Aschendorff, Münster 1987.
- SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Harlikarnass bis auf den zweiten Philostratus, Bd. 1–5*, Kohlhammer, Stuttgart 1887–1897.
- SCHMID, W. P., *Dialekt(e)*. In: SCHMITT, H. H. – VOGT, E., *Kleines Lexikon Hellenismus. Studienausgabe*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988, 127–129.
- SCHMIDT, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963.
- SCHMIDT, K. L., *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie. Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag am 7. November 1926*, Mohr, Tübingen 1927.
- SCHMIDT, K. L., Art. *καλέω κτλ.* (ThWNT 3), 1938, 488–539.
- SCHMITZ, D., *Moribus antiquis res stat Roma. Römische Wertbegriffe bei christlichen und heidnischen Autoren*. In: *Forum Classicum* 46 (2003), 26–41.
- SCHMITZ, J., *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgische Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397)* (Theoph. 25), P. Hanstein, Köln – Bonn 1975.
- SCHMITZ, W., *Ἡ πίστις in den Papyri* (Diss.), Köln 1964.
- SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTA), Brockhaus – Brunnen, Wuppertal 2006.
- SCHNEEMELCHER, W. – HENNECKE, E. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2*, Mohr Siebeck, Tübingen 41971.
- SCHNEIDER, G., Art. *δορεά κτλ.* (EWNT 1), 21992, 880–882.
- SCHNEIDER, J., Art. *βαίνω κτλ.* (ThWNT 1), 1953, 516–521.
- SCHNEIDER, S., *Glaubensmängel in Korinth. Eine neue Deutung der »Schwachen, Kranken, Schlafenden« in 1 Kor 11,30*. In: *FN* 9 (1996), 3–20.
- SCHNEIDER, S., *Vollendung des Auferstehens. Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51–52 und 1 Thess 4,13–18* (fzb 97), Echter, Würzburg 2000.
- SCHNEIDER, S., *Kirche und Andersgläubige. Versuch einer Auslegung von 1 Thess 2,13–16*. In: ECKERT, J. – u. a. (Hg.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes. Festschrift für Josef Hainz zum 65. Geburtstag*, Patmos, Düsseldorf 2001, 149–169.
- SCHNEIDER, S., *Auferstehung – Grundvollzug des Glaubens. Ein Blick ins Neue Testament*. In: *Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer. Bistum Limburg* 31 (2002), 4–12.
- SCHNEIDER, S., *Auferstehen. Eine neue Deutung von 1 Kor 15* (fzb 105), Echter, Würzburg 2005.
- SCHNELLE, U., *Paulus. Leben und Denken*, de Gruyter, Berlin – New York 2003.
- SCHNIDER, F., Art. *προφήτης* (EWNT 3), 21992, 442–448.
- SCHNIDER, F. – STENGER, W., *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Brill, Leiden – u. a. 1987.
- SCHÖRNER, G., *Opferritual und Opferdarstellung: Zur Strukturierung der Zentrum-Peripherie-Relation in Kleinasien*. In: CANCIK, H. – SCHÄFER, A. – SPICKERMANN, W. (Hg.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*

- (Studien und Texte zu Antike und Christentum 39), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 69–94.
- SCHRAGE, W., »Ekklesia« und »Synagoge«. *Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs*. In: ZThK 60 (1963), 178–202.
- SCHRAGE, W., Art. *συναγωγή κτλ.* (ThWNT 7), 1964, 798–850.
- SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther, Bd. 1–4* (EKK VII.1–4), Benziger – Neukirchener, Zürich – u. a. 1991–2001.
- SCHREIBER, ST., *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und christlichen Schriften* (BZNW 105), de Gruyter, Berlin – New York 2000.
- SCHREIBER, ST., *Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium*. In: SEDLMEIER, F. – HAUSMANNINGER, TH. (Hg.), *Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens, Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammert OSB zum 75. Geburtstag*, Sankt Ulrich, Augsburg 2004, 85–104.
- SCHREIBER, ST., *Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13*. In: BUSSE, U. (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005, 131–170.
- SCHREIBER, ST., *Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25*. In: ZNW 97 (2006), 88–110.
- SCHREIBER, ST., *Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der »Rechtfertigung« in neuer Perspektive*. In: ThRv 2 (2009), 91–102.
- SCHRENK, G., Art. *βούλωμαι κτλ.* (ThWNT 1), 1933, 628–636.
- SCHRENK, G., Art. *γράφω κτλ.* (ThWNT 1), 1933, 742–773.
- SCHRENK, G., Art. *θέλω κτλ.* (ThWNT 3), 1938, 43–63.
- SCHÜRMAN, H., *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*. In: BARAÚNA, G. (Hg.), *De Ecclesia, Bd. 1*, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1966, 494–519.
- SCHÜTZ, J. H., Art. *Charisma. IV. Neues Testament* (TRE 7), 1981, 688–693.
- SCHULZ, S., *Die Charismenlehre des Paulus*. In: FRIEDRICH, J. (Hg.), *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1976, 443–460.
- SCHUMACHER, TH., *»Denn wir sind ein Brot ...« (1Kor 10,17). Beobachtungen zum Verhältnis von Mahl und Gemeinschaft in den paulinischen Briefen*. In: LOOS, ST. – ZABOROWSKI, H. (Hg.), *Essen und Trinken ist des Menschen Leben. Zugänge zu einem Grundphänomen*, Karl Alber, Freiburg i. Br. – München 2007, 89–115.
- SCHUMACHER, TH., *Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik*. In: SCHNELLE, U. (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Peeters, Leuven 2009, 487–501.
- SCHUMACHER, TH., *Die »Verflüssigung« von Begriffen. Martin Heideggers Phänomenologie – ein Anknüpfungspunkt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft?* In: BAUMERT, N. (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe »Paulus neu gelesen«* (fzB 122), Echter, Würzburg 2010, 259–278.
- SCHUMACHER, TH., *Vollendung der Auslegung. Anmerkung zur Übersetzung des Römerbriefs*. In: BiKi 3 (2010), 174–176.
- SCHUMACHER, TH., *Der Römerbrief im Wechselspiel von philologischer Entscheidung und*

- theologischer Aussage. Anmerkungen zur Übersetzung der rechtfertigungstheologischen Kernaussagen des Römerbriefs.* In: Ren. 67 (2011), 28–45.
- SCHUMACHER, W. N., *Hirt und »Guter Hirt«.* Studien zum Hirtenbild in der römischen Kunst vom zweiten bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Mosaiken in der Südhalle von Aquileja (RQ.S 34), Herder, Rom – Freiburg i. Br. – Wien 1977.
- SCHUMACHER, W. N., *Zur Frage nach dem Ursprung des Hirtenbildes auf römischen Sarkophagen.* In: *Atti del IX. Congresso internazionale di archeologia cristiana, Vol. 2, Comunicazioni su scoperte inedite* (SAC 32), Pontificio Istituto di Archeologia, Rom 1978, 495–505.
- SCHUNACK, G., *Glaube in griechischer Religiosität.* In: KOLLMANN, B. – REINBOLD, W. – STEUDEL, A. (Hg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für H. Stegemann zum 65. Geburtstag* (BZNW 97), de Gruyter, Berlin – New York 1999, 296–326.
- SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus* (UTB 1091), Mohr Siebeck, Tübingen 1981.
- SCHWITALLA, J., *Kohäsion statt Kohärenz. Bedeutungsverschiebungen nach dem Sprecherwechsel – vornehmlich in Streitgesprächen.* In: DEPPERMAN, A., – SPRANZ-FOGASY, TH. (Hg.), *Be-deuten. Wie Bedeutung im Gespräch entsteht* (Stauffenburg-Linguistik 27), Stauffenburg, Tübingen 2002, 106–118.
- SCHWÖBEL, CH., *Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die »Gemeinsame Erklärung«.* In: HILBERATH, B. J. – PANNENBERG, W. (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«*, Pustet, Regensburg 1999, 100–128.
- SEARLE, J. R., *Sprechakte. Ein philosophischer Essay* (stw 458), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
- SEARLE, J. R., *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie* (stw 349), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982.
- SEEBASS, H., Art. *Gerechtigkeit* (ThBNT 1), <sup>4</sup>1977, 502–509.
- SEEBASS, H., Art. *נֶפֶשׁ* (ThWAT 5), 1986, 531–555.
- SEGAL, M. H., *סֵפֶר בֵּן סִירָא הַשְּׁלֵם*, Mosad Bialik, Jerusalem 1972.
- SEIDL, E., *Pistis in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos* (Diss.), Innsbruck 1952.
- SELLIN, G., »Die Auferstehung ist schon geschehen«. *Zur Spiritualisierung Apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament.* In: NT 25 (1983), 220–237.
- SENECA, L. A., *Apocolocyntosis. Die Verkürbissung des Kaiser Claudius. Übersetzt und herausgegeben von BAUER, A.* (Reclam Universal-Bibliothek 7676), Reclam, Stuttgart 1981.
- SICHTERMANN, H., *Späte Endymion-Sarkophage. Methodisches zur Interpretation* (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft 19), Grimm, Baden-Baden 1966.
- SICHTERMANN, H., *Der Jonaszzyklus.* In: BECK, H. – STUTZINGER, D. (Hg.), *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus, Museum Alter Plastik, Frankfurt am Main, 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984*, Liebieghaus, Frankfurt a. M. 1983, 241–248.
- SIEFFERT, F., *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>9</sup>1899.
- SIEGERT, F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten, Bd. 1* (WUNT 1.20), Mohr Siebeck, Tübingen 1980.

- SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11* (WUNT 1.34), Mohr Siebeck, Tübingen 1985.
- SILVA, M., *Philippans* (The Wycliffe Exegetical Commentary), Moody Press, Chicago 1988.
- SILVA, M., *God, Language and Scripture. Reading the Bible in the light of general linguistics* (Foundations of Contemporary Interpretation 4), Eerdmans, Grand Rapids 1990.
- SILVA, M., *Faith Versus Works of Law in Galatia*. In: CARSON, D. A. – O'BRIEN, P. T. – SEIFRID, M. A. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism, Vol. 2: The Paradoxes of Paul* (WUNT 2.181), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 217–249.
- SKINNER, J. D., *Bezeichnungen für das Homosexuelle im Deutschen, Band 2: Ein Wörterbuch*, Die Blaue Eule, Essen 1999.
- SMEND, R., *Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach. Mit Unterstützung der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*, Reimer, Berlin 1907.
- SMEND, R., *Zur Geschichte von 7287*. In: HARTMANN, B. – BAUMGARTNER, W. (Hg.), *Hebräische Wortforschung, Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, Brill, Leiden 1967, 284–290.
- SMIT, J., *Opbouw en gedachtengang van de brief aan de Galaten. Vier studies* (Diss.), Nijmegen 1986.
- SMIT, J., *The Letter of Paul to the Galatians. A Deliberative Speech*. In: NANOS, M. D. (Hg.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody 2002, 39–59.
- SNELL, B., *Szenen aus griechischen Dramen*, de Gruyter, Berlin 1971
- SÖDING, TH., *Zur Chronologie der paulinischen Briefe*. In: DERS., *Das Wort vom Kreuz* (WUNT 1.93), Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 3–30.
- SOHM, R., *Kirchenrecht, Bd. 1: Die geschichtlichen Grundlagen*, Duncker und Humblot, Berlin 1892.
- SOLIN, H., *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände* (ANRW II.29.2), de Gruyter, Berlin – New York 1983, 587–789.
- SONNTAG, H., *NOMOΣ ΣΩΤΗΡ. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext* (TANZ 34), Francke, Tübingen 2000.
- SPEYER, W., *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (BBW 7), Hiersemann, Stuttgart 1981.
- STAAB, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (NTA.E 15), Aschendorff, Münster 1933.
- STADE, B., *Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1: Geschichte Israels unter der Königsherrschaft*, Grote, Berlin 1887.
- STÄHLIN, O., *Clemens von Alexandria, Der Erzieher, Vol. 1* (BKV 2.7), Kösel – Pustet, München 1935.
- STANLEY, C. D., *Paul and Homer: Greco-Roman Citation Practice in the First Century C. E.* In: NT 32 (1990), 48–78.
- STAUFFER, E., *Ἰνα und das Problem des teleologischen Denkens bei Paulus*. In: ThStKr 102 (1930), 232–257.
- STEFFEN, U., *Jona und der Fisch. Der Mythos von Tod und Wiedergeburt*, Kreuz, Stuttgart 1982.
- STEGEMANN, E. W., *Zur antijüdischen Polemik in 1 Thess 2,14–16*. In: KuI 1 (1990), 54–66.
- STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im*

- Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Kohlhammer, Stuttgart 1995.
- STEGEMANN, W., *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?* In: ZNW 78 (1987), 200–229.
- STEINKAMP, E., *Was ist eigentlich Sport? Ein Konzept zu seinem Verständnis*, Putty, Wuppertal 1983.
- STEMBERGER, G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.
- STENDAHL, K., *Paulus och samvetet*. In: SEÅ 25 (1960), 62–77.
- STENDAHL, K., *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*. In: HThR 56 (1963), 199–215.
- STENDAHL, K., *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum* (KT 26), Kaiser, München 1978.
- STENDAHL, K., *Der Apostel Paulus und das »introspektive« Gewissen des Westens*. In: KuI 11 (1996), 19–33.
- STENDAHL, K., *Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief*, TVZ, Zürich 2003.
- STETTLER, CH., *Paul, the Law and Judgement by Works*. In: EvQ 76 (2004), 195–215.
- STOEBE, H.-J., Art. 707 (THAT 1), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 600–621.
- STOLLE, V., *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* (ABG 10), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002.
- STOMMEL, E., »Das Abbild seines Todes« (Röm. 6,5) und der Taufritus. In: RQ 50 (1955), 1–21.
- STOMMEL, E., *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen*. In: JAC 1 (1958), 112–115.
- STOMMEL, E., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*. In: JAC 2 (1959), 5–14.
- STOWERS, ST. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Scholars Press, Chico 1981.
- STOWERS, ST. K., *ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ and ΔΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ in Romans 3:30*. In: JBL 108 (1989), 675–683.
- STRACK, H. L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C. H. Beck, München <sup>5</sup>1920.
- STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrasch, Bd. 3–4.2*, C. H. Beck, München <sup>2</sup>1926–1928.
- STRATEN, F. T. VON, *Gifts for the Gods*. In: VERSNEL, H. S. (Hg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (SGRR 2), Brill, Leiden 1981, 65–151.
- STRECKER, CH., *Paulus aus einer »neuen Perspektive«. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung*. In: KuI 11 (1996), 3–18.
- STRECKER, CH., *Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der »Annahme« bei Paulus*. In: BACHMANN, M. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 1.182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 223–250.
- STROBEL, A., *Zum Verständnis von Rm 13*. In: ZNW 47 (1956), 67–93.
- STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdischen-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2.2ff* (NT.S 2), Brill, Leiden 1961.

- STUHLMACHER, P., *Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26*. In: ELLIS, E. E. – GRÄßER, E. (Hg.), *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 315–333.
- STUHLMACHER, P., *Zum Thema Rechtfertigung*. In: DERS., *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze* (WUNT 1.146), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 23–65.
- SÜSS, J., *Kaiserkult und Urbanistik. Kultbezirke für römische Kaiser in kleinasiatischen Städten*. In: CANCIK, H. – HITZL, K. (Hg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 249–281.
- SUHL, A., *Der Philemonbrief* (ZBK.NT 13), TVZ, Zürich 1981.
- SUHL, A., *Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien*. In: KOCH, D.-A. – u. a. (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Festschrift für W. Marxsen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1989, 267–296.
- SWETE, H. B., *A Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London <sup>3</sup>1927.
- TAMEZ, E., *Die Sünde der Ungerechtigkeit und die Rechtfertigung durch den Glauben*. In: BiKi 57 (2002), 145–151.
- TAUBES, J., *Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987. Nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von ASSMANN, A. Herausgegeben von ASSMANN, A. und ASSMANN, J.*, München, Wilhelm Fink <sup>3</sup>1993.
- TAYLOR, G. M., *The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians*. In: JBL 85 (1966), 58–76.
- TAYLOR, J. W., *From Faith to Faith. Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom*. In: NTS 50 (2004), 337–348.
- THALHEIM, TH., Art. *ἐκκλησία* (PRE 1.10), 1905, 2163–2200.
- THEIßEN, G., *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs*. In: BIEBERSTEIN, S. – KOSCH, D. (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Festschrift für H.-J. Venetz*, Genossenschaft Edition Exodus, Luzern 1998, 59–68.
- THEIßEN, G., *Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma*. In: HENGEL, M. – HECKEL, U. (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 1.58), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 331–359.
- THEIßEN, G., – MERZ, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>3</sup>2001.
- THEIßEN, G. – WINTER, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, Göttingen – Fribourg 1997.
- THEOBALD, M., *Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28). Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?* In: SÖDING, TH. (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der »Gemeinsamen Erklärung« von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1999, 131–192.
- THEOBALD, M., *Der Römerbrief* (EdF 294), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- THEOBALD, M., *Paulus und Polykarp an die Philipper: Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung*. In: BACHMANN, M. (Hg.), *Lutherische und*

- Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 1.182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 349–389.
- THEOBALD, M., *Der Galaterbrief*. In: EBNER, M. – SCHREIBER, ST., *Einleitung in das Neue Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, 347–364.
- THEOBALD, M., *Der Philipperbrief*. In: EBNER, M. – SCHREIBER, ST., *Einleitung in das Neue Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, 363–383.
- THOMAS, Y., *Rom: Väter als Bürger in einer Stadt der Väter. 2. Jahrhundert v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr.* In: BURGUIÈRE, A. – u. a. (Hg.), *Geschichte der Familie, Bd. 1: Altertum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 276–326.
- THOME, G., *Die wörtliche Übersetzung (französisch-deutsch)*. In: WILSS, W. (Hg.), *Übersetzungswissenschaft* (WdF 535), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 302–322.
- THOME, G., *Zentrale Wertvorstellungen der Römer, Texte – Bilder – Interpretationen, Bd. 1–2 (Auxilia)*, Buchner, Bamberg 2000–<sup>2</sup>2002.
- THUMB, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte der KOINH*, Trübner, Straßburg 1901.
- TORRANCE, T. F., *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*. In: ET 68 (1957), 111–114.
- TORRANCE, T. F., *The Biblical Conception of Faith*. In: ET 68 (1957), 221–222.
- TORRANCE, T. F., *Conflict and Agreement in the Church, Bd. 2: The Ministry and the Sacraments of the Gospel*, Lutterworth, London 1960.
- TURNER, N., *The Literary Character of New Testament Greek*. In: NTS 20 (1974), 107–114.
- ULRICH, K. F., *Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2.227), Mohr Siebeck, Göttingen 2007.
- VALLIÈRES, P., *Nègres blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un «terroriste» québécois*, Editions Parti pris, Montréal 1967.
- VALLOTTON, T., *Le Christ et la Foi* (NSTh 10), Labor et Fides, Genf 1960.
- VAN DÜLMEN, A., *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (SBM 5), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968.
- VAN UNNIK, W. C., *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth*, Epworth Press, London 1962.
- VATER, H., *Einführung in die Sprachwissenschaft*, Wilhelm Fink, Paderborn, <sup>4</sup>2002.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991.
- VIELHAUER, P., *Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, de Gruyter, Berlin – New York 1978.
- VOGT, E., *Griechische Philologie in der Neuzeit*. In: NESSELRATH, H.-G. (Hg.), *Einleitung in die Griechische Philologie*, Teubner, Stuttgart 1997, 117–132.
- VOLKMANN, H., *Res gestae divi Augusti. Das Monumentum Ancyranum*, de Gruyter, Berlin – New York <sup>3</sup>1969.
- VOUGA, F., *Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes*. In: ZNW 79 (1988), 291–293.
- VOUGA, F., *An die Galater* (HNT 10), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
- WACHSMUTH, D., Art. *Weihung* (KP 5), 1975, 1355–1359.
- WACHTEL, K., *Towards a Redefinition of External Criteria. The Role of Coherence in Assessing the Origin of Variants*. In: HOUGHTON, H. A. G. – PARKER, D. C. (Hg.), *Textual*

- Variation. Theological and Social Tendencies?* (Texts and Studies 6), Gorgias Press, Piscataway 2008, 109 – 127.
- WACHTEL, K. – SPENCER, M. – HOWE, C., *Representing Multiple Pathways of Textual Flow in the Greek Manuscripts of the Letter of James Using Reduced Median Networks*. In: *Computers and the Humanities* 38 (2004), 1 – 14.
- WALKER, W. O. (JR.), *Translation and Interpretation of εὐὸν μὴ in Galatians 2.16*. In: *JBL* 116 (1997), 515 – 20.
- WALLACE-HADRILL, A., *Patronage in Roman Society. From Republic to Empire*. In: DERS. (Hg.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, London – New York 1989, 63 – 87.
- WALLIS, I. G., *The Faith of Jesus Christ in the Early Christian Traditions* (SBLMS 84), Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- WALTER, N., – REINMUTH, E. – LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8.2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.
- WANDER, B., *Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motiugeschichtlicher Überblick*. In: HORN, F. W. (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), de Gruyter, Berlin – New York 2001, 175 – 195.
- WEBER, E., *Res gestae divi Augusti. Meine Taten*, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2004.
- WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (WUNT 1.44), Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- WEIGAND, E., *Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen. Teil I-II*. In: *ByZ* 41 (1941), 104 – 164.406 – 446.
- WEIß, J., *Der erste Korintherbrief* (KEK 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.
- WELLANDER, E., *Studien zum Bedeutungswandel im Deutschen, Bd. 1–2* (UUÅ 1923. Filosofi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskap 2.4), A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1917 – 1923.
- WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Marci*, Reimer, Berlin <sup>2</sup>1909.
- WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Reimer, Berlin <sup>2</sup>1911.
- WENDLAND, H., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>15</sup>1965.
- WENGST, K., *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, Kaiser, München 1986.
- WENGST, K., *Gerechtigkeit Gottes für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21 – 31 anders zu lesen*. In: DERS. – SAß, G. (Hg.), *Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage, in Zusammenarbeit mit KRIEGER, K. und STUHLMANN, R.*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1998, 139 – 151.
- WENNEMER, K., *Die Charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus*. In: *Schol.* 34 (1959), 503 – 525.
- WESSELEY, C., *Die lateinischen Elemente in der Gräzität der ägyptischen Papyrusurkunden*. In: *WSt* 24 (1902), 99 – 151.
- WESTERHOLM, ST., *Response to Heikki Räisänen*. In: DUNN, J. D. G. (Hg.), *Paul and the Mosaic Law, the Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1994)* (WUNT 1.89), Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 247 – 249.
- WETTER, G. P., *Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz*

- des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike* (FRLANT 26), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1916.
- WICK, P., *Ist 1Thess 2,13–16 antijüdisch? Der rhetorische Gesamtzusammenhang des Briefes als Interpretationshilfe für eine einzelne Perikope*. In: ThZ 50 (1994), 9–23.
- WIEACKER, F., *Römische Rechtsgeschichte, Bd. 1: Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur* (HdAW 10.3), C. H. Beck, München 1988.
- WIERLEMANN, S., *Political Correctness in den USA und in Deutschland* (PStQ 175), Erich Schmidt, Berlin 2002.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Exkurse zu Euripides Medeia*. In: Hermes 15 (1880), 481–523.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON (Hg.), *Hesiodos Erga*, Weidmann, Berlin <sup>2</sup>1962.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer, Bd. 1–3* (EKK 6.1–3), Benziger – Neukirchener, Zürich – u. a. 1978–1982.
- WILDBERGER, H., *Glauben. Erwägungen zu ʔ2N7*. In: DERS., *Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag am 2. Januar 1980, herausgegeben von SCHMID, H. H. und STECK, O. H.* (TB 66), Kaiser, München 1979, 146–160.
- WILDBERGER, H., *»Glauben« im Alten Testament*. In: DERS., *Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag am 2. Januar 1980, herausgegeben von SCHMID, H. H. und STECK, O. H.* (TB 66), Kaiser, München 1979, 161–191.
- WILDBERGER, H., Art. ʔN (THAT 1), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt <sup>6</sup>2004, 177–209.
- WILLIAMS, M., *The »Righteousness of God« in Romans*. In: JBL 99 (1980), 241–290.
- WILLIAMS, M., *The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity*. In: JSJ 38 (2007), 307–327.
- WILLIAMS, S. K., *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept* (HDR 2), Scholars Press, Missoula 1975.
- WILLIAMS, S. K., *Again Pistis Christou*. In: CBQ 49 (1987), 431–447.
- WILLIAMS, S. K., *Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture*. In: JBL 107 (1988), 709–720.
- WILLIAMS, S. K., *The Hearing of Faith: AKOH IIIΣTEΛΩΣ in Galatians 3*. In: NTS 35 (1989), 82–93.
- WILLIAMS, S. K., *Galatians* (NTC), Abingdon Press, Nashville 1997.
- WILSON, N., *Griechische Philologie im Altertum*. In: NESSELRATH, H.-G. (Hg.), *Einleitung in die Griechische Philologie*, Teubner, Stuttgart 1997, 87–103.
- WILSON, N., *Griechische Philologie in Byzanz*. In: NESSELRATH, H.-G. (Hg.), *Einleitung in die Griechische Philologie*, Teubner, Stuttgart 1997, 104–116.
- WINGER, M., *By What Law? The meaning of Νόμος in the Letters of Paul* (SBL.DS 128), Scholars Press, Atlanta 1992.
- WINTER, S., *Paul's Letter to Philemon*. In: NTS 33 (1987), 1–15.
- WINTERLING, A., *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr. – 192 n. Chr.)*, Oldenbourg, München 1999.
- WINTERLING, A., *Die antiken Menschen in ihren Nahbeziehungen (Rom)*. In: WIRBEL-

- AUER, E. (Hg.), *Oldenbourg Geschichte Lehrbuch: Antike*, Oldenbourg, München 2004, 162 – 180.
- WINTERLING, A., *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*. In: *Hist.* 57 (2008), 298 – 316.
- WIßMANN, E., *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (FRLANT 40), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926.
- WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer* (HKAW 4.5), C. H. Beck, München 1971.
- WITHERINGTON III., B., *Grace in Galatia. A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Clark, Edinburgh 1998.
- WITHERINGTON III., B., *Paul's Narrative Thought World. The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Knox Press, Louisville 1994.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition, herausgegeben von SCHULTE, J.*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001.
- WOLF, H., *Martin Luther* (Sammlung Metzler 193), Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1980.
- WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser, München <sup>5</sup>1990.
- WRIGHT, N. T., *The Paul of History and the Apostle of Faith*. In: *TynB* 29 (1978), 61 – 88.
- WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Clark, Edinburgh 1991.
- WOLTER, M., *Eine neue paulinische Perspektive*. In: *ZNT* 14 (2004), 2 – 9.
- ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Galater* (KNT 9), Deichert, Leipzig 1905.
- ZAHN, TH., *Der Brief des Paulus an die Römer* (KNT 6), Deichert, Leipzig 1910.
- ZALATEO, G., *Papiri scolastici*. In: *Aeg.* 41 (1961), 160 – 235.
- ZANGENBERG, J., *Archäologie und Neues Testament. Denkanstöße zum Verhältnis zweier Wissenschaften*. In: *ZNT* 13 (2004), 2 – 10.
- ZANGENBERG, J., *Region oder Religion? Überlegungen zum interpretatorischen Kontext von Khirbet Qumran*. In: KÜCHLER, M. – SCHMIDT, K. M. (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Academic Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 25 – 67.
- ZANGENBERG, J., *Von Texten und Töpfen. Überlegungen zum Verhältnis von literarischen und materiellen Relikten antiker Kulturen bei der Interpretation des Neuen Testaments*. In: KÜCHLER, M. – SCHMIDT, K. M. (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Academic Press, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 1 – 24.
- ZELLER, D., *Der Brief an die Römer* (RNT), Pustet, Regensburg, 1985.
- ZEZSCHWITZ, C. A. G. VON, *Profangraecitaet und biblischer Sprachgeist. Eine Vorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe besonders der psychologischen*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1859.
- ZIEGLER, R., *Münzen, Münzsysteme und Münzumlauf im Palästina der frühen römischen Kaiserzeit*. In: ERLEMANN, K. – u. a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2004, 130 – 136.
- ZMIJEWSKI, J., *Beobachtungen zur Struktur des Philemonbriefs*. In: DERS., *Das Neue Testament – Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986, 129 – 155.

---

## 7. Register

### 7.1. Hebräisches Wortregister

אמונה	194, 222, 240, 242 – 246, 249, 268 – 271, 401	לב	250
אמן	194, 232 – 242, 245 – 247, 247 f, 252, 258, 263 – 267, 269 f	מועשי התורה	356, 359 f, 400
אמה	194, 240 – 246, 249, 268, 270 f, 329	נאמן	237 f, 247, 266
ב	245, 257 – 261	עדה	106, 169 – 171
בשח	234 – 236, 250, 264	פנים	140 f
האמין	233 – 236, 240, 247, 257 – 261	צדיק	328 – 330
חסד	183, 242, 266, 268 f, 272, 328 f, 331	צדק	242, 245, 328 – 331, 454
טבל	152	צדקה	242, 245, 269, 328 – 331, 360, 366, 455
כבוד	140	קהל	106, 168 – 171, 174
כפרה	136, 334 f, 340 f	שקר	241, 244 f, 270
ל	257 – 259		



---

## 7.2. Griechisches Wortregister

- ἀγαπάω 224, 343, 392, 466  
ἀγάπη 210, 215–219, 222, 287, 290  
ἄγγελος 401, 414–418, 420, 423  
αἷμα 136, 313, 319, 326, 336, 342–345,  
358, 460, 464 f  
ἀλήθεια 226, 241–243, 245 f, 249, 314,  
318  
ἀληθής 204, 227, 242, 270 f  
ἀλλήλων 212, 231, 287  
ἄμαρτία 155, 326, 358, 382, 385 f, 395, 419  
ἄμαρτωλός 375, 383 f, 416  
ἀνάκλασις 145  
ἀνάστασις 456–458, 467  
ἀνοχή 270, 327, 345, 365  
ἀντανάκλασις 144
- βαπτίζω 16, 70, 96, 124, 150–168, 179 f,  
192, 391, 431 f, 435, 476–478  
βάπτισμα 46, 142, 150, 155, 158 f, 168, 391  
βάπτω 151–154  
βούλομαι 132
- γινώσκω 317, 320, 451, 456–458  
γνώσις 317, 319 f, 447, 451
- διαθήκη 396, 398, 410–412  
διαφορά 145  
δίκαιος 118, 222, 226, 242 f, 281, 312, 315,  
330 f, 346, 362, 396, 402 f  
δικαιοσύνη 118, 136, 242, 269, 322, 327–  
334, 344 f, 351, 358–360, 365–367, 394,  
396, 421 f, 448, 450–455, 458–460, 466,  
475
- δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ 454 f, 460, 464  
δικαιοσύνη θεοῦ 270, 305, 326–333, 344,  
346, 348 f, 361, 364–366, 421 f, 428,  
453–455, 460, 464, 466  
δικαίω 118, 322, 332–334, 342, 346, 349,  
352 f, 360–362, 364, 366 f, 373–376,  
378, 380, 382–385, 401, 406, 425, 461,  
467  
δόξα 140, 333
- ἐὰν μή 136, 373–377  
εἰρήνη 111, 210, 222, 243, 287, 296  
εἰς 112, 131 f, 147 f, 151, 154–160, 162–  
168, 179, 215, 220, 223, 226, 256 f, 260–  
262, 271, 275, 281, 311–313, 315–317,  
320 f, 331 f, 343, 345, 347, 351, 361, 364 f,  
372, 374 f, 377–379, 387, 391, 404, 408,  
416 f, 423, 425, 427, 431 f, 435, 443, 457,  
462, 470 f, 476  
ἐκκλησία 16, 46, 70, 96, 106, 109, 124, 135,  
142, 150, 168–180, 184, 186, 192, 476–  
478  
ἐλπίς 216–219  
ἐν 88, 94, 132, 138, 148, 154, 159 f, 163 f,  
171–173, 183, 212, 214–216, 228, 231,  
243, 245, 256–263, 271 f, 287, 297, 307,  
312 f, 319, 324, 326, 333 f, 336, 342–346,  
358, 367, 382–385, 392 f, 395, 401 f, 404,  
406, 411, 414, 418 f, 428 f, 432 f, 448, 451,  
453 f, 456, 458, 460, 464–467, 470  
(ἐξ) ἔργων νόμου 37, 44 f, 321–323, 327,  
333, 352, 355–360, 364, 367, 372–378,  
380 f, 396 f, 399–403, 418, 445, 465 f

- ἐξανάστασις 457 f  
 ἐπαγγελία 396–398, 405, 410–413, 416 f,  
 421, 424 f, 433, 435–440  
 ἐπί 220, 239, 257, 260, 262, 442, 448, 450–  
 452, 454–456, 470  
 ἐπικατάρατος 400, 403  
 ἔργα νόμου 352–356, 359  
 εὐαγγέλιον 223, 226, 231, 296, 302 f, 314,  
 317 f, 406, 470, 472
- ζῶω 160, 222, 226, 271 f, 315, 343, 346,  
 362, 366, 371, 381, 388, 391–393, 395,  
 402 f, 466  
 ζητέω 382–385
- θάνατος 148, 157–162, 336, 457 f, 467  
 θέλημα 148  
 θέλω 132 f, 148, 247
- ἱλαστήριον 136, 142, 327, 334–338, 340 f,  
 371
- καιρός 133, 333, 345 f  
 καρδιά 141, 443  
 κατάρρα 399, 401, 403 f, 418, 427, 442  
 κεφαλή 176–178  
 κρίνω 145, 199, 273
- μεσίτης 414, 418 f, 421
- νομίζω 207  
 νόμος 44 f, 63, 118, 136–140, 142–147,  
 149, 151, 199, 250 f, 327, 331, 333, 348–  
 352, 354–357, 359 f, 362–364, 372, 378,  
 380, 388–391, 396–404, 412–414, 416–  
 423, 427 f, 439, 442–444, 448, 450–454,  
 465 f, 475  
 νόμος πίστεως 139 f, 146, 327, 333, 348–  
 351, 357, 360–363, 380, 389, 402, 427,  
 466  
 νόμος πράξεων 359, 400, 419  
 νοῦς 141
- ὅτι 207, 254 f, 257, 302, 373–375, 442, 470
- παιδαγωγός 418, 422 f, 425, 427, 439, 442,  
 444  
 παράπτωμα 118, 358  
 πάρεσις 345, 365  
 πείθω 201 f, 247, 264, 274  
 πιστ- 194–196, 199–201, 205–209, 221,  
 226, 232 f, 235, 238–240, 245–250,  
 252–254, 256 f, 261–266, 269 f, 273,  
 285, 299–303, 315, 326, 372, 377, 380,  
 396–398, 406, 422, 424, 426, 463 f, 469–  
 472  
 πιστεύω 93, 149, 191, 195, 202, 206–208,  
 210 f, 220 f, 225–227, 231, 233, 235, 238,  
 247, 249–263, 265 f, 272, 285, 301, 303,  
 311, 314, 316 f, 320, 325, 331 f, 347, 363,  
 365 f, 374 f, 377–380, 382, 387, 394,  
 396 f, 403, 407 f, 424–428, 430 f, 434,  
 437 f, 462 f, 469 f, 472  
 πίστις 16, 19, 22, 24, 29, 33 f, 35–37, 44,  
 46, 54, 59, 70, 81, 91, 93, 96, 104, 106,  
 109, 113, 123 f, 135, 139 f, 146, 149, 164 f,  
 191–200, 202–232, 238, 242 f, 245 f,  
 249, 253–257, 262 f, 269, 271–275,  
 280–291, 297–307, 309–327, 331–333,  
 342–352, 357, 359–368, 377–381, 389,  
 392–398, 401–403, 405–413, 421, 423–  
 438, 440, 442–446, 448–456, 458–473,  
 475–478  
 πίστις θεοῦ 44, 270, 272, 302, 311, 325,  
 365, 394 f, 454, 464, 467, 469–471  
 πίστις (Ἰησοῦ) Χριστοῦ 37, 44 f, 59, 191 f,  
 194, 217, 220, 224 f, 272, 301–306, 308–  
 316, 319–327, 331–333, 342–348, 362–  
 368, 372–382, 385, 392–395, 397 f, 403,  
 406, 408, 422, 424–434, 437 f, 444, 446–  
 448, 450–455, 459–472  
 πιστός 87, 149, 191, 200–203, 205 f, 208 f,  
 221, 225 f, 238 f, 242 f, 245–247, 249,  
 253, 256, 262 f, 300, 314, 320, 325, 330,  
 365, 396, 407  
 πόλις 171, 175  
 πρὸς 59, 88, 140, 215, 217, 220, 224, 257,  
 262, 302, 345, 470, 472  
 πρόσωπον 140 f

- σκύβαλον 131 f, 447–449  
σπέρμα 396, 398, 408, 411, 413, 417–419,  
423 f, 427, 429, 433, 437, 442  
στοιχεῖον 440–442  
συναγωγή 168–171, 175 f  
σῶμα 156, 167, 176 f, 227 f, 231  
ὕπακοή 223, 297, 302, 311, 315, 321, 324,  
326, 379, 463, 470  
χάρις 131, 180, 183, 224, 231, 287, 312,  
319, 333, 342 f, 393 f, 419 f  
χάρισμα 16, 46, 70, 96, 124, 131, 150, 179–  
185, 192, 230, 476–478  
ψεῦδος 226  
ψεύστης 270 f



---

## 7.3. Stichwort- und Personenregister

- A.c.I. 207, 254, 256, 471  
Abraham 91, 96 f, 164, 227 f, 254, 264 f,  
267 f, 310, 314, 320, 323–325, 350 f,  
364 f, 368, 396, 398, 404–414, 417, 420 f,  
424, 426, 429 f, 432 f, 436–440, 442–  
445, 449, 463, 471  
(Ab-)Schreibfehler 51 f, 180, 214, 223,  
381, 457, 462  
Abstraktum 24, 200, 202, 204, 208, 226,  
228, 233–235, 237, 240, 244, 249, 255 f,  
263, 279, 299, 469  
Adjektiv 113 f, 148, 191, 200–202, 204–  
206, 221, 237–239, 242 f, 246, 249, 253,  
256, 262, 270, 287, 300, 314, 320, 325,  
336, 338, 358, 365, 407, 421  
Adverb 333, 352, 371, 393, 395, 442  
Akkusativ 260, 432, 457  
Alexander 82, 84–86, 88, 100, 130  
Ambiguitas 149  
Amtssprache 296  
antiimperial 11, 111, 195, 291, 297, 299–  
301  
Antiochia 43, 88, 119, 286, 368–371, 381,  
383, 386, 388, 394 f, 445  
Antiochenischer Zwischenfall 43, 368–  
370, 388, 395, 445  
Aorist 166, 379, 382–385  
Apodosis 384  
Apotheose 295 f  
Aramäisch 79, 100–103, 112, 171, 173,  
179, 186, 376 f  
Aramaismus 103  
Archäologie 86 f, 162, 293  
argumentatio 91 f  
Artikel 113, 171, 312, 316, 319, 336, 343 f,  
350, 358, 362, 448, 451–453, 457  
Asianismus 121 f  
Athen 84, 88, 114, 119, 203, 205, 292  
attisch 56, 84, 126, 128, 130 f, 134, 203  
Attizismus 52, 96, 122–131, 134 f, 186,  
263, 475  
Auferstehung 158–161, 304, 312, 315,  
324, 391 f, 394, 451, 456–461  
Augustinus 40, 89, 309, 467 f  
Augustus 124, 274, 285, 291–295, 297  
Aushandlungsprozess 32, 66 f, 477  
Baptisterium 162  
Barmherzigkeit 230, 327, 330 f, 345, 351,  
406, 421, 430  
Barnabas 85, 95  
Bedeutungskern 23 f, 33  
Bedeutungskonstitution 29, 31–33, 66,  
476  
Bedeutungsnuance 18–20, 23–26, 33,  
35, 37, 46, 55, 60, 67 f, 71, 106, 128, 135,  
139 f, 142–144, 146 f, 149, 200 f, 204,  
207, 246 f, 252 f, 275, 283 f, 299, 301, 333,  
432, 441, 476  
Bedeutungsverschiebung 15, 31, 33, 47,  
52, 60, 62–67, 70, 150, 184, 187 f, 301,  
472, 478  
Bedeutungswandel 31, 60–62, 65–71, 82,  
150, 187, 199, 301  
Begriffsgeschichte 53, 68–70, 184, 477 f  
Beratungsrede 90–92, 446

- Beschneidung 42, 96, 353, 371, 382, 399, 446 f, 450
- Bildung 19, 69, 78, 83 f, 88 f, 94–97, 99 f, 105–109, 120, 126, 130 f, 134, 137, 181, 186, 256, 447
- Biographie 15, 33, 43, 83, 95 f, 100, 116, 119, 124, 188, 192, 274, 367–369, 388, 395, 445, 447 f
- Blut 319, 334 f, 343, 347
- Botschaft 223, 233, 268, 296 f, 302, 361, 395, 409, 445 f, 470
- boundary marker 353, 355
- Bund 44, 97, 168, 171, 200, 236, 266–268, 275, 278, 281, 322, 329, 334, 340, 351, 354, 365, 402, 410 f, 415, 450
- Bundesnomismus 362
- Bundestreue 354
- captatio benevolentiae 139, 287, 290
- Charisma 15, 150, 184 f, 187
- Chiasmus 215, 374
- Chiffre 306, 379
- christliche Sprache 15, 46, 71, 73, 82, 123, 135, 150, 188, 476 f
- Christologie 323, 463
- christologische Titel 316 f, 319, 344, 430, 460
- Christusbeziehung 164, 167, 215, 220, 225, 286, 301 f, 334, 374, 377, 380, 382, 409, 411, 421, 431 f, 437 f, 440, 443, 447, 449–451, 455, 458–460, 472 f, 476–478
- Christusereignis 354, 363, 448
- Claudius 110 f, 295, 297
- Clemens von Alexandrien 185, 467
- conclusio 90–92
- Damaskuserlebnis 160, 167, 395
- Dativ 132, 154, 210, 214, 220, 226 f, 258–263, 287, 333, 388–391, 393, 401
- dativus auctoris 263, 391, 393
- dativus causae 214, 272, 333, 393, 401
- diachron 63, 177, 282
- Dialekt 80, 83–85, 120
- Diaspora 99, 101–103, 109
- Diatribе 89, 145 f
- distinctio 144 f, 362
- Dius Fidius 279
- Divinisierung 279, 292, 295
- Dura Europos 161 f, 172
- Eid 200, 204–206, 275, 277, 279, 293 f, 298 f
- Emphase 463
- Endung 131, 181, 338–340
- Engel 235, 266, 355, 414–418, 420, 423, 427, 436, 444
- Erbe 39, 42, 164, 262, 284, 396–398, 405, 409–413, 421, 423, 427, 432 f, 437–440, 442–445
- Erfahrung 33, 43, 77, 405, 451
- Erhöhter 198, 316, 320, 324, 342, 379, 426, 465
- Erkenntnis 373, 447, 449, 451, 458 f
- Erlösung 322, 333 f, 347, 382, 403 f, 418, 438, 447
- Erwählung 42, 351
- Erweiterung 82, 125, 135–137, 142 f, 150, 174, 176, 188, 246, 263, 277, 472
- Ethik 272 f, 279, 283, 288 f, 328, 367, 391
- Etymologie 55, 57, 137, 151, 153, 194, 201, 241, 243, 245, 282, 340
- Evangelium 49, 75, 91, 94, 114, 116, 291, 301, 303, 318, 345, 368, 371, 409, 447
- Farbe 26, 28, 30, 151
- Fehler 37, 51 f, 58, 149, 180, 183, 214, 223, 247, 381, 457, 462
- Festigkeit 236–238, 241
- fides 44, 113, 124, 196 f, 204 f, 213, 274–290, 297–299, 309, 468
- Flavius Josephus 97 f, 102, 104, 195, 232, 253–256, 314
- Fluch 399–401, 403 f, 409 f, 418, 426–428, 430, 436, 438
- Forschungsgeschichte 73, 90, 124, 192, 196, 198, 305 f, 357
- Frege-Prinzip 29
- Gabe 180, 182–185, 216, 222, 289, 350, 401, 417
- Galatien 124, 285 f, 293, 298, 368
- Gamaliel 95, 105, 107

- Gehorsam 205, 223, 306, 311, 315, 321, 324, 326, 351, 463, 470
- geil 62
- Geist 75–77, 167, 180, 185, 230, 250, 405, 410, 417, 439–443, 445
- Genitiv 37, 44 f, 59, 170, 173 f, 191 f, 194, 217, 221, 224 f, 260, 271, 301–305, 307, 320, 324 f, 327, 342 f, 352, 355, 357–359, 365, 367, 377–380, 388, 390–393, 399 f, 412, 426, 430, 435, 446, 452, 460–462, 464 f, 468 f
- genitivus obiectivus 45, 59, 194, 220, 304–311, 313–324, 331, 342, 352, 377, 393, 424–426, 430, 452, 463, 468
- genitivus subiectivus 45, 59, 194, 221, 224, 304–317, 319, 321–324, 327, 332, 343, 377–379, 392 f, 425, 430, 446, 452–455, 459, 462–465, 468
- Gerechtigkeit 146, 269, 305, 307, 310, 327–332, 342, 345–347, 359 f, 366, 373, 381, 394, 409, 421, 434, 436, 448, 451, 453 f, 459, 464
- Gerechtmachung 321, 323, 333 f, 349, 352, 360 f, 363 f, 366, 369, 371 f, 374, 377–387, 394, 401, 404, 406, 409, 411–413, 427, 434, 436, 450, 452, 455, 459, 463, 466 f
- Geschenk 67–69, 179 f, 182–185, 230, 322, 342, 347, 394
- Gesetz 42–45, 54, 63, 65, 98, 104, 138 f, 144, 146 f, 175, 202, 250, 253, 255, 269, 321 f, 328, 347–364, 367 f, 374, 378, 380–382, 387–391, 394, 396, 399–404, 409 f, 412–424, 426–428, 430, 433, 436 f, 440, 442, 444 f, 447–450, 453 f, 459, 466
- Gesetzesobservanz 322 f, 353, 450 f, 466
- Gesetzesurteil 388–390, 394, 401, 404, 438, 440, 442
- Gesetzesvorschrift 44, 350, 353, 356, 359 f, 371, 378, 382, 402, 449
- Gesetzmäßigkeit 139, 147, 328
- Gesprächsforschung 32, 66 f
- getting in 44, 323, 351
- Glaube 15, 22, 35 f, 43, 93, 109, 123, 155, 193, 197–200, 206 f, 209–215, 218 f, 222, 224, 227 f, 230, 236, 244, 247, 254–259, 265, 267 f, 270–273, 275, 282 f, 286, 302–305, 307, 310 f, 313, 315, 317 f, 321–323, 326, 332, 334, 344, 350, 352 f, 361, 377 f, 393, 401, 403, 406, 425, 426, 429, 452, 463, 465, 469 f, 476
- Glaube an Jesus Christus 42, 45, 210, 212 f, 218, 219, 305, 310, 321 f, 331 f, 354, 360, 463, 377 f, 430, 463
- Glaube Jesu Christi 305, 313, 426
- Glaubensinhalt 228 f, 236, 254 f, 258, 301 f, 304, 469–471
- Gnade 224, 330 f, 341, 377, 394, 406, 421 f, 425, 430, 453
- Gnadengabe 179
- Gottesbeziehung 166, 209, 215, 219 f, 225, 233 f, 236, 239, 249, 253, 255, 263–265, 267–269, 273, 286–288, 297, 303, 312 f, 322, 324, 330, 346, 349–351, 360–364, 379–381, 387, 421 f, 430, 432–434, 440, 443, 455, 460, 463, 465
- Gräzismus 135, 141 f, 146
- Griechisch 15, 22, 28, 35–37, 45–58, 60, 63, 70, 73–87, 89 f, 95 f, 100–105, 107–109, 112, 115, 123–127, 129–133, 135–137, 139–143, 145, 149, 151, 154 f, 167 f, 171 f, 174, 179–182, 185–187, 192–196, 198 f, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 213, 219 f, 222 f, 225 f, 228 f, 232, 235, 238–240, 243, 246–254, 256–258, 260–264, 266, 268 f, 271, 273–276, 279–281, 283–286, 288, 292, 297–302, 309, 314, 320, 325 f, 328–331, 338, 341, 346, 349, 356 f, 359, 372 f, 376, 385, 393, 431, 449, 456, 458, 464, 469–472, 475–477, 480
- Hand 280, 288, 419, 436, 445
- Handlungsanweisung 350 f, 380, 409, 426, 436
- Haupt 176 f
- Hebräisch 40, 76–81, 99–106, 136–138, 140 f, 152, 171, 173 f, 177, 179, 183, 186, 194, 222, 232, 235, 238 f, 245–253, 256–261, 264, 266, 269–272, 334, 338, 359, 401, 416, 469

- Heiden 42 f, 326, 333, 347, 354, 381, 386, 399, 408, 422, 432, 437–440, 444
- Heidenchristen 353, 361 f, 364, 368 f, 371, 375, 379, 382–387, 397–399, 401, 403–405, 407–410, 422, 424, 428, 430, 432–440, 442–444, 447, 461
- Heil 43 f, 180, 269, 280, 322 f, 327, 330, 332, 351, 378, 381, 406
- Heilsgeschehen 346, 393
- Heilsgeschichte 168, 170 f, 228, 269, 272, 328, 345, 354, 403–406, 409 f, 412 f, 421, 427, 434, 437, 443, 445, 448, 467, 471
- Heilsordnung 350, 380
- Heilsraum 160
- Heilsweg 351, 378, 381
- Hellenisierung 84, 100 f, 103
- Hellenismus 87, 106, 108, 193, 196, 266, 268
- hellenistisches Griechisch 174
- Herz 141, 234, 236, 250
- Hieronymus 40 f, 83, 95, 120 f, 414
- Hillel 98, 106–108, 295
- Hiphil 232–240, 247, 249, 257, 328, 330
- Hirt 71, 117
- historische Semantik (siehe auch Sprachgeschichte) 15, 65, 240, 477 f
- Hoffnung 93, 228, 459
- homograph 144
- homophon 115, 144 f, 443
- Hymnus 177, 315, 326
- identity marker 281, 298, 353 f
- Ignatius von Antiochien 467
- Imitatio 160, 272, 379, 453
- Imperfekt 166, 237 f, 247, 384
- Imperium Romanum 109, 111, 113, 187, 274, 279, 286, 289, 294, 297 f
- inclusio 347, 395, 398
- Inversion 313, 316, 344, 357–359, 380, 400, 430, 457, 461 f
- Irrealis 384
- Israel 42, 96, 168–171, 227, 234, 255, 263, 266 f, 269, 300, 303, 322, 334, 351, 353 f, 361, 366, 399, 402, 404, 406 f, 409, 414–416, 418, 421, 427, 433 f, 436–438, 440, 448, 450
- Jakobus 43, 369, 445
- Jerusalem 95, 99–103, 108 f, 116, 120, 161, 294, 361, 369, 371 f, 381, 386, 445
- Johannes der Täufer 154 f
- Jona 40 f, 71, 267 f
- Judenchristen 353, 361, 368 f, 371, 373–375, 379, 382–385, 397–399, 403–405, 407, 409 f, 422, 424, 428–430, 432–440, 442–445, 461 f
- Judengriechisch 79 f
- Jude 29, 80, 94, 102–104, 108, 178, 226, 294 f, 326, 333, 347 f, 352 f, 361, 363, 368, 373 f, 381 f, 386 f, 390 f, 399, 401, 403–405, 408 f, 422, 427, 432, 434, 436 f, 439–442, 444 f, 450, 461
- Judentum 43 f, 97 f, 100 f, 103 f, 107–109, 176, 186, 193, 195, 252, 263 f, 272, 294 f, 322, 351, 353, 373, 378, 381, 434 f, 445, 448, 453
- Kaiser 110 f, 274, 277 f, 285, 292–298
- Kaiserkult 278, 285, 291–295, 298
- Kaiserzeit 57, 134, 277, 282, 285, 291, 293
- Kapporet 334 f
- Kategorie 21–23, 25 f, 32, 55, 59, 90, 110, 118, 133, 193, 197, 214, 337, 341, 363, 434, 444, 446, 460
- Kernbedeutung 24
- Kilikien 83, 85, 120
- Kirche 15, 39 f, 43, 123, 150, 168–170, 172–178, 187, 341, 354, 359, 361, 483
- Klient 276–278, 280 f, 287, 290 f
- Kognitionswissenschaft 31, 66
- Koine 15, 51 f, 73, 77–85, 88, 96, 103, 112, 118–120, 124–135, 154, 174 f, 181 f, 185 f, 260–262, 273, 475
- Komposition 92, 186, 374, 386 f
- Kompositum 131, 148, 201, 259 f, 318, 417
- Konditionalsatz 384 f
- Konjunktion 22, 257, 372, 391, 408
- kontextfrei 29, 31–34, 55, 59, 66, 69
- Kreuz 29, 53, 58, 71, 86, 162, 198, 296, 306, 312, 315 f, 323, 335, 342 f, 345, 447, 379, 388, 391 f, 394
- Kult (siehe auch Kaiserkult) 111, 175,

- 207, 275, 279, 284 f, 291 – 294, 297, 335, 341
- Labyrinth 13, 37 f
- Latein 112 f, 116
- Latinismus 81, 119, 142 f
- Lebenshingabe 334, 347, 465
- Leiden 410, 451, 456 f, 459
- Leistung 321, 336, 354
- Lesart (siehe auch Variante) 127, 166 f, 180 f, 183, 213 – 215, 223 f, 229, 271, 306, 332, 336, 359, 367, 375, 381, 385, 392, 400, 417, 419 f, 428, 430, 433, 443, 461 f, 479 – 481
- lexikalische Semantik 19 – 22, 25, 29, 31, 33, 64
- Lexikographie 46, 52 – 60, 63, 65, 70, 335, 479
- Lexikon 25, 29, 31, 33, 59, 66, 123
- Liebe 93, 141, 210, 213, 215, 219, 225, 293, 333, 343, 347, 393
- Linguistik 20, 24 f, 29, 31, 129
- Loyalität 238, 278, 294, 297
- Lüge 241 f, 245, 270
- Luther 39 – 45, 53, 62 f, 145, 191, 196 f, 210, 306, 308 f, 328, 352, 354, 400, 414
- Mahlgemeinschaft (siehe auch Tischgemeinschaft) 369, 371, 383 – 387
- Märtyrer 336
- Maßstab 230 f, 270, 288, 328, 347, 349, 367, 371, 380, 402, 455, 459
- meaning 68, 215, 231, 233, 355
- Merkmalsemantik 21 f, 26 f, 31, 64 f
- Mittler 166, 414, 420 f, 436, 444
- Mose 97, 166, 234, 244, 255, 409, 413 f, 416, 418 f, 421, 436
- Multivalenz 149 f, 159, 212
- Münze 54, 81, 86 f, 274
- Musik 30, 39, 56, 86, 114, 121, 217
- Muttersprache 17, 62, 95, 101 f, 137, 272
- narratio 90 – 92, 445 f
- New Perspective on Paul 42, 46, 110, 197, 308, 355
- Nigger 60 f
- Niphal 232, 237 – 239, 242, 247, 249
- Nomen 28, 63, 114, 137, 147 f, 150, 158 f, 168, 179, 182, 191, 196, 202 – 206, 210 f, 219 – 221, 227, 231, 241 – 246, 249, 253 – 255, 262, 268, 286 – 288, 297, 299 – 304, 310, 314, 316 f, 319 f, 325, 327 f, 331, 333 f, 338, 340 f, 348, 350, 352, 357 f, 360, 367, 383, 393, 397, 402, 406, 408, 410 f, 416 – 419, 421 f, 424, 427, 429, 439, 441, 448 f, 452 – 454, 456, 458 f, 462 f, 469 – 472, 475, 477
- Nominalbildung 181, 194, 240, 242 – 244, 246 f, 249, 268
- Numismatik 54
- Offenbarung 75, 146, 228 f, 270, 325, 328, 331, 333, 344, 346, 348 – 350, 361, 363 – 365, 367, 379 f, 411, 423 – 427, 434, 461, 463, 465 f
- Ölbaum 116 f, 337, 404
- Onesimus 113, 216, 290
- Optativ 128
- Orakel 195, 206 – 209, 240, 263, 268, 300
- Oxyrhynchus 48 – 51, 53 f, 340
- Papyrus 46 50, 166 f, 213, 223 f, 271, 312, 359, 367, 373 – 375, 381, 385, 392, 397, 400, 413, 415, 417, 419 f, 428 – 430, 433, 442 f, 449, 457, 461 f, 478 f
- Paradigmenwechsel 42, 110
- Paränese 92, 287, 289, 354, 357, 378
- Parenthese 375 f, 420, 450 f, 453, 455 f
- Partikel 350, 375 f, 384
- Passiv 166, 202, 226 f, 231, 301, 384
- Patron 276 – 278, 280
- Patronagewesen 276 – 278, 281
- Patronat 277
- Perfekt 201, 237 f
- peroratio 91
- Personalpronomen 272, 316 f, 402
- Personenwechsel 370, 399, 422, 424, 439
- Personifikation 205, 274, 279
- Petrus 43, 368 – 371, 382, 386 f, 394 f
- Pharisäer 96 – 99, 104 f, 107, 255 f, 295, 447
- Philemon 172, 216, 290

- Philo 181, 183 f, 194, 232, 253–256, 265, 296, 314, 335
- Plural 106, 170, 173, 242, 255, 356, 369 f, 372, 397 f, 405, 411 f, 416, 422, 437, 439, 443
- Pragmatik 20, 25 f, 31, 64–66
- Präposition 22, 131 f, 147 f, 150, 215, 257–263, 320, 358, 361, 402, 412, 415–417, 425, 429, 433–436, 453, 455
- Präskript 90, 92, 223, 287, 295 f
- probatio 90–92
- Proömium 92 f, 212 f, 223, 286 f
- Protasis 384
- Prototypensemantik 21, 23–27, 31, 59, 64 f
- Qal 239, 247, 249
- Qumran 87, 169 f, 248, 265, 356, 359
- Rabbinat 97–99, 106–108, 265, 272, 376
- Rechtfertigung 191, 197, 230, 322, 354, 376, 435, 450
- Rechtfertigungslehre 44, 118, 196 f, 210, 308, 354
- Redundanz 311, 315, 317, 324–326, 453, 463
- reference 68, 215, 231
- reflexio 144 f
- Regelungen des Gesetzes 355, 400
- Religionsstruktur 44, 322 f, 352
- Rettung 166, 269, 330, 421, 436
- Reziprozität 207–209, 212, 220–222, 238, 278, 380, 468–470
- Ritualtransfer 292
- Same 240 f, 336, 396, 408, 411–413, 417, 432 f, 436–438, 444, 449
- Sanktion 350, 380, 400 f, 420, 426, 437, 444, 450, 465
- Schammai 98, 107
- Schule 75, 88, 94 f, 98–100, 104 f, 107, 134
- Schwachheit 210–212, 227, 272 f, 287 f
- Sedimentationsprozess 67
- Segen 93, 222, 396, 403–407, 409 f, 413, 437
- Semantik 17–21, 25 f, 29, 31, 33, 62–64, 65 f, 68, 70, 80, 96, 106, 119, 125, 128, 132 f, 135–139, 141–143, 146, 150–152, 155 f, 159, 163, 165, 167–169, 172–174, 176, 179, 181–185, 202, 207, 211, 216, 218 f, 234 f, 241 f, 246, 250, 253 f, 265 f, 282, 304, 313, 317, 330 f, 403, 456
- semantisches matching 30, 431, 477
- Semitismus 15, 47, 73, 78 f, 80–82, 108 f, 105 f, 124, 135–138, 140–143, 146, 171, 177, 186–188, 221, 232, 246, 253, 256 f, 259, 261–263, 271–273, 300, 376 f, 476
- Septuaginta 40, 80 f, 103–106, 128, 137, 140 f, 152, 168–171, 174 f, 177, 180, 186, 201, 222, 232, 235, 238 f, 242–244, 246–250, 252, 254, 256–259, 261–266, 269, 271–273, 300, 310, 314, 316, 328, 330 f, 334 f, 338, 340, 402, 411, 416 f
- Septuagintismus 262
- Singular 106, 215, 356, 369 f, 411, 439
- Sohn 146, 164, 192, 194, 303, 305, 324, 395, 398, 408 f, 421, 424, 430, 436, 438, 442–445, 461, 464
- Sohnschaft 164, 303, 398, 408, 428–430, 432, 437, 439, 442 f, 467
- Speisevorschrift 42, 353, 371, 382
- Spiel (siehe auch Wortspiel und Sprachspiel) 23, 36, 143–145, 147, 209, 411, 421
- Sport 27 f, 318
- Sprachgeschichte (siehe auch historische Semantik) 47, 51, 65, 82, 129 f, 196, 198–201, 204 f, 258, 262, 282–284, 300, 468, 475–478
- Sprachspiel (siehe auch Wortspiel) 33, 114, 116, 124, 137, 144, 148 f, 158, 179, 199, 212, 299, 362, 475
- Spreu 132, 449, 459
- Stärke 211, 227, 255, 287 f
- staying in 44, 351, 364
- sterben 153, 157–162, 313, 336 f, 343, 345, 347, 365, 388, 390–392, 457, 460, 464
- Stilmittel 89, 104, 122 f, 144–147, 149, 475
- Substantiv 93, 181, 239 f, 338 f
- Subtext 297, 299, 301, 411, 471

- Suffix 222, 338–340  
 Sühne 334 f, 336., 341, 344 f, 351  
 Sünde 42, 153, 159 f, 212, 311, 336, 338, 340, 345–347, 351, 358, 380, 384–387, 390, 401, 409, 418–420, 422, 430, 436–438, 440 f  
 Sünde-Diener 385, 387  
 Sündenvergebung 154, 321–323, 333, 346 f, 350–352, 360–362, 364, 369, 374, 377–379, 382, 387, 394, 402, 404, 409, 413, 422, 425, 427, 436, 438, 442, 444, 453–455, 463, 466  
 Sünder 42, 160, 191, 197, 230, 323, 333 f, 349, 351 f, 360, 363 f, 366, 371–374, 378, 380–387, 390, 394, 397, 401, 403 f, 406, 410, 412, 418, 435 f, 450, 452, 455, 459, 463, 466  
 Synagoge 95, 99, 176, 248, 264, 294 f, 361  
 synchron 46, 53, 56, 63, 70, 282, 479  
 Tarsus 83, 85–89, 95 f, 100, 108 f, 116, 120  
 tauchen 151–161, 163 f, 166 f, 429, 431, 436, 444  
 Tauchung 158 f, 161, 164, 167  
 Taufe 15, 63, 150 f, 153, 155, 158–167, 187, 431  
 Tempel 87, 97 f, 101, 107, 264, 274, 279, 285, 291, 293–295, 334 f  
 Terminus technicus 19, 73, 94, 96, 123, 131, 137, 150 f, 165, 168, 172 f, 178 f, 183 f, 187 f, 193, 198, 247, 282, 326  
 Textkritik 52, 127, 166, 191, 213 f, 223, 228, 248, 312, 342 f, 359, 367, 372 f, 375, 381, 397, 400, 415, 428, 430, 442 f, 457, 460, 462, 478–480  
 textus receptus 52 f  
 Textzeuge 47, 50 f, 54, 58 f, 81, 180, 182 f, 185, 189, 224, 271, 282, 312, 356, 419, 449, 461 f, 478–480  
 Timotheus 217 f  
 Tischgemeinschaft 371, 382–385, 387  
 Tod 29, 148, 151, 157–159, 166, 178, 295 f, 306, 312, 315, 319, 322 f, 334, 336, 339, 342–345, 379, 389–391, 393 f, 403, 457–459, 465  
 Tora 42, 44, 98–100, 103–105, 139, 226, 264 f, 331 f, 348–351, 353–356, 361–364, 380, 399–402, 420, 446–448, 465  
 Toraobservanz 353  
 Tradition 22, 44, 47, 58–60, 71, 74, 91, 98 f, 106–108, 136, 195 f, 214, 265, 267 f, 292, 295, 308 f, 324, 343, 356, 359, 411, 434, 471, 477 f  
 traductio 144–147, 149, 179, 186, 253, 333, 344, 348, 362, 403, 475  
 Trauen 200–202, 206 f, 210 f, 231, 233  
 Treue 35, 200, 203, 205, 210, 218, 221, 237 f, 241, 255, 266–268, 270, 275, 277, 279, 282, 293 f, 306, 344, 365  
 Tugend 200, 203, 205, 210, 289  
 Übersetzung 16, 34–41, 44–46, 49, 53, 55 f, 58 f, 62 f, 70, 79 f, 88, 103–105, 112, 136, 140, 145 f, 152, 154, 156 f, 163, 168, 174, 183, 186, 194, 199, 212 f, 219, 226, 228, 232, 235, 238, 241–243, 245–253, 255–261, 263–265, 267, 269, 274 f, 281, 286, 288, 299, 308 f, 318, 328–331, 335 f, 340 f, 347, 352, 363, 387, 391, 394, 400, 416, 436, 459 f, 467 f, 483  
 Übertreter 386 f, 400  
 Übertretung 159, 358, 364, 380, 386, 402 f, 416, 419 f  
 Untreue 267, 270, 365  
 Variante (siehe auch Lesart) 52, 127, 148, 166, 191, 214, 223 f, 228, 251, 304, 312, 359, 367, 373, 381, 392, 397, 400, 414, 417, 419 f, 428–430, 460 f, 481  
 Vater 443, 445, 464  
 Verb 27 f, 30, 93, 95, 114, 117, 120, 131–133, 137, 141, 145, 147 f, 150 f, 158, 164 f, 167, 181, 191, 201 f, 204 f, 206–208, 211 f, 220, 225–227, 231–233, 235, 240–242, 246 f, 249–251, 253–256, 258 f, 262, 265, 274, 285, 296, 301, 303, 312, 314, 315–318, 320, 325, 328, 331 f, 334, 337–339, 341 f, 348, 365, 367, 370, 372–375, 377–379, 383–386, 388, 391, 396 f, 406, 408, 414, 420, 422–427, 431, 437, 442, 447 f, 451, 456–458, 472, 476

- Vereinbarung 204–206, 279, 372
- Verhaltensweise 219, 273, 289, 321–323, 352, 360, 364, 370, 377, 380, 383, 437, 452, 463
- Verheißung 42, 97, 164, 227 f, 236 f, 241, 266 f, 396–398, 406 f, 410–414, 420 f, 424 f, 429, 436–438, 440, 442, 444, 464
- Verlässlichkeit 200, 203 f, 210, 221, 229 f, 237 f, 241, 243 f, 265, 270 f, 275, 365, 470
- Versammlung 106, 168 f, 171–179, 286
- Verschiebung (siehe auch Bedeutungsver-schiebung) 28, 32, 43, 62, 64 f, 67 f, 82, 123, 125, 131, 135 f, 150, 154, 174 f, 177, 179, 184, 188, 246, 263, 301, 303, 358, 429, 472
- Versöhnung 335, 338, 340–342, 347
- Verteidigungsrede 35, 90, 102, 200, 208, 446
- Vertrag 50, 200, 202, 204, 255, 275, 279, 284
- Vertrauen 35, 67–69, 200–204, 206–212, 214, 217–219, 222–224, 227 f, 231, 233–236, 240, 244, 250 f, 253–255, 257–259, 261, 265–269, 271 f, 275, 278, 282–284, 287, 300 f, 303–306, 311–313, 315, 317 f, 322, 325 f, 331 f, 343 f, 347, 359, 363, 375, 378 f, 387, 394, 401, 403, 406 f, 409 f, 426 f, 436, 438, 446, 452, 455, 459, 463 f, 469–472
- Verurteilung 350 f, 389 f, 404, 409 f, 418, 427, 436
- Verwaltungssprache 84
- Volkssprache 51, 77 f, 81, 101 f, 128, 133
- Vorbild 46, 72, 82, 125 f, 130, 292, 323–325, 344, 365, 408, 426, 446, 459, 463, 471
- Wahrheit 200, 204 f, 237, 241–245, 275, 318, 385
- Wasser 152 f, 155 f, 159–165, 167, 237 f, 431, 458
- Wechselseitigkeit 36, 123, 207–209, 212, 219–222, 225 f, 231 f, 235 f, 238, 263, 271, 275 f, 280, 285, 289, 300, 325 f, 365, 406, 462–464, 466, 468–471, 473
- Weihegeschenk 117, 335 f, 340 f
- Weltsprache 84
- Werke des Gesetzes 42, 45, 305, 321 f, 352 f, 359, 364, 373, 377, 380, 400, 453
- Werkegesetz 359, 363, 400, 436
- Werkgerechtigkeit 43 f, 322 f, 351, 374, 378, 453, 465
- Wortbedeutung 17, 19, 21 f, 24 f, 27, 29, 31–34, 46, 55, 59 f, 64, 66–69, 71, 95, 109, 113, 142, 144, 147, 149, 176, 184, 207, 211, 215, 231, 233, 239, 244, 246, 253, 259, 275, 300, 302, 329, 341, 383, 464, 469–472, 476–478
- Wortsemantik 18–20, 25, 30, 104, 125, 132, 142 f, 180, 183, 188, 221, 232, 234, 236, 246, 253–256, 265 f, 270, 273, 299, 469, 477
- Wortspiel (siehe auch Sprachspiel) 113 f, 143–149, 186, 199, 273, 350
- Wurzel 15, 151, 194, 201, 232 f, 239 f, 247, 249–252, 258, 263–266, 269 f, 274, 284, 328–330
- Zeugma 148, 301
- Zuverlässigkeit 208, 229, 231, 237 f, 241, 243 f, 253 f, 266, 270, 275, 283, 318, 470
- Zuwendung 182–184, 193, 200, 216, 221–224, 269, 271 f, 288, 297, 303 f, 325 f, 330–334, 342–348, 350–352, 360 f, 363–367, 371 f, 379, 382 f, 387, 392–395, 402–404, 406, 408–410, 421 f, 424, 426 f, 429–431, 436–438, 446, 452 f, 455, 459, 461, 463 f, 466 f, 470 f
- Zweisprachigkeit 46, 55, 57 f, 63, 101–103, 285
- zwischenmenschlich 59, 67, 93, 182 f, 200, 203–207, 209, 211–214, 216–220, 225, 234 f, 237 f, 249, 253, 255, 263, 265, 275, 280, 284, 286 f, 299, 301 f, 320, 469, 472

Band 167

Johannes Beutler

**Neue Studien zu den johanneischen Schriften**

New Studies on the Johannine Writings

ISBN 978-3-89971-921-5

Band 166

Ulrich Busse / Michael Reichardt / Michael Theobald (Hg.):

**Erinnerung an Jesus**

Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung

ISBN 978-3-89971-883-6

Band 165

Dieter Zeller: **Studien zu Philo und Paulus**

ISBN 978-3-89971-659-7

Band 164

Stefan Schapdick: **Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung**

Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper

ISBN 978-3-89971-610-8

Band 163

Olaf Rölvér: **Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes**

Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums

ISBN 978-3-89971-767-9

Band 162

Egbert Ballhorn: **Israel am Jordan**

Narrative Topographie im Buch Josua

ISBN 978-3-89971-806-5

Band 161

Bernd Biberger

**Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart**

Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14

ISBN 978-3-89971-609-2

**V&R unipress**

Leseproben und weitere Informationen unter [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

E-Mail: [info@vr-unipress.de](mailto:info@vr-unipress.de) | Tel.: +49 (0)551/50 84-301 | Fax: +49 (0)551/50 84-333